مشكلات فلسفية

١

مشكلة الحرية

تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلات فلسفية

(١)



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

مقدمة الطبعة الثالثة

حينما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٥٧ ، كانت أعلام الوجودية ما تزال ترفرف على كل واد ، وكان فلاسفة المدرسة الوجودية الفرنسية بصفة خاصة ما يزالون يشغلون مكان الصدارة بين أعلام الفكر الفلسفى المعاصر ، وكان هذا وحده فى نظر الكثيرين مبرراً كافيا لتقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية ، نظراً لأن أهل الوجودية كانوا قد اتخذوا من الحرية نواة مركزية لكل تفكيرهم الفلسفى . واليوم — ونحن نكتب هذه الكلمة بعد مرور خمسة عشر عاما على ظهور الطبعة الأولى من هذا الكتاب — قد يتبادر إلى ذهن القارىء أن مشكلة الحرية لم تعد تحتل مكانة مرموقة بين مشكلات الفكر المعاصر ، خصوصا وأن الوجودية قد أصبحت فى خبر كان إن لم نقل إنها قد اندثرت أو كادت من سماء الفكر الفلسفى المعاصر . ولكن الحقيقة أن مشكلة الحرية لم تكن فى يوم من الأيام وقفا على مذهب بعينه دون سواه من مذاهب الفكر الفلسفى ، فضلا عن أنها لم تكن حكراً استأثر به فلاسفة الوجودية دون غيرهم من مفكرى البشرية ، ولعل هذا ما فطن إليه أحد النقاد العرب الذين تعرضوا لدراسة كتابنا هذا منذ ظهور طبعته الأولى ، فقد كتب يقول عام ١٩٦٢ أى منذ عشر سنوات : ما تزال مشكلة الحرية تتبوأ عرش المشكلات الفلسفية التى يعالجها الفكر الإنسانى منذ القدم ، وهى إن كانت موضع جدال وبحث فى العصور الماضية ، فهى اليوم تأتى فى مقدمة المسائل الفلسفية التى تندرج تحت أفق الفكر الفلسفى الشمولى الذى يتعرض إلى أعنف المشكلات الفلسفية الوجودية . والواقع أن « مشكلة الحرية » — حتى بعد أفول نجم الوجودية — ما تزال مشكلة ميتافيزيقية ملحة تواجه الإنسان المعاصر كما واجهت أجداده من قبل فى كل زمان ومكان ، ولكن الإنسان المعاصر قد أصبح أقدر من غيره على تعرف علاقة الحرية والواقع الاجتماعى وصلتها بالتاريخ السياسى ، ومن ثم فإنه لم يعد يفصل مشكلة الحرية بطابعها

الميتافيزيقى عن مشكلة الحرية بطابعها السياسى ولعل هذا ما حذا بنا إلى إضافة تذييل جديد لهذا الكتاب — فى طبعته الثالثة — تحت عنوان « مشكلة الحرية السياسية » وقد حاولنا فى التذييل الجديد أن نقدم للقارىء العربى صورة صادقة لتطور مشكلة الحرية السياسية فى الفكر الحديث ، آملين من وراء ذلك أن نعين القارىء على تكوين فكرة صحيحة من مفهوم الحرية السياسية دون الدخول فى تفاصيل الصراع الفلسفى المعاصر بين المذاهب الأيدولوجية المتعارضة .

ولا بد لنا من أن نشير إشارة عابرة إلى بعض ما استهدف له كتابنا هذا من نقد فى طبعته السابقة ، فقد أخذ علينا مثلا أحد النقاد أننا قد اقتصرنا فى دراستنا على العرض المدرسى المحض بدليل قوله : « لقد بحث الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه مشكلة الحرية هذه المسألة فتعرض إلى أصولها وذلك على مستوى فلسفى محض ، بطريقة أشبه ما تكون بالطريقة المدرسية من حيث التقسيم والتعداد والانتقال المبنى على « إذن » متناولا نظريات الفلاسفة فى الحرية ، موردا النقد والرد عليه » . ونحن نعترف بأننا التزمنا فى هذا الكتاب منهجاً أكاديميًّا دقيقاً حرصنا من ورائه على عرض آراء الفلاسفة ونقدها كل فى موضعه ، ولكننا لم نكن نرى أى غضاضة فى ذلك لأننا كنا نقدم للقارىء العربى لأول مرة فى تاريخ التأليف العربى تعريفا فلسفيا دقيقا بهذه المشكلة الميتافيزيقية الخطيرة التى لم يكن قد سبق لأى باحث فلسفى عربى التعرض لها بمثل هذا التفصيل .

وقد عاد هذا الناقد إلى تقديم مأخذ آخر أخذه على كتابنا فكتب يقول : « إن هذا الكتاب هو عرض ومناقشة لنظريات الفلاسفة فى الحرية ، وما التبويب الذى أحدثه الكاتب إلا وسيلة إلى إدراج آراء الفلاسفة المتقاربة والمتفقة حول مفهوم الحرية ، كل فى فصل خاص » . ومثل هذا النقد قد يوحى إلى القارىء لأول وهلة بأنه ليس للكاتب أية وجهة نظر خاصة ، تعرض من زاويتها لنقد مذاهب الفلاسفة المختلفين فى الحرية ، فى حين أن أية نظرية فاحصة يلقيها القارىء على كتابنا قد تكون هى الكفيلة بإظهاره على الموقف الفلسفى الخاص الذى اتخذناه منذ البداية فى عرضنا لآراء الفلاسفة ونقدها للمذاهب المختلفة فى الحرية . ونحن نترك للقارىء مهمة الاهتداء إلى هذا الموقف الفلسفى الخاص ،

دون أن نعمد إلى إبرازه منذ البداية فى هذه المقدمة التمهيدية الموجزة ، ولكننا نشكر للناقد الفاضل تعليقه النهائى على كتابنا حين راح يقول : إننا لا نشك فى قيمة الكتاب من حيث هو مجهود جد كبير فى عرض مشكلة الحرية العرض الفلسفى الدقيق ، الذى يتناسب وعلوها وقيمتها فى عالم الفكر والفلسفة[١] .

كذلك لا يفوتنا أن نشير إلى العرض الدقيق الذى قدمته لكتابنا مجلة « الأدب » التى كان يصدرها أستاذنا الكبير المغفور له أمين الخولى (عدد يونيه ١٩٥٨) وفيه يشيد بكتابنا قائلا : « إنه عرض فلسفى دقيق لمشكلة الحرية ، بما هى مشكلة فلسفية ، يوفيها حقها من جميع جوانبها » . وأملنا أن يجد القارىء العربى عام ١٩٧٢ ، فى هذه الطبعة الثالثة المعدلة من كتابنا ، ما يعينه على تفهم مشكلة الحرية ، وتعرف أصولها ، والوقوف على مختلف جوانب الإشكال فيها ، والله ولى التوفيق .

---

(١) محمد وليد فستق : كتاب الشهر « مشكلة الحرية » ، مجلة « المعارف » ، بيروت ، شباط (فبراير) ١٩٦٢ — ص ٤٩ — ص ٥٤ .

مقــدمة
الطبعة الثانية

لم أكن أصدق ما قاله أبو حيان التوحيدى من أن « إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيع القديم »[1] ، حتى طلب إلى تنقيح كتابى « مشكلة الحرية » لإعادة طبعه ، فإذا بى أجد نفسى عاجزاً تماماً عن تعديل ما كتبت ، وكأنى أهم بتعقُّب أمر بدأ به غيرى ، على حد تعبير أبى حيان ! وليس مرد هذا العجز إلى أن العهد قد تقادم بتحرير هذا المؤلف ، أو أن المشاكلة قد انقطعت بين المبتدئ وبين المتعقب ، بل ربما كان مرد ذلك إلى اتساق الكتاب مع نفسه ، بحيث إن كل إضافة جديدة إليه قد تبدو بصورة الرتق أو التلفيق أو الترقيع ! ومن هنا فقد كان لا بد لنا من المحافظة على « الحدس الأصلى » الذى صدرت عنه هذه الدراسة ، كما كان لا بد لنا أيضاً من الإبقاء على الكثير من التأملات الوجودية التى اقترنت بتفكيرنا فى تلك المشكلة . ولئن كنا قد أضفنا إلى هذه الطبعة الجديدة فصلا بأكمله تحت عنوان « من الضرورة إلى الحرية » ، إلا أننا لم نرد من وراء هذه الإضافة سوى استكمال دراسة العلاقات الديالكتيكية القائمة بين الحرية والضرورة ، دون إخلال بالروح العامة للكتاب ، وأما فيما عدا ذلك ؛ فقد قمنا بمراجعة كل فصول الكتاب مراجعة دقيقة ، ولم نجد بدا من إدخال بعض التعديلات أو التنقيحات هنا وهناك ، خصوصا فى بعض الفصول الأولى من الكتاب .

ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ أن اهتمامنا بمشكلة الحرية لم يتوقف عند هذا الكتاب ، فقد عدنا إلى هذه المشكلة فى كتابنا « مشكلة الإنسان » ، كما تطرقنا لدراستها أيضاً فى مؤلف متأخر هو « تأملات وجودية » . ولكن الفكرة الأساسية التى بقيت بارزة فى كل ما كتبناه عن الحرية هى أن تقرير

---

(١) التوحيدى « المقابسات » طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

الحرية لا يعنى إثبات شيء قد منح لنا ، بل هو تأكيد لمهمة علينا أن نضطلع بها . فليست الحرية فى نظرنا منحة أو هبة ، بل هى كسب أو تحصيل . ولئن كان القارىء قد يأخذ علينا أننا عملنا بنصيحة بوسويه ، فأمسكنا بطرفى السلسلة ، دون أن نتمكن من الوقوف على وسط تلك السلسلة ، حيث يتحقق الاتصال بين الحلقات المختلفة ، إلا أن الأمانة الفكرية هى وحدها التى اضطرتنا إلى اتخاذ هذا المسلك ، لأننا لم نستطع أن نتبين بوضوح على أى نحو يتم الالتحام بين الحرية والضرورة فى عالم الإنسان ! وإذا كانت الحرية — عند البعض — هى المبدأ الأوحد للتفسير ، فإنها قد بقيت فى نظرنا أحرج المبادىء جميعاً إلى تفسير ! فليست الحرية عندنا حلا أو جواباً ، بل هى إشكال أو تساؤل . وعلى الرغم من أننا قد سلمنا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل فى الحرية هو سر هيهات لنا أن نزيح النقاب عنه ، إلا أننا لم نجد مانعاً من أن نهبط بالحرية إلى عالمنا البشرى الواقعى الاجتماعى ، لكى نقول مع أنصار النزعة العينية الجدلية إنها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها فى حركة التاريخ .

تصدير

ليس فى لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب قدر ما تخفق لكلمة « الحرية » ولكن ليس بين مشاكل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وإن الإنسان لهو فى الأصل « موجود طبيعى » ، ولكنه بين كائنات الطبيعة جميعاً أشدها حنيناً إلى التخلص من جبرية الظواهر ، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة . وعلى الرغم من أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يشعر بأنه حر ، فإنه الموجود الوحيد الذى لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره ، واضعاً وجوده نفسه موضع التساؤل ! ومن هنا فإننا ما نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية ، حتى يتملكنا دوار عقلى عنيف ، فإننا نعرف أن هذه المشكلة هى مشكلة (الإنسان) فى صراعه مع الطبيعة ، والمجتمع ، والماضى ، والله نفسه ! وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر ! فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شيء ! ثم خيل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عملياً على حريته . فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التى هى قضاء على كل إرادة . وهل كان الانتحار دليلا على الحرية ، وهو الذى لا يمحو الماضى إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ؟

وإذن فكيف لا تكون (الحرية) مشكلة المشاكل ، وهى سر الوجود الإنسانى الذى هو فى صميمه تأرجح بين العدم والوجود ، وأحجبة هذا الكائن العجيب الذى لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان ، ولا هو بالإلـٰه ؟! أليست الحرية هى التى أوحت إلى الموجود البشرى بأنه (نصف إلـٰه) ؟ ولكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلا إلـٰها كاملا ، فنادى بموت الله على لسان كل من شترنر ونيتشه وسارتر ، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التى طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلـٰهى ! وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هى

مشكلة الإنسان فى صراعه مع الله ؛ بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والمجتمع ، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه !

ولكن ماذا عسى أن تكون هذه (الحرية) التى أراد الإنسان أن يجعل منها (بداية مطلقة) أو خلقاً من العدم ؟ أتكون هذه القدرة البشرية الفائقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية ، ورغبته فى استلاب الله نفسه طابع (المطلق) ؟ أم هل تكون الحرية هى مجرد صدى عقلى لذلك النزوع الوجدانى الذى يدفع بالإنسان — طفلا — إلى أن ينشد القدرة المطلقة ؛ فيبحث عن السبيل إلى امتلاك قوة الشياطين والجن والأبطال الخرافيين ؟ أم هل نقول إن الحرية هى منحة خبيثة تجود بها علينا جنية شريرة ، فتوقعنا فى الشر وتهوى بنا إلى حمأة الخطيئة ، دون أن يكون فى وسعنا يوماً أن نتنازل عن تلك المنحة اللعينة ؟! كل تلك أسئلة ليس يكفى لحلها أن نقول إن الحرية وهم من الأوهام ، أو حلم من أحلام ذلك الموجود العجيب الذى اعتاد أن يتعبد لما يخلق من أصنام ... فلنحاول إذن أن نستعمل حريتنا فى التساؤل عن معنى الحرية وليكن كتابنا هذا أول خطوة فى سبيل التحرر .

زكريا إبراهيم

مقــدمة
الطبعة الأولى

مشكلة الحرية هى بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان . حقا إن هذه المشكلة ـــ كما قال الفيلسوف الإنجليزى بين Bain ـــ هى قفل الميتافيزيقا الذى علاه الصدأ من كل جانب ، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة فى الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدها (مفتاح) المشكلات الفلسفية جميعاً . ولن يكون فى وسعنا أن نقدم فى هذا المؤلف خلاصة تاريخية وافية لسائر الحلول التى تقدم بها الباحثون على مر الزمان من أجل حل تلك المشكلة العسيرة حلا مرضيا مقنعا ، وإنما سنعمد إلى دراسة المشكلة مباشرة ، محاولين أن نقف على معناها ومضمونها وما يترتب عليها من المشاكل ، مع الإشارة هنا وهنالك إلى آراء الفلاسفة الذين عرضوا لها بالبحث كلماوجدناضرورةلذلك . ولعل من نافلة القول أن نشير فى هذه المقدمة إلى تعقد المشكلات الفلسفية وتشابكها ، فإننا نعلم جميعا أن من يتطرق لدراسة مشكلة ميتافيزيقية كائنة ما كانت لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، حتى يتسنى له أن يضع المشكلة التى هو بإزائها وضعا فلسفيا صحيحا . والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هى من أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فضلا عن صفتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة ، ولكننا نبادر فنطمئن القارىء إلى أننا سنقتصر على دراسة الحرية من الوجهة الفلسفية المحضة ، أعنى من حيث هى مشكلة ميتافيزيقية تعبر عما سماه فلاسفة الإسلام بالجبر والاختيار . ولو كان علينا أن نعرض لدراسة الحرية من حيث هى مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة ، للزم أن نبين شروط الحرية وحدودها ، وأن نبحث معنى

المسئولية وما يترتب عليها من نتائج ، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريات وما بينها من صلات ... إلخ . وهنا قد تتحول المشكلة التى نحن بصددها من مشكلة إلى مشكلات ، فلا يصبح موضوعها هو الحرية بل الحريات ، أعنى أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لكى تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة ، فى زمان معين ، وفى مكان معين .

حقا إن الباحث الفلسفى لا بد أن يعرض لدراسة المضمون الأخلاقى لمفهوم (الحرية) ، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، ولكننا لن نستطيع أن نجتزىء بهذا المضمون الأخلاقى وحده ، فإن موضوع الحرية عندنا لا يقتصر على تحديد مسئولية الإنسان ، سواء من الناحية الأخلاقية أم من الناحية القانونية ، كما أن غايته عندنا لا تقف عند تقرير شرعية التكليف أو تثبيت دعائم العقاب والثواب .

وبعبارة أخرى فإن الحرية التى سنعرض لها بالبحث ليست مجرد مفهوم أخلاقى ، بل هى حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا فى نطاق الوجود الإنسانى بأكمله . أجل إن نقطة البداية عندنا ، كما هو الحال أيضاً عند علماء الأخلاق ، هى التجربة النفسية التى فيها تشعر الذات بوجودها وحريتها ، ولكننا سنوسع أفق بحثنا ، بحيث نمتد إلى دراسة معانى الضرورة والإمكان والصدفة والقضاء والقدر والحتمية فى شتى صورها ... إلخ . وكل هذه مفهومات ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لمسائل مختلفة مثل مسألةالعلية ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الصلة بين العقل والإرادة ... إلخ .

وفضلا عن ذلك ، فإن مسألة الحرية اليوم هى من أخطر المسائل التى يعرض لدراستها العلماء أنفسهم ، إذ قد أدى تطور العلم إلى معاودة النظر فى مبدأ الحتمية **Déterminisme** مما أدى إلى قيام نزعات احتمالية فى نطاق العلم نفسه تعبر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض المفكرين المعاصرين يوحدون بين الحرية والوجود الإنسانى بصفة عامة ، أمكننا أن نفهم إلى أى حد اتسع نطاق المشكلة التى نحن بصددها ، ما دامت دراسة

الحرية قد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنسانى بأسره . وهذا لافل Lavelle يقرر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود حرية ، ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا ، وما دام وجودنا هو وجود إمكانيتنا الخاصة . وهذا هو المذهب الوجودى يؤكد أن الوجود عندنا يسبق الماهية ، فيقرر بذلك أن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا(١) .

هنا قد يعترض البعض بقوله إننا نقدم حلا للمشكلة قبل أن نشرع فى وضعها وضعاً فلسفياً صحيحاً ، ولكننا نبادر فنقول إن هذه الإشارة العابرة إلى الصلة الوثيقة بين الوجود والحرية ليست بمثابة حل نهائى للمشكلة ، بل هى نظرة مبدئية نريد بها أن ننص على ضرورة تقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية . فليست الحرية عندنا هى مجرد إشكال نظرى يثيره العقل الإنسانى الراغب فى المعرفة ، على سبيل حب الاستطلاع ، حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً ، وإنما هى مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ، من حيث إن الوجود الإنسانى إن هو إلا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل . فالحرية وحدها هى التى تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لن نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا فى صميم ذلك التساؤل نفسه . ولكن إذا كان ثمة موضع لإثارة مثل هذا التساؤل ، فذلك لأن الحرية (كما سنرى فى تضاعيف هذا البحث) ليست واقعة موضوعية . ومن جهة أخرى ، فإن الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل ، بل هى مشكلة عملية متضمنة فى صميم وجودنا ، ولهذا فإنه لمن الأهمية بمكان أن نبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل . ألسنا ننتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود ، إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع ، فتنتقل بنا من دائرة الوجود الضمنى إلى دائرة الوجود الفعلى ؟ وهذا الانتقال نفسه ، أليس من شأنه دائما أن يولد فينا الشعور بأننا نحقق بفعلنا عهداً حاسماً أمام ذواتنا وأمام الآخرين ، إن

---

(١) L. Lavelle : **"Introduction à l' Ontologie"**, P.U.F., Paris, 1947, pp. 31-36 & **"De L' Acte"**, Aubier, 1946 p. 367.

لم نقل أمام الكون نفسه ؟ — إن الوجود الإنسانى فى الحقيقة ذو طابع خاص يجعل من كل فرد منا موجوداً حراً قد قذف به وحيداً فى هذا العالم ، وسط إمكانياته الخاصة . فليس وجودى سوى قدرتى على اكتشاف إمكانياتى ، وتحقيق ذاتى ، والتعبير عن حريتى . وإذن فإن الوجود الإنسانى إنما ينحصر فى ذلك « الفعل » الذى به آخذ على عاتقى وجوداً هو وجودى الخاص ، متحملا مسئولية خاصة أمام نفسى وأمام كل موجود آخر — ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل ، بدليل أن سائر الفلاسفة المعاصرين الذين بالغوا فى تقرير حرية الإنسان (وفى مقدمتهم سارتر) قد انتهوا إلى القول بأن فلسفتهم ليست سوى فلسفة فعلية . ومعنى هذا أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود ، بل هى فلسفة فعل ؛ لأنه لا رجاء للوجود الإنسانى إلا بالعمل وفى العمل . بل ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الذى يسمح للمرء بأن يحيا (على حد تعبير سارتر) إنما هو الفعل(١) .

مشكلة الحرية إذن هى مشكلة الوجود الإنسانى بأسره ، وهى لهذا مشكلة المشاكل . فليس من عجب أن نقدمها على غيرها من مشاكل الفلسفة ، ما دام فهمنا لمعنى الحرية هو الذى سيكشف لنا عن معنى القيم ، ومعنى الفعل ، ومعنى « القلق(٢) » ومعنى الوجود الإنسانى بأسره . ولكننا لن نساير الوجوديين حتى النهاية ، فى فهمنا لمعنى تلك الحرية الوجودية ، بل سننتهى فى خاتمة

---

(١) cf.J.P. Sartre : "L'Existentialisme est un humanisme.", Paris. Nagel, 1946, pp. 62-63.

(٢) كلمة « القلق » هى التعبير الذى جرى على أقلام الكتاب لترجمة لفظ « angoisse » المشتق من الكلمة اللاتينية « angusti» ومعناها الطريق المحصور أو المكان الضيق ، وقد استعمل اللفظ اللاتينى للتعبير عن الانحصار والشدة والضيق Resserment ، ثم جاء الوجوديون المعاصرون من بعد فاستعملوه (مقتفين فى ذلك أثر الفيلسوف الدنمركى كيركجارد Kierkegaad للدلالة على ذلك الدوار النفسى الذى ينتابنا عند الفعل ، حينما نجد أنفسنا بإزاء « ممكنات » متعددة لا بد من اختيار واحد فقط من بينها .

المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شيء قد منح لنا ، بل هو تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها . فليست الحرية « واقعة » نتقبلها على الرغم منا ، أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا أن نخضع لها، بل هى « عملية روحية » تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا . وإذا كان من الحق أن الناس لا يطربون لشيء بقدر ما يطربون للقول بأنهم أحرار ، فإن من الحق أيضاً أنه ليس أشق على الناس من أن يتحرروا بالفعل(١) . ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد سقراط حتى اليوم ، لوجدنا أن الخصم الحقيقى للحرية ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية . فلو أن إرادتنا كانت مطلقة ، لما كان ثمة شيء يفعل ، ولكان يكفى أن نريد الشيء حتى يتحقق !

ولكننا نحيا فى عالم ملىء بالعوائق ، ولا بد للحرية من أن تصطدم « بالعائق » l'obstacle حتى تستحيل إلى « قيمة » Valeur . وقد يتصور البعض أن الحرية هى « منحة » قد جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها فى الحقيقة « كسب » لا بد لنا من أن نعمل على إحرازه . وحينما تضف فى أنفسنا معانى الوجود ، فإننا سرعان ما نهيب بالوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلٰهى ، لتفسير أفعالنا وتبرير مظاهر ضعفنا . ولكن عبثاً نحاول أن نقتل فى أنفسنا روح الحرية ، أو أن نلقى عن ظهورنا عبء المسئولية ، فقد كتب علينا أن نكون « أحراراً » وربما كانت حريتنا — كما يقول سارتر — هى الشيء الوحيد الذى ليس لنا « الحرية » فى أن نتخلى عنه ! أستغفر الله ، بل إن حريتنا تمتد إلى ما لا نهاية ، فتريد لنفسها الانتحار حينما يرغب المرء فى التنازل عن كل اختيار ! ولكن هيهات للموجود الحر أن يستحيل إلى جماد لا يثاب ولا يدان ! .. وقف متهم يوما أمام القاضى يدافع عن نفسه فقال : « إننى ألتمس البراءة ، فقد وقعت تحت تأثير ميول وراثية خبيثة تنتفى معها كل مسئولية ! » وهنا رد القاضى قائلا : « وأنا أيضاً ألتمس المعذرة إذا أدنتك ، فإننى لا أملك سوى أن أحكم بما لدى من قوانين » .

---

(١) cf. L. Brunschwieg : **"Le Progrès de la Conscience."**, P. 742.

وفات هذا المتهم أننا لسنا مجرد ألاعيب فى يد الظروف تحركنا كيفما شاءت ، وإنما نحن نسهم — إلى حد غير قليل — فى التأثير على ما يعمل فينا من قوى ، والتغيير مما يضغط علينا من مؤثرات خارجية ، بحيث أننا لنتحكم — نوعا ما — فى شتى العوامل الداخلية والخارجية التى تؤثر فينا . ولئن كان مثل الإنسان كمثل غيره من المخلوقات الأخرى ، من حيث إنه يخضع لمجموعة من القوى التى تحدد سلوكه ، إلا أنه المخلوق الوحيد الذى يستطيع أن يفهم تلك القوى ، وبالتالى فإنه الموجود الوحيد الذى يقوى على التدخل فى مجرى تلك العوامل ، بحيث يضاعف من تأثير قوى الخير أو الشر فى صميم وجوده . وأما القاضى الذى قال إنه لا يملك سوى إصدار حكمه وفقاً لما بين يديه من قوانين ، فقد نسى أو تناسى أنه هو الذى يفسر القانون ، وأنه هو الذى يبرر أحكامه ، فليست إدانته للمتهم مجرد نتيجة طبيعية حتمية للفعل الذى ارتكبه المجرم ، بل هى تصميم عقلى صدر عن تدبر أو فهم لملابسات القضية ، أو هى فعل حر قد حققه « موجود عاقل » يزن البواعث ويقدر الظروف ... وسيكون علينا فيما يلى أن نحاول إلقاء بعض الأضواء السريعة على مفهوم « الحرية » من خلال تلك العلاقة الديالكتيكية التى تجمع بينه وبين مفهوم « الضرورة » ...



الباب الأول

الحرية بين الإثبات والنفى

الفصل الأول

معنى الحرية

١ ـــ قد يكون مفهوم « الحرية » من أغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف فإننا نعنى بالحرية فى العادة تلك الملكة الخاصة التى تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر فى أفعاله عن إرادته هو ، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه . فالحرية بحسب معناها الاشتقاق هى عبارة عن انعدام القسر الخارجى ، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً . ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفى على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده . بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة « الحرية » تحتمل من المعانى ما لا حصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفا عاماً يصدق على سائر صور الحرية . وهذا معجم لالاند Lalande (مثلا) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة ، فينص على معناها السياسى والاجتماعى ، ثم يشير إلى معناها النفسى والخلقى ، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا ... إلخ[٢] . ولسنا نريد هنا أن نستقرىء سائر هذه المعانى (فذلك ما سنعود إليه فى أكثر من موضع من هذا البحث) ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم «الحرية» يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذى تثيره فى أذهاننا هذه الكلمة ؛ إذ قد نضع فى مقابل كلمة «الحرية» كلمات عديدة مثل كلمة «الضرورة» nécessité أو كلمة «الحتمية» Déterminisme أو كلمة «القضاء والقدر» Fatalisme أو كلمة «الطبيعة» nature ... إلخ .

---

(١) cf. A. Lalande : "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie.", 5 éd, Paris, F. U. F., 1947, Art, Liberté pp. 542-551.

ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ la Laliberté d'exécution، وحرية التصميم la liberté de décision أو ملكة الاختيار la Faculté de choisir . والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأى ضغط خارجى ، أعنى دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية . فنحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتى ، وهذا هو المعنى الذى ينسبه القانون عادة إلى كلمة « الحرية » . والحرية بهذا المعنى هى عبارة عن القدرة على المبادأة initiative ، مع انعدام كل قسر خارجى . وأما حرية التصميم فهى عبارة عن ملكة الاختيار ، أعنى القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة ، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلى كالبواعث motifs ، والمبررات ، أم ذات طابع وجدانى كالدوافع mobiles والأهواء فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجى ، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات ... إلخ . فالحرية السيكولوجية هى المقدرة على الاختيار ، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين ، أو حينما يكون فى وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل . والاختيار — كما عرفه بعض مفكرى الإسلام — هو « إرادة تقدمتها روية مع تمييز »[١] ، وأما « الفعل فهو — على حد تعبير الغزالى — « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، بينما الفاعل هو « من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد[٢] » .

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين فى الحرية ، فقد يكون فى وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كما يلى : —

---

(١) « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة السندوبى ، ١٩٢٩ ص ٣١٤ — ٣١٥ (وقد ورد فى نص السندوبى — لفظ « رؤية » بدلا من « روية » ولكننا وجدنا هذا اللفظ الأخير أقرب إلى المراد) .

(٢) « تهافت الفلاسفة » لأبى حامد الغزالى ، طبعة الأب بويج Bouyges بيروت سنة ١٩٣٧ ، ص ٩٩ .

أولا : حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء الطرفين ؛ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعا حينما نتصور أنفسنا أحراراً فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن فى وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ولمجرد أننا نريد هذا الشىء أو ذاك ، على هذا النحو أو ذاك ، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو بوسويه Bossuet الذى يقول : « إننى كلما بحثت فى ذاتىّ عن السبب الذى يدفعنى إلى العمل ، فإننى أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالى سوى حريتى ، ومن ثم فإننى أشعر بوضوح بأن حريتى إنما تنحصر فى مثل هذا الاختيار[1] . فالإرادة الحرة هنا هى عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ، لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة فى فعلها بأى شىء كائنا ما كان . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأى أيضاً فيلسوف فرنسى آخر هو رنوفييه Renouvier الذى قال إن سوابق الفعل لا تكفى لتعيينه ، إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر فى تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو لظروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعنى أن هذا الفعل غير محدد بأى شرط سابق كائنا ما كان ، أعنى أنه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية فحسب ، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما فى ذلك التصورات والعواطف والميول ... إلخ . وإذا فهمنا « الحرية » على هذا النحو ، فإن مفهوم هذه الكلمة لا بد أن يكون وثيق الصلة فى نظرنا بمفهومات أخرى مثل مفهوم « اللاتحدد » Indétermination ومفهوم « الإمكان » أو « العرضية » Contingence ... إلخ . وعندئذ لا بد أن نفهم من الفعل الإرادى أنه الفعل الذى لا يخضع لأية حتمية : إذ قد كان من الممكن ألا يحدث ، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر . وهنا تظهر فكرة « الاختيار » على اعتبار أن الحرية إن هى إلا المقدرة على فعل شىء أو الامتناع عن فعله . ومثل هذا التصور لا بد أن يقودنا إلى فكرة « عدم الاكتراث » indifférence أو « استواء الطرفين » بمعنى أنه ليس فى الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الآخر . فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من

---

(١) Bossuet : "Traité du Libre Arbitre.", Chap. II.

دون أدنى باعث ، إذ فى هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتى (autonomie) وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذى فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجىء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل . فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقا حينما نعرف ما نريد ، ولماذا نريده ؛ أعنى حينما نعمل وفقاً لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتتقبلها إرادتنا . فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (l'acte dèlibéré) . وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم « الحرية الأخلاقية » ، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كانت بالاستقلال الخلقى ، وهو تلك الحالة التى يتصف بها الفاعل الأخلاقى حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

ثالثاً : حرية الحكيم « liberté du sage » أو حرية الكمال perfection ؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معيارى مثالى يجعله أكثر سمواً وشرفا . وحرية الكمال هى الصفة التى تميز ذلك الحكيم الذى استطاع أن يتحرر من كل شر ، ومن كل كراهية ، ومن كل رغبة ، أعنى حرية الفيلسوف الذى قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل . ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحدد أو اللاتعين indétermination بل هو يفترض استحالة فعل الشر . ومن هنا فقد استطاع ليبنتس أن يقول : « إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ؛ وأما الموجودات المخلوقة فهى ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء[١] .

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية ، مثل الرواقيين ، واسبينوزا ، وليبنتس ، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية أو الحتمية .

---

(١) Leibniz : "Nouveaux Essais sur l'entendement humain." liv. 11., ch, XVI.

رابعا : العلية السيكولوجية أو النفسية « Causalité psychique » ؛ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة élanحيوية معينة ، واستمرار نفسي معين ، وقدرة خالقة يتصف بها الشعور . وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا ، منبعثا من أعمق أعماق ذاتنا . ولهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأي (مثل برجسون وفوييه Fouilée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية . فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر في تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى اكتراث ، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل عن « ذاتنا العميقة » (على حد تعبير برجسون) وهنا تكون الحرية بمثابة « تلقائية روحية » (لا بيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع . وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون في الحرية إلى أي حد يمكننا قبول هذه النظرية التي تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا . وحسبنا أن نقرر أن الحرية التي يدعو إليها أنصار هذا الرأي هي بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفني وصاحبه(١) .

٢ — يمكننا الآن أن نتساءل عما إذا كان في استطاعتنا أن نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية ، ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلي ، بحيث يصح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجي نلاحظه ونحكم عليه ؟! نعم إن الحرية واقعة Fait (كما يقول برجسون) ، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء ، ولكن الإنسان كثيرا ما يحاول أن يقبض عليها « في حالة تلبس » (إن صح هذا التعبير) ، ولهذا نراه يسعى جاهدا في سبيل أن يلمسها كما يلمس أي موضوع محدد أو أي شيء خارجي ، محاولا في الوقت نفسه أن يثبت وجودها كأنما هي مجرد نظرية هندسية ، أو آملا على الأقل أن يبرهن بالدليل على أن ثمة حرية في العالم ، ولكن عبثا يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية ، فما الحرية بشيء يمكن تحديد

---

(١) cf. H. Bergson : "Essai sur les données immédiates de la conscience.", p. 132.

وجوده ، بل هى فى الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان ، فهى ليست « موضوعا » يعاين بل هى حياة تعانى . وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة ، فإن كلا منهما واقعة بينة بذاتها ، وليس فى وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيرا منطقيا معقولا ، حقا لقد حاول زينون الإيلى أن يبرهن على بطلان الحركة ، منكرا بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها ، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته ، لا بالبرهان العقلى ، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها ، فأثبت بذلك أنه ليس على الواقعة أن تخضع للبرهان ، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع .

وقد يكون برجسون محقا فى قوله بأن كل تعريف للحرية لا بد أن ينتهى إلى تقوية حجة أنصار الجبرية ؛ ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فإننا لا بد أن ننتهى إلى إنكار وجودها ، وهذا هو السبب فى أن « الحرية » كثيرا ما تصبح « قضية خاسرة » حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون فى نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التى توصل إليها خصوم الحرية(١) ! والواقع أن ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة هى مما لا سبيل إلى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا ، وما يقبل التحديد لا بد أن يكون شيئا أو موضوعا ، لا حركة أو تقدما « **progrés** » ، كما أن ما يقبل القسمة لا بد أن يكون امتدادا أو مكانا ، لا دواما وزمانا . فنحن إذن لا نستطيع أن ننكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا ، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا فى عالم الأشياء ! ولكن لماذا يعجز العقل عن إدراك كنه الحرية ؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية ؟ هنا يقول أنصار هذا الرأى إن العقل قد جعل

---

(١) H. Bergson : "**Essai sur les donnée immédiates de la conscience.** ", p. 167 (cf. J Wahl "**Traité de Métaphysique**", Payot, Paris, 1953, p. 531.).

لقياس كل ما هو « ضرورى » ، ولهذا فقد اصطدم معارضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة ألا وهى : « أن الفعل الحر غير معقول ، ومن ثم فهو غير ممكن ، وإذن فإنه غير موجود ! » وحجتهم فى هذا القول أن الحرية تنطوى على تناقض واضح مع « مبدأ السبب الكافى » كما يظهر من قياس الإحراج التالى : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف ، أو لا يكون له مثل هذا السبب ، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالى لم يكن حرا ، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا ، وبالتالى لم يكن فعلا حرا ، ما دامت الحرية هى خاصية الإرادة ، والإرادة هى العمل وفقا لأسباب أو مبررات **raisons** ، ولكن ربما كان فى استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد ألف أن يقوم باستخلاص النتائج ، ولهذا فإنه عاجز عن فهم « الحرية » التى هى فى جوهرها قدرة مستمرة على « المبادأة » أو الابتداء(١) .

بيد أننا لسنا فى حاجة إلى فهم « مضمون » الحرية من أجل الشعور بها ، فإن فكرة الحرية شىء ، والشعور بالحرية شىء آخر ، وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مين دى بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التى يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهى الشعور بالجهد **le sentiment de l'effort** وماذا عسى أن تكون الحرية فى الحقيقة إن لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلاسفة العقليين ليتطلبون أدلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (فى نظر دى بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتى نفسه . والواقع أن الفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب مين دى بيران بأكمله هى أن الحقيقة الأولى ليست شيئا آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة ، فما يكوّن جوهر الوجود الإنسانى إنما هو الإرادة ، ما دام الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذى يخلق فينا ما يمكن تسميته بالجهد المركب للأنا « **l'effort constitutif du moi** » . وإذا كان الإنسان يدرك ذاته ،

---

(١) **O. Le Marié " Essai sur la Personne "**, Paris, Alcan, 1936, pp. 106 - 107.

فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوة ، وإرادة ، وجهدا ، وفعلا ، وحرية ، وتبعا لذلك فإن الواقعة الأولية عند دى بيران ليست هى « الفكرة » بالمعنى الذى قصد إليه ديكارت ، بل هى« الجهد » الذى يقوم عليه إدراك الذات لنفسها ، من حيث هى قوة حرة ، تعمل وتشرع فى الحركة بإرادتها الخاصة ، ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسى باعتبارى علة حرة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل » . وفى موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول : « إذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول — تصويبا لهذه المقالة — مستندين فى الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التى لا ترد : « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل فى ذاتى ، فأنا إذن أدرك نفسى كعلة ، وبالتالى فأنا إذن موجود ، أو أنا كائن باعتبارى علة أو قوة »(١) .

نعم إن « الانفعال » **passivité** موجود لدى الإنسان إلى جوار « الفعل » **activité** ، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعورا أوليا مباشرا ، بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحيانا عند الفعل ، وكما أننا ما كنا لنفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة عن النور ، فكذلك نحن ما كنا لندرك حقا أننا منفعلون فى كثير من الأحيان ، لو لم نكن نشعر أحيانا على الأقل بأننا فاعلون(٢) » . ويذهب مين دى بيران إلى أن التجربة السيكولوجية التى فيها يشعر المرء بقدرته على التأثير فى جسمه ، والتحكم فى أهوائه وانفعالاته ، هى بمثابة التجربة الأساسية التى فيها ندرك حريتنا ، ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية

---

(١) زكريا إبراهيم : « مين دى بيران » مقال نشر بمجلة « الرسالة » العدد ٦٤٦ (١٩ نوفمبر سنة ١٩٤٥) ص ١٢٦٧ — ١٢٦٨ .

(٢) cf. Maine de Biran : **"Essai sur les Fondement de la Psychologie"**, 1812. éd. Tisserand, O. U. F. pp. 249 ' 259.

الصحيحة إنما تبدأحيث تنتهى الحياة الحيوانية ، أى حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنة التى فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة ، ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إلا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التى فيها يغلب الانفعال على الفعل، ومن ينكر حريته إنما ينكر فى الحقيقة إنسانيته ، إن لم نقل وجوده نفسه[١] . والخلاصة أن مين دى بيران يجعل من الحرية أساسا للشعور بالذات أو الإنية ، وإن كنا نراه يخلط بين الحرية وبين فكرة الحرية ، فيجعل الحدس الموجود لدينا عن الحرية مكافئا لمفهوم الحرية ، كأن ليس ثمة أدنى فارق بين شعورنا الوجدانى بالحرية وبين المضمون العقلى (أو التصور) الذى ننسبه فى العادة إلى الحرية[٢] .

ولكن مهما يكن من شىء ، فإن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين ، وفى مقدمتهم يسبرز **Jaspers** ، ولافل ، وجبريل مارسل **Gabriel Marcel** يميلون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون « موضوعا » . أما عند يسبرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق النظام العقلى الموضوعى ، وهذا هو السبب فى فشل معظم نظريات الفلاسفة عن الحرية . حقا إننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية التالية : « أجبر أم اختيار ؟ » ، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفى فى نطاق الموضوعية الصرفة ، لأنه ليس للحرية مكان فى عالم الموضوعات . وإذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويثبتوا وجود الحرية (أو عدم وجودها) ، فإن من واجبنا ، على العكس من ذلك ، أن نرفض منذ البداية كل نظرية

---

(١) ارجع إلى مقالنا السابق الذكر .Ibid . pp. 249 - 264

(٢) cf. A. Cuvillier " Maruel de Philosophie" , tome 1. Psychologie -, Paris, 1935 p. 634.

يلاحظ هنا أن أنصار الحتمية لا يجدون فى الشعور بالحرية علامة على وجود حرية حقيقية ، بل هم يرون فيه مجرد ظاهرة سيكولوجية لا تخرج عن « شبكة » الظواهر الأخرى . بيد أن محاولة مين دى بيران فى الحقيقة إن هى إلا طريقة منهجية،يراد بها اكتشاف « واقعة » الحرية فى باطن الشعور نفسه ، بحيث يكون من الممكن اعتبار الشعور بالحرية بمثابة تجربة للحرية .

موضوعية للحرية، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكونى **Cosmologique** لإثبات الحرية) كما نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجى لإثبات الحرية) .

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك الدرس الهام الذى تعلمناه من كانت وهو أنه لا سبيل إلى البحث عن الحرية فى نطاق الظواهر[١] . فهل يكون معنى هذا أن نتخلى عن بحث مشكلة الحرية بحثاً ميتافيزيقياً ؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية ، والشك فى الحرية ، والإيقان بالحرية ، هى مما يدخل فى صميم وجود الحرية . وذلك لأننى حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هى أولا وأخيرا مشكلة فى تلك الذات الإنسانية التى تريد أن يكون ثمة حرية . فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها ، ولذا فهى تضع نفسها موضع السؤال ، متسائلة عن إمكانية حريتها . أما هذا التساؤل فليس مبعثه مجرد حب الاستطلاع ، كما هو الحال مثلا حينما نريد أن نعرف ما إذا كان فى المريخ سكان أم لا ، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات ، وموضوعه الذات ؛ والذات تريد باستمرار أن تبدد ظلمات وجودها أو أن تكشف عن معنى وجودها . فالحرية إذن ليست (فى نظر يسبرز) مجرد « مفهوم أولى » من مفهومات الفلسفة ، بل هى العلامة الأولى لإشراق وجودنا . وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية ، بل « الكشف عن الذات » . فالسؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية ، أعنى تلك الإرادة التى تبغى أن تكون حرة . أما الشك فى وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر وشكه فى ذاته ، مما يجعله يلتمس يقيناً خارجياً أو ضماناً موضوعياً لحريته ؛ وهذا هو الأصل فى سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية . والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة فى كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته ، أعنى أنه فى

---

(١) **P. Ricoeur : "Gabriel Marcel et Karl Jaspers", Editions du Temps Présent, paris, 1947, pp. 235-236.**

خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية . فأنا لست حراً بالطبيعة أو على الرغم مني ، بل أنا حر فقط فى اللحظة التى أدرك فيها أنه من الممكن ألا أكون حراً أو أن أفقد ذاتى ، أى فى اللحظة التى أواجه فيها بشعور واضح تام هذا الخطر المميت الذى يتهددنا باستمرار ، خطر الجبرية الصارمة .

إن الإنسان ليحيا إبان الطفولة حياة آمنة سياجها الوالدون ، والتقاليد ، والله ، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال . ولكن سرعان ماتنبت فى ذهنه فكرة المسئولية ، حينما يتمزق من حوله ذلك المعطف الوقائى الذى كان يغطيه ، فيجد نفسه وحيداً قد خُلِّىَ بينه وبين نفسه ، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة ، وينظر إلى ما حوله فإذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب . بيد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء فى حقيقة الحرية أو أن يوهم نفسه بأن المسئولية ليست سوى مجرد وهم كاذب ؛ ولكن إمكانية عدم وجود الحرية ، بدلا من أن تهبه الطمأنينة المطلوبة والسلام المنشود ، كثيرا ما تزيد من هوله ورعبه ، بل كثيراً ما تهزُّ أركان وجوده . ولذا نراه يعمد إلى البحث عن برهان أو دليل ، محاولا أن يجد سنداً عقلياً يمكن أن يطمئن إليه . ولكن فشل كل دليل عقلى سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحد عن الحرية ، وهو اليقين الذى لا يستند إلى أى عيان عقلى ، بل إلى الفعل نفسه . وهذا ما يعبر عنه يسبرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوى هو نفسه على فاعلية تتحقق فى نطاقها الحرية . فالحرية لا توجد إلا حيث أوجد أنا نفسى ، ووجودى الأصلى شىء لا يمكن أن يرق إليه أى دليل سيكولوجى . ومعنى هذا أن يسبرز يقرر وجود هوية (**identité**) بين الوجود والحرية ، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية ، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لبرهان عقلى . وسنرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند يسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية باعتبار أن وجودى إنما هو اختيارى لذاتى(١) .

---

(١) cf. K. Jaspers : "**Philosophie**", vol,, II., Springer, Berlin, 1932, pp. 187-191.

(cf. également. M Dufrenne & P. Ricoeur : "**Karl Jaspers et la Philosophie de l' Existence**", Seuil, Paris - 1947, pp. 141 - 152.)

أما عند الفيلسوف الفرنسي لافل ، فإن الحرية ليست ظاهرة ، ولا واقعة ، ولا خاصية ، ولا كيفية . حقاً إننا كثيراً ما نتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان ، وهى بالتالى ليست جزءا من طبيعتنا أو شيئا يدخل فى تركيبنا ، إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع ، ولكن الحرية ليست موضوعاً ، وهى لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التى تبذل من أجل معرفتها . والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد متحقق من ذى قبل ، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود ، لكى تتبين العلة التى يستند إليها أو يتوقف عليها . ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هى دائماً بداية أولى **un premier commencement.** ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط ، وهذا هو السبب فى أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو ، لا بد أن ينتهى به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها : ذلك لأن كل من التمس البرهنة ، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ، ولا تحدد ، ولا يمكن اعتبارها جزءا من الطبيعة الإنسانية ، فعن أى سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها ؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع فى استعمالها ، بل فى خلقها . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذى به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذى تتحقق بمقتضاه ؛ وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية ، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شىء واحد .

فالحرية إذن ليست حالة **un état** ، بل هى « فعل » **acte** ؛ وهى لهذا تصاحب دائما كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هى وجودنا بأسره ، من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا ، أو من حيث إنه مجموع القوى التى نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة ، وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسئولية التى نستشعرها بإزاء ذواتنا ، إذ بمجرد ما يهن

نشاطنا أو يضعف انتباهنا فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا ، وبمجرد ما يكف المرء عن مطالبة حريته بالوسائط اللازمة لتحرره ، فسرعان ما تصبح حريته هي نفسها أداة أسر وعبودية . والواقع أن الإنسان يشعر أحياناً بأنه حرّ ، وأحياناً أخرى بأنه أسير ، وفى كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدر ما يستحق(١) .

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل فى الحرية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى رأيه فى استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية، نظراً لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذى يريد أن يعرفه ، فى حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس وجودها . فالحرية إذن ليست شيئاً باطناً فينا ، بل هى عين وجودنا ، وهى التى تسمح لنا بأن نخلق ذواتنا ، فنحقق بذلك مصيرنا(٢) .

ولكن لافل يقرر فى موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس مجرد قدرة على الوجود « **un pouvoir** » ، أى مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية . فلا سبيل إلى تعريف وجودنا إلا بالحرية ، لأن الحرية هى التى تحدد وجودى وتحدد إمكانياتى . وهكذا ينتهى لافل إلى الخلط بين الحرية ولا نهائية الإمكانيات فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات(٣) . وسنرى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هى الإمكانية اللانهائية .

أما جبريل مارسل **Cabriel Marcel** فإنه متفق مع يسبرز ولافل (بل ومع سارتر أيضا) فى أن حريتنا هى عين وجودنا ، وهو يقول إنه إذا كانت حريتنا كثيراً ما تبدو لنا شيئاً منيعاً بعيد المنال ، فذلك لأنها ليست شيئاً آخر سوى

---

(١) L. Lavelle : "**Les Puissances du Moi**", Flammarion, Paris, 1948, pp. 139-141.

(٢) L. Lavelle : "**De l'Acte**", Aubier, pp. 190-191.

(٣) L. Lavelle : "Introduction à L'Ontologie", P. 35 & "**Traité des Valeurs**", P.U.F., vol, I., 1951, p. 420.

وجودنا نفسه ، أو هى على حد تعبيره ، « روح روحنا[١] » . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شيء نملكه **un avoir** . حقا إن مارسل يقرر فى مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذى به أتعقل الحرية هو بعينه الفعل الذى به تتكوّن الحرية ، مما يدل على الصلة الوثيقة فى نظره بين العقل والحرية[٢] ، ولكنه يعود فيقرر فى مؤلفه الأخير عن « سر الوجود » إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شيء ألاحظه وأتأمله ، بل هى شيء أفصل فيه وحدى وأقرر وجوده بذاتى ، فليس فى وسعى أن أصف الحرية كما أصف موضوعا خارجيا ، بل إن تقريرى لحريتى مرتبط كل الارتباط بشعورى بذاتى ، وقولى « إننى حر » إنما يكافىء فى النهاية قولى : « إننى موجود »[٣] . وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات ، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعوراً حقيقياً إلا حينما نقف على ما يتطلبه منا الآخرون[٤] .

فهناك التزامات علينا أن نقبلها أو أن نرفضها ، وهذه الالتزامات هى التى تشعرنا بأن علينا أن نفصل فى بعض الأمور ، بل فى وجودنا ذاته ، مما يترتب عليه شعورنا بالمسئولية . وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسئولية بالنسبة إليه ، فسيجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أى شيء من الآخرين . وفضلا عن ذلك ، فإن مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية ، لأنه يرى أن أفدح خطأً يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون فى الحرية ، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذى يضعونه بين الحرية والجبرية ، فى حين

---

(١) نص عبارته بالفرنسية: " la librté est en quelque sorte l'ime de notre âme " (Gabriel Marcel) : "**De Refus à l'Invocation** ". 1940, p. 73.

(٢) Gabriel Marcel : "**Journal Métaphysique**", Gsllimard, 1927, p. 115.

(٣) G. Marcel : " **Le Mystère de l' Etre** ", vol 2 Aubier 1951, p. 115.

(٤) K. Jaspers : "**Initiation à la Fhilosophie** ", pp. 91 - 92 (cité par G. Marcel : Ibid, p. 14).

أن الحرية تندمج تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية ، والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية من وجهة نظر المبدأ الحتمى فلن يكون لها أدنى معنى عندنا ، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحث عن علاقة « علة ومعلول » بين النغمات المتعاقبة التى يأتلف منها لحن من الألحان(١) .

٢ — رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية ، واستحالة فهمها فهماً عقلياً مجرداً ، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع -، كما قال لدانتك **Le Dantec** (مثلا) (٢) ؟. أم هل ننسب للحرية طابعا سلبيا محضا فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إدماجها فى أية صورة من صور الوجود المعروفة ؟ إذا سلمنا بهذا الرأى الأخير فسنقول مع شوبنهور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة ، أعنى انعدام كل رابطة بين المبدأ ونتيجته ، وفقا لقانون السبب الكافى ؛ وبالتالى فإن مفهوم « الحرية » سيكون ذا طابع سلبى محض ، ولكن أليس فى هذا إنكار لمعنى الحرية ، كما يظهر من نظرية شوبنهور نفسه ؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعا فى عالم الأشياء ، فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطرا إلى البحث عنها فى نطاق السلب أو النفى **négation** ، فيعرفها تارة بأنها انعدام العلة ، وتارة أخرى بأنها ثغرة فى الحتمية الشاملة ... إلخ . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة فى الطبيعة ، أو مجرد « عدم » فى نطاق الوجود العام ، أو مجرد تصدع صغير فى حائط الحتمية الكونية ، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرين ؟ .

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية ، فإننا سنعرض فيما بعد لدراسة النزعة اللاحتمية الجديدة ، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية ؛ ولكننا الآن بمعرض البحث عن الأصل فى فكرة الحرية والأساس الذى يستند إليه شعورنا بالحرية . وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعوراً

---

(١) G. Marcel : “ **Le Mystère de l’Etre** ” ,vol. 2. pp. 114 - 115.

(٢) cf. le Dantec : “ **Le Conftit** ” P. 188 .

مباشراً بحرية إرادتنا ، فالحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، ما دام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى على الحرية : « حاول أن تثبت حرية الإنسان (كما تقول مدام ستاتل) فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ، ولكن ضع يدك على قلبك ، فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك فى وجودها »[١] .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا فى قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، لا إلى التجربة ذاتها . أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار ؛ إذ حتى المفكرون الذين ينادون — نظرياً — بالجبريَّة المطلقة يتصرفون فى حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء .

ولكن ما هو الأصل فى هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولماذا يعتقد المرء أن فى وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل ، أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوهم خداع ، كما زعم بعض الفلاسفة مثل اسبينوزا ، وبيل **Bayle** ، وهوبز ، ولدانتك ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أى فعل من الأفعال نشعر فى قرارة نفوسنا بأن التصميم الذى ستتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيكولوجى هو دليلنا الأول على وجود الحرية ، حقاً إننا كثيراً ما نحاول أن نتهرب من أفعالنا ، خصوصاً حينما نكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين ، فنتعلل بأننا لم نكن منتبهين ، أو ندعى أننا قد وقعنا تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غلابة ، وهذا معناه أن قوة مستقلة عن إرادتنا هى التى تسببت فى فعلنا ، وعليها وحدها تقع مسئولية ذلك الفعل ، ولكننا فى العادة نتقبل مديح الناس وإطراءهم حينما ينسبون إلينا الفضل فيما حققنا من أعمال ، دون أن ننسب هذا الفضل إلى قوى غريبة عنا ، بل دون أن يخطر على بالنا أن نرجعه إلى عوامل خارجية وقعنا تحت تأثيرها ، عند الفعل .

وأما فيما يتعلق بالآخرين فإننا قد اعتدنا فى معظم الحالات أن ننسب إليهم أفعالهم — بما فيها من خير وشر — ومن ثم فإننا نمتدحهم أو نذمهم ، ونثيبهم أو نعاقبهم ، دون أن يخطر على بالنا أنهم قد يكونون مجرد ألاعيب فى أيدى قوى غريبة غاشمة !

---

(١) Mme de Steal : " De l' Allemagne ", t. lll. p. 57.

بيد أن ستيوارت مل يعترض على هذا الدليل فيقول : إننا لا يمكن أن نشعر إلا بالظواهر الواقعية ، ولكن الفعل الحر لا ينطوى إلا على فعل واحد حقيقى ، وهو الطرف الذى اخترناه بالفعل ، فالطرف الآخر إذن لم يكن سوى شيء ممكن .

ولكن ردنا على هذا الاعتراض أن القدرة على الاختيار هى نفسها ليست مجرد إمكانية ، بل هى شيء واقعى حقيقى . وهنا يعود أنصار الجبرية إلى الاعتراض فيقولون إنه إذا وجدت فعلا تلك القدرة على الاختيار ، فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن ليس فى وسعنا أن نزعم بأننا نمتلك فعلا مثل هذه القدرة : ذلك لأننا لا يمكن أن نعرف أية قوة من القوى إلا عند الفعل . فنحن لا نستطيع أن نشعر بقدرتنا على الاختيار إلا عند الاختيار بالفعل . فإذا ما افترضنا الآن أنه بعد لحظة تدبر وترو ، ترددنا فيها بين اختيار (أ) أو (ب) ، ثم انتهينا فعلا إلى اختيار (أ) ، قد كان فى وسعنا حقا أن نختار (ب) ، فإننا فى هذه الحالة نفترض شيئاً لا أساس له ولا دليل عليه .

ولكن فى وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن التروى أو التدبر « déliberation » ينطوى دائماً على محاولات تصميم مختلفة ، أعنى أن الإرادة تشعر بما يوجد أمامها من اتجاهات متنوعة ، وترددها معناه أنها تشعر ليس فقط بقدرتها على التحرك فى هذا الاتجاه أو ذاك ، بل بما تتخذه من تصميمات متعاقبة فى اتجاهات مختلفة[١] ، ولكن قد يعترض البعض بأن شعورنا المزعوم بحريتنا ليس سوى مجرد جهل بالبواعث التى تدفعنا إلى العمل . وهنا يقول اسبينوزا : « إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً . ولكن ما منشأ هذا الظن ؟ إن مرجعه أنَّ الناس يشعرون بأفعالهم ، وإن كانوا يجهلون العلل التى تدفعهم إلى العمل » ، ولكن هل الجهل بالعلل والشعور بالحرية أمران متلازمان دائماً أبداً ؟ إننى حينما أمشى دائماً مبتدئاً بالرجل اليمنى — لا اليسرى — دون أن أعرف لذلك سببا ، فإننى لا أنسب إلى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى لا أشعر بمسئوليتى عن هذا الفعل .

حقاً إن التلقائية كثيراً ما تختلط علينا بالحرية ، ولكن الجهل بالبواعث ليس

---

(١) P. Foulquié : " **Précis de Philosophie** " t. I., Paris, 1946 pp. 300 - 301.

هو الأصل فى شعورنا بأننا أحرار ، بل إن الإنسان إنما يعتقد فى نفسه أنه حينما يكون لديه شعور واضح ببواعث أفعاله ، فأنا لا أعتقد فى نفسى أننى حر حينما أعمل بدون أدنى باعث ، ودون علم بالأسباب التى تحفزنى إلى العمل ، بل الصحيح أننى أشعر بأننى أتصرف فعلا بحرية حينما يكون سلوكى مصحوباً ببواعث معروفة ، وإذن فإن اسبينوزا لم يدحض سوى حرية الصدفة « **liberté de hasard** » أعنى تلك الحرية التى تنحصر فى العمل بدون أدنى باعث . ولكن المشكلة الحقيقية إنما تنحصر فى معرفة ما إذا كان من الممكن (أم لا) أن أعمل وفقاً لبواعث وأسباب معقولة ، مع شعورى فى الوقت نفسه بأننى علة فعلى[١] . وسنرى فيما بعد أن الفعل الإرادى ليس هوى تعسفيا ، أو واقعة مفتعلة قوامها الصدفة المحضة ، بل كلما كان الفعل مسبباً ومشعوراً به ، كان طابعه الإرادى أقوى وأظهر .

ولكن خصوم الحرية لا يعدمون حجة أخرى للرد على هذا الاعتراض ، وهم لذلك يبادرون إلى القول بأن منظر السكيرين والانفعاليِّين والعاشقين هو وحده كفيل بأن يثبت لنا أن الإنسان عبد لقوى غريبة تسيطر عليه وتتحكم فيه ، بيد أنه من الواجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء حالات مرضية لا يصح أن تتخذ معياراً للحكم على الحالات السوية ، وآية ذلك أن الرجل الغضوب نفسه حينما يعود إلى امتلاك زمام نفسه بعد ثورة غضب حادة ، فإنه لا بد أن يتحقق من أنه لم يكن مالكا لشعوره ، وبالتالى فإنه يستطيع أن يقارن بين حالاته المتعددة ، محددا تلك الحالات التى كان فيها حرا حقا . وفضلا عن ذلك فإن الحرية ليست ممكنة إلا لأننا نشعر بأن البواعث التى تحفزنا إلى الفعل ليست قوى ملزمة لا بد أن يترتب عليها الفعل بالضرورة ، وإنما هى قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلغة القيم **Valeurs** لا بلغة العلل **Causes** ، فالباعث ليس علة منطقية تستتبعها بالضرورة نتائج محتومة ، وفقا لتعريف هندسى محكم ، بل هو قوة مؤثرة قوامها الجاذبية لا الإلزام ، وماهيتها القيمة المرغوبة لا الفكرة المجردة أو المعرفة النظرية[٢]

---

(١) cf. A. Foulliée : " **Histoire de la Philosophie** ", Paris Delagrave, 1916, p. 292.

(٢) O. Lemarié : " **Essai sur la Personne** ", pp. 107 - 108.

٤ — رأينا حتى الآن أن الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجى ، أعنى شعورنا بأن الأفعال التى نحققها متوقفة علينا ، وأن سلوكنا بأكمله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجى لا ينفصل عن الشعور الخلقى (أو الضمير) ، أعنى شعورنا بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من زيادة ونقص فى قيمتنا الخلقية . والواقع أن الشعور الخلقى إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن نتحمل مسئولية أخلاقية بإزاء ذواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقياً إلا إذا كانت أفعالنا متوقفة علينا ، وهذا معناه أننا أحرار فعلا . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقى (كما يقول كانت) هو الدليل الأوحد على وجود الحرية .

وهنا يحق لنا أن نتوقف قليلا عند نظرية كانت فى الحرية ، لكى نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر المتناقضات **Antinomics** الكنتية أهمية وخطورة ، ونعنى به ذلك التناقض الموجود بين الحرية والحتمية . إننا هنا بإزاء شكل قد لا يكون من السهل حله ، ولكن كانت يحاول أن يحله بالرجوع إلى تفرقته المشهورة بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، وبين « الحقائق » التى هى خارجة على الزمان والمكان . فالحياة الإنسانية — فى نظر كانت — مزدوجة : لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية ، وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، ومتسلسلة وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة ، ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أى عن « ذاتنا » الحقيقية ، وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ، ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث إنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحراراً على الإطلاق ؟ هنا يجيب كانت بقوله : إنه لا ينبغى أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغى أن نفهم أنه لا يكفى من

أجل تفسير حياة أى إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التى تأتلف منها حياة محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر ، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفسر الكل ، أعنى حياة ذلك الإنسان فى مجموعها ، والطابع الخلقى الذى تعبر عنه سلسلة أفعاله المرئية فى الزمان . وليس من شك فى أننا حينما نكون بصدد تفسير كهذا ، فإننا لا نستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة ، لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة ، بل بصدد حقائق معقولة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقرر أننا أحرار فى طابعنا الخلقى ، حسنا كان أم رديئا ، ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان. بل قد تكون ذاتنا الحقيقية ، أعنى تلك الذات المعقولة اللامرئية ، وهى التى تريد أن تكون خيِّرة أو شريرة بفعل لا زمانى ، ثم تجىء حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئى عن ذلك الاختيار الأصلى الذى حققته الذات فى نطاق عال على الزمان . وهكذا يقرر « كانت » أننا أحرار ومجبرون معاً : فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان . ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التى تتحقق فى الزمان . ولكن الضرورة التى تسود فى نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن « الذات » المعقولة ليست حرة .

بيد أننا نعود فنتساءل : كيف نعرف أن تلك الحرية التى ينسبها كانت إلى ذاتنا المعقولة موجودة حقا ؟ هنا يجيب كانت فيقول : إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكولوجية ، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقى . أما التجربة السيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة ، ولهذا فإن المرء حينما يعود إلى ذاته مستنبطاً ، فإنه يجد دائماً بواعث ودوافع قد تسببت فى تحقيق فعله الحاضر . وأما إذا أردنا ، من جهة أخرى ، أن نثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبين تهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت فى أقيسة ، وبالتالى إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشىء آخر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق ؟ هنا يهيب كانت بالأخلاق ، لأن الأخلاق هى وحدها التى تستطيع أن تحل هذا الإشكال ، خصوصاً بعد أن فشل كل

من المنهج المنطقى والمنهج السيكولوجى فى إيجاد حل له . والواقع أن لدينا جميعاً شعوراً بالواجب Devoir ؛ والواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون(١) ، ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ،أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلة فقط ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون . ولكننا نتصور فعلا ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك . ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثاً سيئا قد وقع بقولهم مثلا إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة فى حدوثه ، أو بقولهم إن شيئا ما بعينه كان لا بد أن يفضى حتما إلى وقوع هذا الحدث السيىء ، وليكن مثلا كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث ، بل هى لا يجب مطلقا أن تكون .

وهكذا نرى أن « كنت » قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا فى مجال أخلاق قوامه فكرة « الواجب » . أجل ، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هى حياتنا الحقيقية ، إذ أن « ذاتنا » الحقيقية إنما تتمثل فى حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينياً مباشراً مطلقاً ، إنما هو الواجب ، والواجب — فى نظر كنت — يتصف بأنه صورى محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأى شيء آخر(٢) . إن كل ما عدا الواجب قد يعرضه الشك وقد يحتمل النقاش لأنه « شرطى » Hypothétique « وأما الواجب فهو وحده الذى يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذى لا يقبل جدالا ولا نقاشاً . إن الشر لا ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما إذا كان موجوداً بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد ، أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد فى المستقبل ، تلك هى صرخة العقل ،

---

(١) I. Kant : " Fondement de la Métaphysique des Moeurs. " trad franç. (Barni), p. 100.

(١) I. Kant : " Critique de la Raison Pratique. " trad franç. par. Picavet. Alcan , pp. 51 – 52.

والعقل هو فى الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن جوهر ذاتنا المتعالية .

والآن ما هى نتيجة ذلك الواجب المطلق الذى يمليه العقل ؟ يقول « كنت » إن نتيجة الواجب هى القدرة أو الاستطاعة « Le pouvoir » : « إنك لتستطيع ، لأنك ملزم » : « Du Kannst, denn du sollst » ، إن الشر لا يجب أن يكون ، فمن الممكن إذن ألا يكون ؛ كان ينبغى ألا أكذب ؛ إذن فقد كان من الممكن ألا أكذب . حقاً لقد كان لدىَّ هذا الباعث أو ذاك ، أو هذا الدافع أو ذاك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهى بتلك الكذبة ، ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزمنى . وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغى ألا أكذب ، وكذبى وليد حرية معينة ، حرية ليست خاضعة للزمان ، ولكنها حقيقية واقعية . وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية ، فإنه لا بد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حراً يفسر به ما عليه من التزامات خلقية ، ولكن الحرية التى يتحدث عنها « كانت » هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هى حرية « متعالية » تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا ، فى استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية ، والواقع أن طابع ال... اللامشروط « Inconditionné » يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذى ... هذا الواجب ، وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنة فى الإنسان ، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية فى سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتند من ناحية أخرى عن الزمان من حيث إنها تعبر عن اختيار أصلى لا زمانى ، طابعه معقول ، فتخلع على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولاً[1] ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقى يفترض لدى الإنسان . حرية أصلية هى الشرط المطلق الذى بدونه لن يكون للشعور الأخلاقى أى وجود . وهكذا نرى أن « كانت » ينتهى إلى القول بأن الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التى بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو فى حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

ولكن إلى أى حد استطاع كانت أن يفسر لنا معنى الحرية ؟ وماذا عسى أن تكون

---

(١) R. Le Senne : " Traité de Morale Générale ". P. U. F., 3e éd., 1949, p. 251.

قيمة تلك « الحرية المتعالية » التى لا يملكها الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج فى عالم الشيء فى ذاته ؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لا معقولة « inintelligible » لمجرد أن كانت يجعلها خارجة عن الزمان وكائنة فى عالم أبدى هو عالم المعقولات ؟ وهذه المعقولات نفسها « nouménes » ما جدواها ، ولماذا يحرص كانت على استبقائها وهو الذى ثار على جواهر « substances » الفلاسفة القدماء ؟ بل حتى الواجب نفسه ، ألسنا نرىأن كانت يضفى عليه طابعاً صوفياًفيجعل منه قانونًا مطلقاً ، بدلا من أن ينسب إليه مجرد طابع إقناعى « persuasif » ؟ الواقع أن كل فلسفة « كانت » الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعالى أو المفارقة « transcendance » وهذا هو السبب فى أن الحرية التى يصفها لنا ليست حرية مثالية موهومة ، وفضلا عن ذلك فإن فكرة كانْت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطرأ على الشخصية من تغييرات ، ما دامت تلحق الحرية بعض الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان . فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول التام « conversion » إذا سلمنا بهذه النظرية الكنتية فى الحرية ، اللهم إلا إذا سلمنا مع دلبوس « Delbes » بفكرة إمكان حدوث تغييرات فى نطاق الأبدية ذاتها ، وهذه فكرة صوفية تقرب رأى « كانْت » من بعض أفكار الصوفيين الألمان . ومهما يكن من شيء ، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقاً أن نمر بتجربة كهذه فى حياتنا الزمنية نفسها ، مما يحق لنا معه أن نقول إن الحرية التى تنسبها إلينا النظرية الكنتية هى فى الحقيقة حرية مجهولة لدينا تماما(١) .

٥ ـــ يتبين لنا مما تقدم أنه لا بد لنا من أن نتخطى كانْت لأنه إذا كان كانْت قد نصب الحرية فى غالم « الشيء ذاته » ، فإن علينا الآن أن نبحث عنها فى نطاق الوجود الواقعى ، بل فى نطاق المجتمع نفسه . وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعى على وجود الحرية ، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات . ولسنا فى حاجة إلى أن نسهب فى شرح هذا الدليل ، فإننا نعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ،

---

(١) Jean Wahl : "Traité de Métaphysique.", p. 5356.

ووجود الشرائع والقوانين ، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ؛ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالى أنه مسئول . حقاً إن فكرة المسئولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً ، فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب ، كما هو الحال عند الطفل الذى قد لا يملك إلا مسئولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسئولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هى صنيعة يده son oeuvre ، وأنه الأصل فى أفعاله المحمودة والمذمومة معا . وهنا يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل ، فيقال إن الحيوان ليس حراً ولا مسئولا ، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكى يدربها ويقومها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التى توقع على الأطفال (مثلا) ، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم . بل ليس من المستحيل أن نتصور تشريعاً قوامه الاعتقاد بالجبرية المطلقة ، مع تضمنه لقانون جنائى مماثل لقانوننا . ولكن الواقع أن القوانين الحالية التى تتحكم فى الإنسانية قائمة فعلا على الإيمان بالحرية والاعتقاد بالمسئولية ؛ بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما فى إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلا ؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض ، ولكنه لن يكون موضع عقاب . ولما كانت المسئولية تفترض المعرفة ؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لا بد أن يُخفِّف من مسئوليتنا . ولهذا فإن انعدام الانتباه أو عدم التبصر imprévision يعتبر عاملا مخففا ، فى حين أن سبق العمد يضاعف من خطورة الجريمة ، وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحيانا ضرباً من الجزاء .

بيد أنه ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعى على وجود الحرية — مثله فى ذلك كمثل الدليل الأخلاقى الذى وضعه كانْت — هو مجرد دليل فرعى يرتد فى النهاية إلى الحجة القائمة على الشعور السيكولوجى . والواقع أن الدليل الأخلاقى لا يمكن أن يعد برهاناً عقلياً ، لأننا لا نستنتج الحرية من الإلزام ، بل نحن ندرك ذواتنا كأحرار وملزمين فى وقت واحد ، ثم يجئ التحليل العقلى فيفصل الحرية عن الإلزام ، لكى يدرس كلا منهما على حدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الدليل الاجتماعى ، لأنه يرتد فى النهاية إلى الدليل السيكولوجى ، من حيث إنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التى

نحيا فى وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسئولية . وإذن فإن الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا النفسى باستقلالنا فى الفعل ، وشعورنا الأخلاقى بتحملنا لمسئولية أفعالنا ، أعنى بزيادة أو نقص قيمتنا الأخلاقية بعد الفعل .

٦ ـــ وأخيراً يمكننا أن نتحدث عما اصطلح البعض على تسميته بالدليل الميتافيزيقى على وجود الحرية ؛ وهو دليل يقوم على فهمنا لمعنى الإرادة وتحليلنا لمضمون الفعل الإرادى . وهنا نجد أن الإرادة تتجه فى العادة نحو الموضوعات المختلفة بقدر ما تبدو لها تلك لموضوعات حسنة أو مرغوباً فيها . فحينما تبدو لنا بعض الموضوعات مرغبة إلى أقصى حد ؛ فإن الإرادة تنزع نحوها نزوعاً ضرورياً ، وحينما نحكم على موضوعات أخرى بأنها مرغوبة نسبياً ـــ أعنى من وجهة نظر معينة ـــ فإن العقل قد يستطيع أن ينظر إليها من وجهات نظر أخرى فيضع فى طريق الفعل موانع وعقبات . ولكن الموضوعات المختلفة التى يجب علينا أن نختار فيما بينها تبدو لنا ـــ تبعاً لاختلاف وجهات النظر ـــ مطابقة لبعض الرغبات ، ومعارضة للبعض الآخر . وإذن فنحن لا نتجه نحوها اتجاهاً ضرورياً ، بل نحن أحرار بإزائها ، ما دمنا نستطيع أن ننظر إليها على هذا النحو أو ذاك ، فنقبل عليها أو نتصرف عنها .

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الطفل الذى يفكر فى طريقة الاستفادة من قطعة نقود أعطيت له : هنا نجد أن هذا الطفل شره ، ولكنه أيضاً معجب بنفسه ، محب للآخرين ، ذو حيطة وتبصر . فهو لا يستطيع أن ينفق نقوده لإرضاء واحد من هذه الميول ، دون أن يعارض فى الوقت نفسه ما لديه من ميول أخرى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الشخص البالغ الذى ينساق لسحر اللذة فيسير فى طريق الغواية ، ثم لا يلبث أن يشعر بعذاب أخلاقى شديد ، إذ يشعر بأنه قد نأى بنفسه عن مَثَله الأعلى الذى طالما ود لو اقترب منه . ولكنه لو انتصر لهذا المثل الأعلى ، وناصب أهواءه العداء ، فإنه لا بد أن يشعر بإغراء اللذات التى ينصرف عنها . وإذن فإن الفعل الحر موجود حقاً ، بدليل أن الإرادة تشعر فعلا بأن عليها أن توجه ذاتها ، مضحية ببعض ميولها فى سبيل تحقيق ميول أخرى ، ومحققة بذلك اختياراً معقولا هو من الفعل الحر بمنزلة الروح الحية التى تشيع الحياة فى الجسد الهامد .

بيد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة فى الحرية ، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار « **Le choix** » . والاختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة . ولسنا نريد أن نعرض لمناقشة هذه النظرية ، فذلك ما سنعود إليه مراراً فى فصول قادمة من بحثنا هذا ، ولكن حسبنا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا الرأى من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب معقولة ومسوغات مقبولة ، لا بمقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية . « إن الحرية لتقضى — كما يقول رسل — أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا ، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله »[١] . فالطفل الذى يعمل خوفاً من العقاب لا يمكن اعتباره حراً بمعنى الكلمة ، وإنما هو يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية ، أى حينما يعمل بوحى أفكار أو بواعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال . وسنرى فيما يلى كيف أن الحرية هى أبعد ما تكون عن الجهل ببواعث أفعالنا ، لأننا لا نكون أحراراً حقاً إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقاً لها[٢] .

---

(١) B. Sussell : "**Our Knowledge of the External World.**", London, G. Allen, revised edition, 1926, p. 239.

يقول رسل أيضا فى موضع آخر إن الحرية الحقيقية لا تتعارض مطلقا مع المعرفة بمعناها الصحيح .

(٢) P. Foulquié : "**La Volonté**", P.U.F., 1949, pp. 50-53.

الفصل الثانى
معنى الضرورة

٧ ـــ رأينا فيما تقدم أن مفهوم « الحرية » لا يتحدد إلا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معانى الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . والواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء نقيضها[١] ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئاً ولا تدل على أى شيء : « إن الحرية المطلقة ، كما يقول « يسبرز » ، هى فى النهاية أمر لا معنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية إذا لم يكن ثمة شيء يضادها .. »[٢] حقاً إن بعض الفلاسفة يأبى أن ينسب إلى الحرية مفهوماً سلبياً ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة ، ولكن من المؤكد أن فهم معنى « الضرورة » قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولكن كلمة « الضرورة » قد تؤخذ بمعنيين : فإن الضرورى من جهة هو ما يقابل الممكن **le contingent** أو العرضى **accidentel** ، وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر **libre** أو المختار . بيد أن الضرورى ـــ فى كلتا الحالتين ـــ هو ما لا يمكن ألا يكون ، أعنى ما يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة « القدر » **le destin** ، فترددت فى المأساة اليونانية فكرة القدر **moire** باعتباره تلك الضرورة التى لا بد لكل إنسان أن يخضع لها . ولكن اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير

---

(١) نقيض الحرية هو بلا شك اللاحرية « **non-liberté** » وهذا التعبير لا يرادف كلمة الحتمية ، (**déterminisme**) ولكنه مستعمل عند بعض الفلاسفة مثل ياسبرز **Jaspers** وهيدجر **Heidegger** وغيرهما .

(٢) K. Jaspers : "**Philosophie**", t. II. p195 (cité par P. Ricoeur : "**Gabriel Marcel, et Karl Jaspers**", p. 257.)

الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضا بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاما أخلاقياً ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير فى حياته سيراً مستقيما ، وهنا تتمثل الضرورة فى صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له .

فإذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس **Leucippus** الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء ، كما ظهرت عند برمنيدس **Parménides** الذى جعل من الضرورة إلٰهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون فى أسطورة الإر **Er** التى تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضروة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديموقريطس ، من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، إلى مذهب ميكانيكى (أيضاً) قوامه الصدفة **Le hasard**(١) . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف **clinamen** بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة ، فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير

---

(١) ظهرت فكرة « الصدفة » فى الفلسفة الحديثة عند الفيلسوف الأمريكى بيرس **Peirce** صاحب المذهب المعروف باسم « **Tychism** » (وهذه التسمية مأخوذة عن اللفظ اليونانى « **Tuché** » ومعناه صدفة) . وقد شرح بيرس مذهبه هذا فى بحث له كتبه فى مجلة « **The Monist** (أبريل سنة ١٨٩٢) تحت عنوان : « عرض ودراسة لمذهب الضرورة » « **The doctrine of Necessity examined** » وهنا يقول بيرس إن فى الكون اتفاقا مطلقا لا سبيل إلى اعتباره مجرد مظهر لجهلنا بالعلل ، وإنما هو ثغرة حقيقية أو هوة موضوعية فى صميم نظام الضرورات الكونية . وهذه الهوة (أو الثغرة) تتمثل بصفة خاصة فى نمو الكائنات الحية وتخصصها النوعى وقد وجد مذهب الصدفة أصداء أخرى فى الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان **Gontingence** أو باللاتحدد **Indétermination** مما يدلنا على وجود شبه صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق أو الصدفة « **Le hasard** » .

نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال إنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالى فقد نسب إليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا إلى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث « **indifférence** » .

والواقع — كما يقول الأبيقوريون — أنه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة إذا كنا سنستبدل بإرادة الآلهة التى لا تقهر إرادة أخرى أشد هولا وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .

ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تفلت من طائلة القضاء والقدر : « **fatis avulsa voluntas** ». فالحرية إذن حقيقة لا سبيل إلى الشك فى صحتها ، وإن كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغى أن يفعله فهو لا بد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق إرادته تلك القوانين . والرواقيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس — والإرادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث إن الإرادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية . وعلى هذا الأساس وضع ابكتاتوس **Epictetus** تفرقته المشهورة بين نوعين من الأشياء : ما يتوقف علينا وما لا يتوقف علينا . أما الأشياء التى تتوقف علينا فهى آراؤنا ، وميولنا ، ورغائبنا ، ونوازعنا ، وبصفة عامة أفعالنا ؛ وهذه كلها حرة بالطبيعة ؛ نظراً لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعوقها أو أن يحول دونها . وأما الأشياء التى لا تتوقف علينا ، فهى الجسم ، والخيرات ، والسمعة ، والكرامة ، والشرف ؛ وبالإجمال كل ما يخرج عن نطاق أفعالنا ؛ وهذه كلها ضرورية ، نظراً لأنها محتومة

وخاضعة لكافة الموانع الخارجية ، فضلا عن أنها غريبة عن الإنسان نفسه . وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً فى « موضوعات » عقلية ، ومرتبطاً تماماً بالمعقول الأسمى ، أصبح الخير عند الرواقيين باطناً فى الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت « الإرادة » ذاتها هى المبدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة « إن خيرنا وشرنا لا وجود لهما إلا فى إرادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقى إنما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة .

ولكن ماذا تعنى « الحرية » في نظر الرواقيين ؟ أهى استقلال الإرادة حقاً ، بحيث لا يكون ثمة حرية إلا إذا تمكنت الإرادة من أن تفصل فى وجودها بذاتها ؟ الظاهر أن هذه ليست نظرة الرواقيين ، فإن الإنسان عندهم لا يملك قط أن يغير شيئاً من مصيره ، والقدر فى نظرهم هو القانون الكلى الشامل . فما السبيل إذن للإفلات من ضرورة الأشياء ؟

هنا يجيب الرواقيون بقولهم إن سبيل الخلاص الأوحد إنما ينحصر فى مطابقة الإرادة للضرورة . وإذن فإن الضرورة تظل قسراً وعبودية طالما بقيت خارجة عن العقل ، أعنى ما دام العقل لم يستطع بعد أن يتقبلها . وأما إذا توصل الحكيم إلى فهم قانون الأشياء ، أو الضرورة الكامنة فى الطبيعة ، وإذا استطاعت إرادتها أن تندمج فى تلك الإرادة الكلية التى تحدث كل شيء ، فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير ، بل سيكون له دور فعال فى مملكة الطبيعة ، لأنه سيصبح عندئذ حراً كالله نفسه . وإذن فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة .

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرواقيين قد حاولوا أن يوفقوا بين الحرية والضرورة ، ولكنهم انتهوا إلى جعل الضرورة أصلا للأشياء ، بدلا من أن يخضعوا الضرورة نفسها للحرية .

ولكن ، أليست الحرية الحقيقية إنما هى تلك التى تأبى أن تنصاع للقدر وتتقبل المصير ، محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتعديل منه ، بدلا من أن تكتفى بالخضوع

له والعمل على مطابقته[١] ؟ ومن جهة أخرى ، ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ، ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود عائق أو ضرورة ، عائق القدر الذى يهيمن عليه ، وضرورة المصير الذى يتهدده ، إن لم يكن يشعر فى قرارة نفسه بالرغبة فى الحرية ، بل بالحرية ذاتها ؟ ... الواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية **Le fatalisme** هى نفسها ، كما لاحظ « قال **Jean Wahl** » ، تفترض إلى حد ما فكرة الحرية[٢] .

٨ ــ ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن كلمة « الضرورة » قد تكون أعم من كلمة « القدر » ، فإن القائلين بالضرورة إما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية **Déterminisme** أو من أصحاب مذهب القضاء والقدر أو الجبرية **Fatalisme** [٣] والفارق بين المذهبين أن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هى التى تحقق إرادتها الخاصة ، بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنسانى محدد بما سبقه من أحداث ، وما تقدمه من أفعال ، فسيولوجية كانت أم سيكولوجية .

وإذا راعينا هذه التفرقة فقد يكون من الممكن أن ننسب إلى اسبينوزا فلسفة واحدية تقول « بجبرية » منطقية ، بينما يصح أن ننسب إلى ليبنتس فلسفة تعددية تقول بحتمية أخلاقية[٤] .

يقول اسبينوزا فى الكتاب الثانى من مؤلفه المسمى بالأخلاق : « إن النفس لا تنطوى على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى

---

(١) A. Fouillée : **"Histoire de la Philosophie"**, Paris, Delagrave, nouvelle édition, pp. 149 – 150.

(٢) Jean Wahl : **"Traité de Métaphysique"**, p. 528.

(٣) يستعمل البعض كلمة « جبرية » ترجمة للفظ **déterminisme** ، ولكننا آثرنا هنا أن نستعمل كلمة « حتمية » للدلالة على هذه الحقيقة وهى أن « معرفتنا لجميع الشروط التى تعين ظهور لظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتما » (انظر مقدمة الدكتور يوسف مراد للترجمة العربية لكتاب « مدخل إلى دراسة الطب التجريبى » لكلودبر نار ، ١٩٤٤ ، ص « ف ») .

(٤) cf, Janet & Séailles : **"Histoire de le Philosophie"**, p. 350.

علة هى أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية »[١] . فكل ما يحدث فى الوجود يرجع فى نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التى تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكمال أسمى[٢] .

وبعبارة أخرى يقول اسبينوزا إن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وإن كان كل شيء يصدر عنه وفقاً لما فى طبيعته من ضرورة . فما يحدث فى الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية . بيد أن اسبينوزا يقول فى موضع آخر إن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذى يعمل وفقاً لنصائح العقل ، فلا يكون سلوكه ناجماً عن الخوف من الموت ، بل يكون مبعثه الرغبة فى الخير رغبة مباشرة[٣] » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يقول أيضاً بنوع من الجبرية الخلقية ما دام يؤمن بوجود بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل .

والواقع أننا نجد عند اسبينوزا ، ومن بعده عند هيجل ، أصداء هامة لنظرية الرواقيين فى الحرية ، لأن كلا من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثمة هوية **identité** بين الحرية وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل .

ولسنا نريد أن نتتبع بانتظام سائر المذاهب الفلسفية التى قالت بالضرورة فى العصر الحديث ، ولكن حسبنا أن نشير إلى كل من هوبز فى القرن السابع عشر ، وهيوم فى القرن الثامن عشر ، واستيوارت مل وتين **M. Taine** وهوبرت سبنسر فى القرن التاسع عشر . أما هوبز فإنه يعرف الإرادة بأنها أقوى رغبة ، بمعنى أنها تلك الرغبة التى تتغلب على غيرها من الرغبات فتؤدى إلى الفعل . وتبعاً لذلك فإن هوبز يقول إن ما نسميه بالحرية الأخلاقية ، أعنى تلك القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له . وهكذا ينتهى هوبز إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة ، أى أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر .

---

(١) Spinoza : "**Ethique**", II., prop. 48.

(٢) **Ibid.**, première partie, prop. XXXVI, Appendice.

(٣) **Ibid.**, VI prop. LXVII.

أما عند هيوم فإن الضرورة تتحكم فى الأفعال الانسانية ، كما تتحكم فى الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراداً uniformity فى سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا .

حقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة وأهواء عابرة لا سبيل إلى تحديدها ، ولكن ثمة ضرباً من الاتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التى تتحكم فى أفعالنا . وعلى الرغم من أننا نتوهم فى أنفسنا أننا أحرار فعلا ، فإن المتأمل فى سلوكنا قد يستطيع أن يتنبأ بأفعالنا ، مستخلصاً نوع أرجاعنا وفقاً لمعرفته ببواعثنا وطباعنا[١] . وإذن فإن هيوم لا يؤمن بوجود إرادة حرة ، بل هو يعتقد أنه إذا وجدت بواعث معينةفلا بد أن تستتبعها بالضرورة أفعال معينة . فليس فى النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ، ولا مجال للحديث بالتالى عن جوهر مريد أو عن علة محددة . وهذا بعينه هو الرأى الذى ذهب إليه ستيورات مل ، على الرغم من أنه قد دافع عن الحرية فى المجال العملى دفاعاً مجيداً : فمن ناحية نجد أن مل قد أنكر وجود « الفعل الحر » بالمعنى الميتافيزيقى للكلمة ، ومن ناحية أخرى نجد أنه قد انتصر للحرية فى المجال الاجتماعى والسياسى .

وهذه ظاهرة لا نعدم لها مثيلا عند غيره من المفكرين ، إذ نجد أن فولتير مثلا قد دافع عن الحرية دفاعاً مجيدا فى المجال العملى ، دون أن يؤمن بالحرية فى المجال النظرى ، أى من الناحية الميتافيزيقية . حقا إن فولتير قد ذهب حينا إلى أنَّ ثمة حرية ، متصوراً هذه الحرية على أنها محدودة ومتغيرة ، وأن أعلى صورها هى تلك الطاعة الضرورية لقوانين العقل وأنظمته[٢] ، ولكننا لا نجد عند فولتير دفاعاً حقيقياً عن حرية الإرادة ، على الرغم من أنه كثيراً ما يقول إن الحرية هى من الحياة الإنسانية بمنزلة الصحة العقلية . ونحن نرى فولتير مع ذلك يقرر فى موضع آخر أنه مهما يكُنْ المذهب الذى نعتنقه ، فإننا نعمل دائما كما لو كنا أحراراً ، والحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة بقدر ما هى مبدأ ضرورى للفعل أو مصادرة Postulat هامة من مصادرات الحياة العملية : « إننا

---

(١) D. Hume : "A Treatise on Human Nature", London, vol II. p. 121.

(٢) Voltaire : "Pensées sur le gouvernement", VII,, Oeuvres, Poeuchot, XXXIX 425.

عجلات فى آلة كبرى ، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة ، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة فى تلك الآلة .» ويعود فولتير مرة أخرى يقرر أن من الممكن اعتبار أفعالنا حرة ، وأما إرادتنا فإنها لا يمكن أن تعد حرة على الإطلاق . وأخيراً نراه يدنو من الجبرية المطلقة فيقول إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف يحدث قد يكون من الممكن ألا يحدث . ومعنى هذا فى نظر فولتير أن الرأى المعارض لمذهب الضرورة هو رأى مجاف للصواب ، إن لم يكن رأيا محالاً غير معقول . وهكذا ينتهى فولتير إلى القول بأن الحرية ليست سوى معلول معروف لعلة مجهولة . وآية ذلك أن فولتير نفسه يشعر بأنه مجبر على أن يكتب ما يكتب ، مع علمه فى الوقت نفسه بأن القاضى الذى سيدينه مجبر هو الآخر على أن يدينه !(١) .

أما عند تين **Taine** فإن مذهب الضرورة يتمثل فى صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالنظرية الهندسية **Un théorème** ؛ ولهذا يقول تين « إن الفضيلة والرذيلة هى مجرد منتجات **Produits** ، مثلها كمثل الزَّاج **Vitriol** والسكر » . فالإنسان إذن خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية ينبغى تحليلها حتى نتوصل إلى فهم طبيعته . وتين يؤمن بأنه من الممكن أن نكون جبريين مع ليبنتس دون أن ننكر من أجل هذا مسئولية الإنسان ، بمعنى أننا نظل نعتقد بأن الخيِّر جدير بالمدح والاحترام والثواب ، والشرير لا يستحق إلا اللوم والاحتقار والعقاب . وقد وقف تين بحثا بأكمله على نظريته فى الضرورة الشاملة **Nécessitarisme** ، محاولاً أن يفسر حريتنا على أساس فكرته عن الحتمية . وهنا نراه يقول إن الميول والحوافز التى تحرك الإرادة إلى الفعل إنما هى ميولنا وحوافزنا نحن ، فحينما نعمل وفقا لها ، فنحن إنما نعمل بقوتنا الخاصة ، وتلقائيتنا الذاتية ، وحريتنا التامة ، ومسئوليتنا الكاملة . وهذا معناه أنه لما كانت الضرورة باطنة فينا ، فكأننا أحرار فى الحقيقة . وردنا على هذا أننا لا يمكن أن نضفى صفة الحرية على كل ما هو تلقائى ، وإلا لكان نومى العميق الذى فيه تستسلم كل قواى للنعاس ، بدون أدنى مقاومة ، نوماً حراً مسئولا ! وعلى كل حال فإن مذهب تين يعبر عن حتمية سيكلوجية لا تخلو من نزعة هندسية مستمدة من اسبينوزا ، مما يقرب فلسفته من المذاهب الجبرية القائلة

---

(١) cf. J. Wahl : **"Traité de Métaphysique"** p. 232

بالقضاء والقدر ، فضلا عما يظهر فيها من نزعة طبيعية صرفة[١] .

أما عند هربرت اسبنسر فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية : فمن جهة نرى أن سبنسر يطرح القول بحرية الإرادة ، لأنه لا يسلم بأن فى وسعنا أن نخرج على العلية الكونية الشاملة ، ولكننا نراه يقرر من جهة أخرى أن لدينا شعوراً بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم فى شىء . بيد أن سبنسر يضيف إلى ذلك أن رغباتنا وأهواءنا هى فى مجرى التجربة ذاتها بمثابة الأدوات أو الوسائط التى تتخذها الطبيعة لتحقيق مقاصدها فينا وبنا . و « إذا ما عنينا بالحرية أننا نعمل كما نحب ، فإن من المؤكد أننا أحرار ، لأننا نعمل دائما كما نحب ؛ ولكن الواقع أننا لا نملك أن نعمل أى شىء آخر ، لأننا لا نستطيع أن نحب كما نحب ! »[٢] . فالطبيعة إذن هى التى تحدد لنا ما نحب ، وهى بهذا تعين لنا نوع السلوك الذى ينبغى أن نتخذه ، وتفرض علينا نفس العمل الذى يجب أن نحققه . وهكذا يخلص سبنسر إلى أن مجرى حياتنا الذهنية لا يتعارض فى شىء مع سلسلة العلل التى يقع تحت تأثيرها جهازنا العصبى ، وبالتالى كياننا العضوى ، بل نحن مجبرون على السير فى الطريق الذى رسمته لنا الطبيعة .

٩ — أما عند فيلسوف مثل شوبنهور ، فإن الضرورة لا يمكن أن تكون طبيعية ، لأن من العبث أن نبحث فى الطبيعة نفسها عن أسس الحرية أو الضرورة . يقول شوبنهور إن الحرية ذات طابع ميتافيزيقى ، لأنها مستحيلة فى نطاق العالم الطبيعى ، كما أثبت كانت . ولكنه لا ينسب الحرية إلى أفعالنا ، بل إلى خلقنا أو طباعنا **Caractère** فيقول إن خلق كل منا هو فعله الحر : « إن كلا منا إنما هو من هو ، لأنه قد أراد ذلك مرة واحدة وإلى الأبد » . أما الإرادة فهى عند شوبنهور مبدأ أوّلى يكون جوهر الفرد ، ويتمثل فى كل فرد ، ولكنها مستقلة عن كل معرفة ، من حيث أنها سابقة على كل معرفة . والإرادة لا تستمد من

---

(١) cf. A. Fouillée : "**La Liberté et le Déterminisme.**" 7 éd., Paris Alcan, VI.

– Hommay : "L'idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine.", in "**Revue Philosophique**" 1889, XXIV.

(٢) H. Spencer : "**Principles of Psychology**", vol II. quoted by W. Hocking : "**Science, Value and Religion**", 1942. p. 200

المعرفة إلا البواعث التي تتطور على أساسها وتصبح شيئا محسوساً ؛ وأما فى ذاتها فإنها ثابتة غير متغيرة ، نظراً لأنها تقع خارج الزمان . وإذن فإن الحرية التى يدعو إليها شوبنهور إنما تنحصر فى الوجود **L'etre** لا فى الفعل : **Action** (١) .

من هذا نرى أن نظرية شوبنهور فى الحرية متأثرة إلى حد كبير بنظرية كَانْت . ولكن بينما ينسب كَانْت إلى الإرادة القدرة على التغير بالتربية أو بالتزام بعض القواعد والوصايا ، نجد أن شوبنهور يطرح كل قدرة على التغير ، لأنه ينسب إلى الحرية طابعا مطلقاً بمقتضاه تكون كل إرادة قد كونت نفسها مرة واحدة وإلى الأبد . وهكذا يظل كل منا مرتبطا بخلقه الأصلى ، أسيرا لطبعه الخاص ، دون أن يتمكن من الخروج عليه أو التحرر منه ؛ بل دون أن يملك تغييره تغييراً أساسياً شاملا . « إن فى استطاعتنا (كما يقول شوبنهور) أن نبين للرجل الأنانى أنه لو تخلى عن مصلحة صغيرة عاجلة ، فقد يستطيع أن يحصل على مصلحة أكبر آجلة ، وفى استطاعتنا كذلك أن نبين للرجل الشرير أنه إذا أراد أن يلحق بالآخرين أذى أكبر ، فقد يلزمه أن يتحمل ألما أقسى وأمضى ، ولكن ليس فى استطاعتنا كذلك بأى حال أن ندحض الأنانية فى ذاتها والشر فى ذاته ، كما أنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نثبت للقط أنه يخطئ إذ يهوى الفئران ! »(٢) وهكذا نرى أن فعل المجرم — فى نظر شوبنهور — لا يفسر إلا تفسيرا ظاهريا سطحيا ، حينما يقتصر على الرجوع إلى أفعاله السابقة ، أو إلى البيئة التى عاش فيها ، أو إلى التربية التى تلقاها . وأما إذا أردنا أن نفسره تفسيراً حقيقيا مُقنعا ، فإن علينا أن نرجع إلى ذلك الفعل الأوحد الذى بمقتضاه اختار المجرم خلقه المعقول **caractère intelligible** .

ولكن أليس معنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يعمل ما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يريد كما يريد ؟ الواقع أن هذه النظرية تفترض أن خلق الإنسان غير قابل للتغير ، كأن ثمة ضرورة باطنة قد فُرِضَتْ علينا إلى الأبد ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن

---

(١) cf. A. Schopenhauer : "**Traité du Libre Arbitre**" trad. Franç., vol., (G. Baillière.)

(٢) A. Schopenhauer : "**Fondement de la Morale**" **trad.** franç. (Burdeau) F. Alcan. p. 172.

نعمل على تغييرها أو التعديل منها . ولكن ألا يحدث أحيانا أن نرى الرجل الأنانى يتنكر لأنانيته ، مقدماً على تضحية شاقة ما كان له بها عهد ؟ ألا يحدث أحياناً أن يتخلى الجبان عن جبنه لكى يواجه الموت فى شجاعة نادرة ، مؤثراً الموت على حياة الذلة والهوان ؟ قد يقال إن مثل هذه التغيرات المفاجئة نادرة الوقوع ، ولكن إذا صح أنها مما يمكن حدوثه ، فقد استحال أن يكون الخلق ثابتاً مطلقا ، كما يزعم شوبنهور . وفضلا عن ذلك ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عما إذا كان شوبنهور نفسه قد التقى فعلا بأناس خلقهم هو من الثبات بحيث يمكن اعتبارهم أنانيين أنانية مطلقة ، من أول حياتهم إلى آخرها . أليس الأدنى إلى الصواب أن ننظر إلى الخلق أو الطباع كشىء حى يقبل النمو والتغير والتطور ، بدلا من أن ننظر إليه كشىء جامد غير متغير ، أو كوحدة متجانسة قوامها التماسك المطلق والهوية الثابتة ؟(١) .

ولكن مهما يكن من شىء ، فقد كان لنظرية شوبنهور فى الحرية أثر لا يجحد فى إثارة مشكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة ، مما حفز الكثيرين إلى البحث فى مشكلة العلية السيكولوجية ، والاهتمام بدراسة أمراض الارادة .. إلخ .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير إلى تأثر العالم الرياضى الكبير أينشتين بنظرية شوبنهور فى الحرية ، كما يدلنا على ذلك كتابه المعروف الذى سماه « العالم أراه » . ففى هذا الكتاب يقول إينشتين إنه لا سبيل إلى الإيمان بالحرية ، على نحو ما يفهمها الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، لا تحت تأثير ضغط خارجى فحسب ، بل وفقاً لضرورة باطنة أيضاً . وهذا الاعتقاد الذى يعترف إينشتين بأنه يدين به لشوبنهور ، ليس مصدر عزم مستمر ومبعث صبر قوى أمام مصاعب الحياة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يخفف من حدة شعورنا بالمسئولية ، ذلك الشعور الذى كثيراً ما يشل نشاطنا ويحد من تلقائيتنا ، وفضلا عن ذلك فإن الإيمان بالضرورة قد يمنعنا من أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بشكل جدى مبالغ فيه ، بل قد يقودنا إلى أن ننظر إلى الحياة

---

(١) J. Payot : "L'Education de la Volonté", P.U.F. 74 e éd., 1947. pp. 16 – 19

بعين ملؤها التسامح ، ورائدها حب الفكاهة humour[١] .

١٠ — أما عند نيتشه فإن فكرة الضرورة التى وجدناها عند شوبنهور سوف تأخذ صورة جديدة هى ما عبر عنه نيتشه باسم « حب المصير » amor fati . حقا إن فكرة « المصير » كانت قد ترددت عند بعض الشعراء الألمان فى القرن التاسع عشر (وبالأخص عند هيلدرلن Hölderlin) ، ولكن نيتشه هو أول من ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدى « le retour éternel » ، فجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد الخضوع السلبى للضرورة[٢] ، فحب المصير إذن يتضمن النزوع إلى تحقيق ضرب من « التكافؤ » بين إرادتنا وبين الضرورة ، ولكن قد يقال هنا إن هذا التكافؤ يعود بنا إلى نظرية الرواقيين فى ضرورة مطابقة الإرادة للقانون الشامل أو للطبيعة ، ولكن الواقع أن نيتشه لا يقول بمصير معقول ، بل المصير عنده هو اللامعقولية المحضة . — وهذه الفكرة تتردد اليوم عند ياسبرز Jaspers الذى يجعل من المصير « ضرورة وجودية » لا تنفصل عن فكرته عن الحرية ، حقاً إن ياسبرز يجعل من الحرية مرادفًا للوجود الإنسانى ، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية[١] . فالإنسان من جهة هو الموجود الذى يختار ، والذى باختياره يفصل فى وجوده الخاص ، وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شىء واحد ؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة ، والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة . إن للحرية حدوداً هى بعينها شروطها ، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة : فهنالك

---

(١) A. Einstein " The World as I see It. ", London, Watts & Co. 1948, p. 2.

(٢) ارجع فى هذا الصدد إلى تحليل فكرة المصير عند نيتشه ودلتاى وزمل اشبنجلر فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن « اشبنجلر » (الطبعة الأولى) ص ٥٨ — ص ٦٠ .

(٣) من المعروف أن فلسفة ياسبرز الوجودية متأثرة إلى حد ما بفلسفة كير كجارد ، ونحن نجد عند كير كجارد أن الحرية ليست اختيارا كاملا مطلقا ، بل هى متصلة اتصالا وثيقا بالضرورة ، هذا إلى أن كير كجارد يرى أن ثمة هوة بين العقل وفكرة الحرية ، لأننا لا نستطيع مطلقا أن نتعقل الفعل الحر .

(cf. Jean Wahl : " Etudes Kierkegaardiennes ", Vrin, 2e éd" 1949 , pp. 227 – 228.

الضرورة الجسمية والضرورة الطبيعية ، وضرورة المبادىء العقلية ، وهذه كلها عقبات لا بد للإرداة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها ، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية ، بيد أن ثمة ضرورة أخرى هى من الوجود الإنسانى بمثابة قانونه الباطن ، وتلك هى الضرورة التى تعبر عن طراز (أو أسلوب **style**) الوجود الإنسانى ، من حيث هو وجود خاضع للزمان ، والتردد ، والصراع ، والأزمات . فالحرية الإنسانية ليست حرية مطلقة ، بل هى حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض ، حتى تصل إلى مرحلة « الوجود الضرورى **l'étre nécessaire** » التى فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمنى عن حقيقتها الأزلية الأبدية . وهكذا يقرر ياسبرز أن ثمة « ضرورة باطنة » لا بد أن يحياها المرء حينما يشعر بأنه قد أصبح مرتبطا بأصله متماسكا مع صميم وجوده . وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفى عن تلك الضرورة الوجودية التى لا تنفصل عن حريتنا ، فالمصير هو أولا وقبل كل شىء ذلك الموقف **situation** الذى أجد نفسى مرتبطا به ومندمجاً فيه ، فلا ألبث أن أتقبله إلى أبعد حد ، ، إذ لا أعود أتصور أن يكون من الممكن أن أوجد فى عالم آخر أو أن أكون موجوداً آخر . والمصير أيضاً هو حاصل « اختياراتى » ، حينما لا يكون كل اختيار أقوم به مجرد تصميم تعسفى هو وليد ظروف عابرة ، بل حينما يجىء معبراً حقيقة عن القانون الباطن لوجودى ذاته .

وهكذا تستحيل الإرادة إلى « مصير » فلا تعود هناك عقبات أصطدم بها ، بل تصبح حريتى بمثابة المركز الذى تنبعث منه أفعالى بشكل شبه تلقائى ، نتيجة لإخلاصى المزدوج للعالم الذى أتقبله من جهة ، ولذاتى التى أخلقها بإرادتى المتوالية فى تعاقب وانسجام من جهة أخرى . فالحرية الحقيقية لا تنفصل عن شعورنا بالإخلاص **fidélité** لذواتنا ، إذ نشعر بتلك الضرورة الوجودية ، التى ترين على ذاتنا : تلك الذات التى لا يمكن أن تكون غير ما هى عليه ، فنحن هنا بإزاء ضرورة خاصة لا تمت بصلة إلى الضرورات المنطقية أو المادية أو الأخلاقية ، وتبعاً لهذا فإن يشبرز يسميها بالضرورة الوجودية[١] .

---

(١) P. Ricoeur : " **Gabriel Marcel et Karl Jaspers** ". p. 241.

ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الاختيار » هنا ، إذا كان ثمة ضرورة لا بد أن تقودنى نحو « الوجود » الذى علىَّ فى النهاية أن أكونه ؟ يجيب ياسبرز فيقول : إن الاختيار الحقيقى إنما هو ذلك الاختيار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية **sui authentique** وهذه الضرورة الخاصة هى المعيار (الذى لا سبيل إلى التحقق منه موضوعياً) لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . والاختيار الحقيقى ليس هو ذلك الذى تكون فيه الذات بإزاء أطراف متعددة ، بل إنما توجد لأطراف **alternatives** حيث توجد ذات تتساءل عن نفسها ، بدلا من أن توجد حقا وتحيا هذا الوجود (إن صح هذا التعبير) ، أما بالنسبة لمن يشعر بصميم وجوده ، أو من يحس فعلا بأصله الوجودى ، فليس ثمة وجهات نظر ، وليس ثمة تردد ، بل كل اختيار لا بد أن ينبع تلقائيا من قرارة وجوده ، ومعنى هذا أن اختيار الحرية الوجودية لا يشبه فى شيء ذلك الاختيار الذى يتصوره العقل ، لأنه اختيار قوامه ضرورة باطنة هى التى تحرك إرادتى إلى الفعل ، ولا سبيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعانى التالية التى قد تبدو منفصلة متعارضة : « أنا أختار » ، « أنا أريد » ، « أنا ملزم » ، « أنا موجود » . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه « ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولا تصميم بدون إرادة ، ولا إرادة بغير إلزام ، ولا إلزام بغير وجود »(١) — فهل يكون معنى هذا فى نهاية الأمر أن الحرية القصوى والضرورة القصوى شيء واحد ؟ هذا ما يجيب عليه ياسبرز بالنفى ، فإن الضرورة هى نفسها مصنوعة من نسيج الحرية ، وبالتالى فإنه لا سبيل إلى إدراكها موضوعياً ، وعلى ذلك فإن كل اختيار لا يمكن أن يتحقق بدون مخاطرة أو مجازفة ، لأننى لا أعرف مطلقاً من أنا على سبيل اليقين ، وإذن فإن إخلاص المرء لذاته ينطوى دائماً على عنصر مخاطرة ، ما دام كل تصميم تتخذه لا يخلو من مجازفة ، ولا يمكن تبريره تبريراً مطلقاً . وعلى كل حال ، فإن الحرية الموجودة (على نحو ما يتصورها يسبرز) ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة . ولكن هذه الحرية محدودة لأنها تصطدم بضرورة خفية باطنة فى وجود الذات الحرة نفسها ،

---

(١) K. Jaspers : " **Philosophie** ", II., p. 139 (cité par M. Dufrenne & P. Ricoeur : " **Karl Jaspers Philosophie de l'Existence.** " 150

حقا أنني أختار الموجود الذى أريد أن أكونه ، ولكن لا يجب أن ننسى أنني أيضاً أختار الموجود الذى أنا كائنه ، أعني ذلك الموجود الذى هو وليد أصلي « **Mon origine** » وسائر اختياراتى **mes choix** السابقة ، فهل نقول إن هذا « المصير » الذى يعارض الحرية هو نفسه من خلق الحرية ، بحيث تكون الحرية قادرة على كل شيء ، حتى على معارضة الضرورة ؟ يبدو هنا أن ياسبرز يريد أن يمضى إلى حد أبعد من هذا ، فإنه يذهب إلى أن الذات (أو الأنا) الأصلية تنطوى على شيء لا يقع تحت طائلها ، كما يظهر من كلمة « الأصل » نفسها . فالذات لم تخلق نفسها ، وحريتها هى شيء قد وُهب لها ، دون أن يكون فى وسعها أن تخلقه ، وهذا هو معنى عبارة ياسبرز « إننى لا أكف عن خلق نفسى ، ولكننى مع ذلك لست خالق وجودى » . ففى وجودى شيء ليس من خلقى ؛ وحيث أوجد حقاً ، أى حيث أوجد بأكملى ، فأنا لست مجرد ذاتى . وهكذا ينتهى ياسبرز إلى القول بأننى قد أعطيت لذاتى (إن صح هذا التعبير) لأن حريتى قد منحت لى من الخارج ، فأنا لا أوجد إلا بذلك « الآخر » **l'autre** الذى هو أصل وجودى وصميم ذاتى ؛ والذى هو منى بمثابة المبدأ المتعالى **ma transcendance** ، وليس للحرية من غاية فى النهاية سوى أن تفنى فى تلك الحقيقة المتعالية (التى تكشف عن حدود الحرية ، وعن كيانها الغامض)[١] .

١١ — يمكننا الآن أن نشير إلى نظرية لافل فى الحرية ، من حيث صلتها بالضرورة ، وهنا نجد أن لافل — مثله فى ذلك كمثل يسبرز — ينكر أن تكون الحرية مطلقة ، لأنه لما كانت الحرية الإنسانية مجرد مشاركة **participation** ، فإن ما فى العالم من ضرورة **nécessité** لا بد أن تكون بمثابة حدود **limites** لا تستطيع الحرية أن تعلوها . أما الذين ينكرون وجود الحرية أصلا فهم فى نظر لافل أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا مطلقة ؛ وتبعاً لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاة مبعثها أننا لا نملك قدرة لا حد لها . بيد أن هؤلاء ينسون أن حريتنا إنما تقوم على أساس من الضرورة نفسها ، لأن النشاط الإنسانى لا يمكن أن يتحقق إلا فى عالم محدود ، علينا أن

---

(١) **Ibid. pp. 151 – 152. (cf. également P. Ricoeur : ouvr. cité " Trancendance et Liberté " pp. 256 – 261.)**

أن نغالب عوائقه ، وأن ننتصر على ما فيه من عقبات ، فالفعل الإنسانى يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تجتهد فى أن تتغلب عليها ، ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أى معنى . حقاً إنه لا سبيل إلى استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما تتخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها فى فعلها . بيد أن الحرية الحقيقية لا تلبث أن تمضى قدماً نحو مشاركة الفعل المحض **l'Acte pur** ، فتتخلف وراء ظهرها تلك الضرورة ، كأن هذه مجرد أثر تتركه الإرادة الحرة خلفها ، أو مجرد تاريخ يروى لنا قصة نقائصها وسقطاتها[١] .

ويمضى لافل إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى موضع آخر : إن الضرورة والحرية ليستا حدين متعارضين ، بل هما حدان متماسكان يعبران عن حقيقة واحدة ، ذلك لأن العالم (فى نظر لافل) كل متماسك ، أجزاؤه لا تستطيع أن تنهض بذاتها أو أن تكتفى بنفسها ، ولكنها تتمتع باستقلال حقيقى حينما تجىء فتأخذ مكانها فى هذا الكل الشامل . ومعنى هذا أن الجزء الواحد يعانى، من حيث هو جزء ، ضغط سائر الأجزاء الأخرى ، ولكنه يشارك فى استقلال الكل حينما يعمد إلى الاتحاد به . وإذن فإن الجبرية والحرية إنما هما الوجه المادى والوجه الروحى للاستقلال الذاتى « **autonomie** » الذى يميز الكل[٢] .

أما إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظرنا الإنسانية فسنرى أن الحرية ليست مجرد اختيار **choix** ؛ لأنه ربما كانت الحرية فى أعلى صورها مجرد تعبير عن ضرورة باطنة تحقق فعلها فى سهولة ويسر ، ولكن يجب أن نحذر من الخلط بين هذه الضرورة وبين الضرورة العلية ، أو ضرورة الطبيعة ، لأننا هنا بصدد ضرورة باطنة تخلق فيها الفاعلية أسباب نشاطها ومبررات أفعالها دون أن نكتفى بتقبلها من الخارج أو الوقوع تحت تأثيرها بشكل سلبى ، وهذا الخلق الباطن لبواعث أفعالنا هو بلا شك أكمل صورة من صور

---

(١) **L. Lavelle · " De l' Acte " p. 198.**

(٢) **L. Lavelle : " La Presence Totale "** Aubier, Paris, 1934, p. 225.

الفعل الحر ، فإن من المؤكد أن المرء لا يكون عبداً إلا إذا كان مضطراً لأن يعمل بمقتضى علل خارجية تقهره على الفعل . وهذا هو السبب فى أن الشر ينحصر دائماً عندنا فى خضوع الإرادة للغواية ، وهو ما نعبر عنه بقولنا إن الإرادة قد أصبحت أسيرة للطبيعة . وإذن فإن من الممكن اعتبار الاختيار بمثابة دلالة على نقص الحرية وكمالها فى الآن نفسه : فهو يدل على كمالها حينما نتصور الحرية على أنها معارضة للقسر الخارجى ، وهو يدل على نقصها حينما ننظر إلى ما فى الاختيار من تردد بين الممكنات المختلفةالتى لم يستطع بعد واحد منها أن يستأثر بالقيمة « **Valeur** » ، بيد أن الاختيار هو الشرط الضرورى لتلك الحرية الإنسانية التى لا بد أن تلزم نفسها فى نطاق العالم ، فإن حريتنا فى منتصف الطريق بين ضرورة « الأحسن » الذى تنزع إليه ، والتى لا بد أن تمحو فى الله كل ما لها من استقلال ذاتى ، وبين ضرورة « الواقع » التى لا بد لها أن تعمل على معارضتها والدفاع عن نفسها بإزائها ، حتى لا يمحى استقلالها الذاتى فى باطن الطبيعة . وإذن فإن ما يميز الحرية الإنسانية (فى نظر لافل) إنما هو أنها تبدو لنا دائماً كاختيار بين ضرورتين ، وهذا الاختيار نفسه رهن بتقبلنا أو رفضنا للقيمة التى هى سر الحرية[1] — بيد أن على الحرية فى النهاية أن تنزع نحو شىء يمثل قيمة مطلقة غير مشروطة ؛ وعندئذ لن يكون ثمة اختيار بين أطراف متعددة ، بل تنعدم فكرة الاختيار ، وتصبح الحرية — على حد تعبير لافل — هى القيمة الفاعلة ذاتها **La valeur agissante** .

والواقع أن الفعل الحر ليس دائماً وليد اختيار إرادى مقصود ، بل نحن نشعر أحياناً بأن علينا أن نتخطى مجال الاختيار لكى ننفذ إلى عالم الحرية بمعنى الكلمة حيث يكون الفعل الحر إنما هو ذلك الذى لا نستطيع أن نفعل سواه ، أعنى ذلك الفعل الذى يعبر تعبيراً جوهرياً عن حقيقتنا الباطنة . فالفعل الحر بهذا المعنى لا يفهم على ضوء فكرة الإمكانية **possibilité** ، بل بالأحرى على ضوء فكرة الضرورة . ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة عقلية ، بل هى ضرورة حية ، أو ضرورة وجودية .

---

(١) **Lavelle : " Traité des Valeurs " , Paris, 1951. P. U. F., p. 428.**

ولعل هذا هو السر فى أن كثيراً من الشخصيات الكبيرة العاملة (كما لاحظ وليم جيمز)[١] كانت تؤمن بالقضاء والقدر ، فكانت تربط حريتها بمصير محتوم ، ولا تتصور وجودها إلا على أساس من الضرورة ، وقد يكون فى وسعنا أن نقرب من هذه النزعة ما ذهب إليه جبريل مارسل من أن الحرية ليست مجرد اختيار ، فإن الأفعال الإرادية ليست دائماً تلك الأفعال التى نحققها بصعوبة أو التى تصطدم بعوائق باطنة يلزم التغلب عليها ، بل الفعل الإرادى حقاً إنما هو ذلك الذى يتحقق فى سهولة ويسر[٢] .

فهل يكون معنى هذا أن الحرية تختلط فى نهاية الأمر بالضرورة ؟ هذا ما يجيب عليه الفيلسوف الروسى برديف **Berdiaeff** بقوله : إن من الواجب أن نفرق بين صورتين مختلفتين من الحرية : حرية قاصرة **mineure** لامعقولة ، وحرية راشدة **majeure** معقولة . والإنسان فى نظر برديف موزع بين حرية سيئة هى تلك الحرية القاصرة التى يمكن تسميتها بالحرية الصغرى ، وبين ضرورة حسنة هى بعينها تلك الحرية الكبرى التى سميناها بالحرية الراشدة . حقاً إن الفلاسفة قد دأبوا على أن يخلطوا بين الحرية وبين الخضوع للعقل — أى الضرورة — ولكن الحرية إذا استحالت إلى مجرد خضوع للعقل أصبحت حرية سيئة . فموقف الإنسان إذن ينحصر فى اختيار واحد من أمرين : فإما حرية سيئة ، وإما ضرورة حسنة . والحرية الأولى قد تقودنا إلى الخضوع للأهواء خضوعاً أعمى ، بينما تفضى بنا الحرية الأخرى إلى الوقوع تحت نير العقل ؛ فنحن بإزاء حريتين من شأنهما فى النهاية أن تفضيا بنا إلى إنكار الحرية .

والإنسان الطبيعى ينتقل من الحرية الأولى إلى الثانية ، ثم يعود فينتقل من الثانية إلى الأولى ، دون أن يدرى أن فى كلتا الحريتين سُمًّا باطناً هو الذى يخنق الحرية فى هذه وتلك فالحرية إذن تنطوى على علة هلاكها . وليس من سبيل لإنقاذها إلا إذا كان ثمة حرية أخرى تستطيع أن توفق بين الحرية السيئة والضرورة الحسنة ، وهذه الحرية

---

(١) يخص وليم جيمز بالذكر هنا محمداً ونابليون ، لأنهما فى نظره أقوى شخصيتين آمنتا بالقدر واعتقدتا بالمصير .

(٢) CF. J. Wahl. : " **Traité de Métaphysique** ", p. 547.

الجديدة — فى نظر برديف — هى « الحرية المتعالية » التى يقدمها لنا الدين ، والتى توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة(١) .

١٢ — من كل ما تقدم يمكننا أن نحكم بأن الحرية تتأرجح بين العدم والوجود ، لأنها تنطوى فى صميم وجودها على مبدأ هام قد يكون من شأنه فى النهاية أن يقضى عليها . وهذا هو السبب فى أن فيلسوفا مثل يسبرز قد ذهب إلى أنه من المستحيل للحرية أن تتحقق تماماً أو أن تدعم وجودها على أسس قوية ثابتة . ونحن نجد عند هيجل أيضاً فكرة مماثلة ، إذ نراه يقرر أن الحرية المطلقة سلب محض ، أعنى أنها عدم وموت . فالحرية فى نظره لا يمكن أن تكون شيئا إلا بذلك الوجود الذى تصونه وتحافظ عليه ، منكرة إياه فى الآن نفسه(٢) . وهكذا ينتهى كثير من الفلاسفة إلى القول بأن فكرة الحرية ليست سوى فكرة سلبية تقوم على جدل ملتبس قوامه الإثبات والنفى ، مما يجعل من الصعوبة بمكان أن نحاول تعريف الحرية أو أن نحدد صلتها بالضرورة .

ولكن هل تعنى الحرية دائماً إنكار الضرورة ، كما توهم كثير من فلاسفة الحرية ؟ إن نظرة سطحية إلى الوقائع قد تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بور **Bohr** عن التكامل (أو التكميل) **Complémentarité** ، بمعنى إمكان تكوين « مركب » **Synthése** واحد من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الإنسانى نفسه ، بقصد الوصول إلى مركب مماثل تأتلف فيه الحرية والجبرية .

حقا إن الحرية والجبرية فى الظاهر على طرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث إن إنكار الواحدة منهما لا بد أن يؤدى إلى إنكار الأخرى ، فنحن

---

(١) Ibid, pp. 545 – 546. (N. Berdiaeff : " **Dè L' Esclavage et de la Liberté de l' Homme** ".).

(١) cf Kojéve : " **Introduction à la lecture de Hegel** ", Gallimard, 1947, P. 556; (cité par J. Wahl : ouvr. cité, p. 546).

نلاحظ أولا أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية لأنه لن يكون فى وسعنا أن نتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شيء كائنا ما كان ، وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمضى حيثما شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة ، من أن يمتطى جواداً عليه أن يخشى نزواته وأن يعمل حسابا لتلقائيته .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسى لوجود الجبرية ، فإن فكرة الجبرية ليست من معطيات **données** التجربة المباشرة ، بدليل أننا لا نلتقى فى مستوى تجربتنا العادية إلا بالصدفة والإمكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد فى أن نتحكم فى الطبيعة ، ولهذا فإننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التى تتكون منها القوانين حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة ، وإذن فإننا ما كنا نكتشف قوانين العالم المادى لو أننا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران فى الحقيقة عن مظهرين متماسكين من مظاهر النشاط الإنسانى ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

إن كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا سنرى فى نهاية هذا البحث أن الحرية الإنسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ؛ وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعياً متواصلا ، فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هى عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كإنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر **libération** ، ومرحلة الحرية **liberté** . فهناك إذن نوعان من الحرية : حرية سالكة ، وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين **M. Pradines** « إرادة محررة » **volonté Libérante** ، و « إرادة حرة » **volonté libre**(١) .

---

(١) cf. M. Pradines : " **Traité de Psychologie Générale** "
P. U. F., Paris, 1947. t. 11., p. 395.

فإذا ما رجعنا الآن إلى التاريخ التكويني للحرية ، وجدنا أن حياة الطفل تخضع فى بدايتها للجبرية التى تتحكم فى الحيوان ، لأن مبدأ اللذة هو الذى يقود سلوك الطفل ؛ حتى إذا ما تفتح ذهن الطفل يوماً لاعتبارات أخرى غير اعتبار اللذة الشخصية المباشرة ، فاستطاع أن يقول « لا » لميوله الدنيئة ، كانت هذه هى لحظة « الحرية » فى تاريخ نموه النفسى والخلقى ، على اعتبار أن الحرية هنا هى اللاحتمية أو انعدام الجبر **indeterminsme** ، فالطفل الذى كان حتى الآن مأخوذاً بسحر المحسوس ، يجد نفسه منذ تلك اللحظة قادراً على اختيار بعض القيم الروحية ؛ وهكذا نراه يتحرر تدريجياً من عبوديته الأولى عن طريق تصميماته المتعاقبة التى تجىء وليدة لاعتبارات عقلية .

وإذن فإن النشاط الإنسانى فى هذه المرحلة لا يكون حراً إلا إذا كان محرراً ؛ والعبد الحقيقى فى هذه الحالة إنما هو ذلك الذى يؤثر أن يظل رازحاً تحت نير عبوديته ! ولكن الحرية هنا ليست « حرية واصلة » (إن صح استعمال هذا التعبير الصوفى) بل هى بالأحرى « حرية سالكة » .

ولهذا فإن وظيفة الحرية فى هذه المرحلة أن تعمل على تحرير الفردية ، وهو ما يتطلب فى العادة صراعاً مستمراً وجهاداً شاقاً ضد الذات نفسها(١) .

بيد أن الصراع من أجل التحرر يفضى فى نهاية المطاف إلى حرية حقيقية ، أى إلى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلاً خالصاً . وفى هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية ، إذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق . بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر **contrainte** ، لأن العقل لا ينزع إلى شىء بقدر ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقلى .

وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى فى النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية **identité** بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة ،

---

(١) P. Foulquié : " **La Volonté, P. U. F., 1949., pp. 72 – 73**

ولكن الملاحظ أننا نظل دائماً بعيدين عن هذا المثل الأعلى (الذى هو أقصى حد للحرية) لأن حريتنا تنطوى دائماً على شىء من اللاتحدد أو اللاحتمية ؛ فليس فى استطاعتنا إذن أن نصل إلى مرحلة الحرية الكاملة ، بل لا بد لنا باستمرار من أن نعمل على تحرير ذواتنا ، دون أن يكون فى وسعنا أن نفرغ نهائياً من عملية التحرر ، ولكن الإنسان الذى يقطع شوطا فى هذا السبيل ، لا بد أن يشعر بأنه قد تحرر جزئياً وهذا الشعور نفسه هو الذى يسمح له بأن يختبر تلك الحالة النفسية التى فيها تشعر الذات المتحررة بأنها لم تعد مقيدة ، مع شعورها فى الوقت نفسه بأنها تعمل وفقاً لضرورة عقلية .

وهكذا نرى أن الحرية لا تنحصر فى مجرد الاختيار بين الأثرة وحب الغير ، بل قد تنحصر حرية الكائن العاقل فى شعوره بأن ليس فى وسعه أن يختار سوى حل واحد لتلك المشكلة الرياضية التى يجب عليه أن يحلها، ولكننا فى كلتا الحالتين نشعر بأننا أحرار ، وشعورنا بالحرية يتناسب تناسباً طردياً مع شعورنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية . بيد أن الحرية الأولى هى فى الحقيقة حرية شاقة ، مترددة ، غير واثقة من نفسها ، بينما الحرية الثانية لا تنطوى على أى جهد ، أو تردد ، أو صراع . وحياتنا النفسية ليست سوى سعى متواصل للانتقال من هذه الحرية إلى تلك .

وعلى كل حال ، فإن فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية والجبرية ، كما قد نتوهم لأول وهلة . وحتى لو سلمنا بأن الحرية مطلقة (كما يقول بعض الوجوديين من أنصار الحرية) فسيكون علينا أن نبين معنى تلك الحرية التى لا تعرف ارتباطاً ، ولا تقبل تحدداً ، ولا تعمل فى نطاق ! وعندئذ سنرى أن الحرية لا يمكن أن تتحقق على غير ما أساس ، بل لا بد لها من مجال تعمل فيه ، وأسس تقوم عليها . حقاً إن أنصار الحرية المطلقة يربطون بين الحرية واللامعقول، ولكننا سنرى (عند نقد هذه النظرية فيما بعد) أن الفعل الحر ليس فعلا تعسفياً أو واقعة لا معقولة absurde بل هو أولا وبالذات فعل معقول . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يخضع لجبريتين مختلفتين : جبرية العلل causes (من حيث هو جسم) وجبرية الأسباب المعقولة les raisons (من حيث هو روح) ؟ هل نقول بأن الحرية ليست سوى الخضوع لضرورة

العقل ، مع العمل على التحرر من جبرية العلل ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين يريدون أن يمحوا كل تعارض بين الحرية والجبرية ، على أساس أن كلا منهما تكمل الأخرى ، كما تكمل الروح الجسد . فالروح فى البدء خاضعة لسيطرة الجسم ، ولكنها إنما تتحرر حينما تفلت من جبرية المادة ، وتخرج على حتمية القوى الطبيعية . بيد أن الروح لا تكاد تهرب من هذه الجبرية حتى تقع فى جبرية أخرى ، وتلك هى جبريتها الخاصة ، جبرية البواعث . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تعنى انعدام كل حتمية ، بل هى تنحصر فى الاستعاضة عن جبرية بجبرية أخرى ، تحقيقاً لسيطرة العقل على المادة ، وضماناً لانتصار الروح على الجسد[١]

ولكن أليس معنى هذا أن الجبرية شاملة ، ما دامت الحرية نفسها ليست سوى ضرب آخر من الحتمية ؟ وهل يكفى لفهم الحرية أن نقول إنها جبرية البواعث ، بينما تحكم حتمية العلل شتى الموجودات الطبيعية ؟ الواقع أن القائلين بالجبر يفترضون بطريقة أولية (سلفاً) أنه لا يمكن أن يحدث فى الوجود شىء دون أن يكون ضرورياً ، ولهذا فإنهم يستنتجون أن الفعل الإرادى نفسه ليس إلا فعلا محتوما ، وإن كانت آليته غير ظاهرة . ولكن التجربة نفسها لا تكشف لنا عن هذا المبدأ الحتمى ، بل نحن هنا بإزاء تعميم لا مبرر له ، إذ نجعل من منهجنا الرياضى فى النظر إلى الأشياء مبدأ عاما نحاول أن نطبقه على كل شىء ، فنعمد إلى استعمال منطق المبادئ والنتائج فى مجال لا تصدق عليه تلك الآلية الرياضية . حقاً إن العلماء قد دأبوا على أن ينظروا إلى الطبيعة بروح عالم الفلك الذى يعرف أن للأجرام السماوية قوانين صارمة لا تقبل تحولا ولا تخلفاً ، ولكن كيف نحكم بأن القانون الذى يتحكم فى العالم قانون رياضى ، لا قانون أخلاقى ؟ إنه لمن السهل أن ننظر إلى الطبيعة على أنها مجرد آلة كبيرة ، ولكن نظرة فاحصة إلى الكون قد تظهرنا على أن الطبيعة تاريخ ينطوى على محاولات وأخطاء ، ويكشف عن « دراما » أليمة قوامها الجهد المستمر نحو حياة أسمى وأفضل . وهكذا نجد أن كل من يحاول أن يتجاهل وجود الإرادة ، بدعوى أنها لا تدخل فى نطاق الرياضيات

---

(١) Foulquié : "La Volonté", p. 74.

الكونية الشاملة ، فلن يكون فى وسعه أن يفهم من حركات الطبيعة شيئاً[١] . وفضلا عن ذلك ، فإن الطبيعة ليست حقيقة غفلا لا قبل لنا بالتأثير عليها أو التحكم فيها ، بل هى واقعة ديناميكية مرنة تتشكل بطابعنا ،وتستجيب لنشاطنا . وحينما يمارس الإنسان نشاطه فى الطبيعة الخارجية ، فإنه يغير من بيئته الاجتماعية ، ويعدل فى الوقت نفسه من طبيعته الإنسانية . وليس صراع الإنسان ضد الطبيعة سوى المظهر الواقعى لتلك الحرية البشرية الفعالة التى تريد أن تستند إلى الضرورة ، لكى تحرر البشر من أسر الجبرية الطبيعية ... ومن هنا فإن العمل أو الإنتاج هو الكفيل وحده بتوطيد مملكة الإنسان فى الطبيعة ، والانتقال بنا من الضرورة إلى الحرية .

---

(١) Le Marié : "Essai sur la Personne" P.P.107 – 108.

الفصل الثالث

من الضرورة إلى الحرية

١٣ ـــ رأينا أن التعارض المزعوم بين الحرية والضرورة إنما ينطوى على فهم خاطئ لمعنى « الحرية » . والحق أن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية مطلقة ، بل هى ـــ كما قلنا ـــ اختيار عقلى يقوم على تقدير البواعث وفهم طبيعة المؤثرات . وإذا كان البعض قد توهم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ، ولا نظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر ـــ على العكس من ذلك ـــ أن هذه الأفعال أفعال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وتربط ماضى الشخصية بحاضرها ومستقبلها . وما دام فى استطاعة الإنسان ـــ بوصفه كائناً ناطقاً ـــ أن يتفهم حقيقة أمر تلك القوى التى تؤثر على سلوكه ، فإن فى وسعه ـــ إلى حد كبير ـــ التحكم فى مجرى العوامل الخارجية والداخلية التى تحدد مصيره . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية ، وتكامل القدرات الذاتية ، وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية وبيئته الخارجية على السواء .

ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة ، اللهم إلا فى ظل فهم حقيقى للمواقف البشرية ، وإدراك واع لدوافع السلوك البشرى . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تتعارض مع المحاولات العلمية التى يضطلع بها أهل الدراسات الإنسانية ، وإنما هى فى حاجة ماسة إلى كل جهد علمى مخلص قد يبذل فى سبيل الكشف عن بعض خبايا المشكلة الإنسانية . ولن يتأتى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أكانت أمراضاً نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات ، أم حروباً ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، اللهم إلا إذا نجح فى الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة[١] .

---

(١) زكريا إبراهيم : « الثقافة الاجتماعية » وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦١ ، ص ٩٩ .

ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعى ، وكأن الحرية مجرد وهم من الأوهام التى سرعان ما يقضى عليها العلم ! وذلك لأن الواقعة السيكولوجية ليست مجرد قطاع فى الطبيعة الفيزيائية ، بل هى تنطوى فى صميمها على عنصر « مبادأة » ومسئولية أخلاقية . وآية ذلك أن الغضب أو الخوف لا يحدثان فى شعورى كما تحدث أية ظاهرة جوية فى السماء ؛ وكذلك الجبن أو الشجاعة لا يتسجلان فى طبيعتى مرة واحدة وإلى الأبد على نحو ما يدخل الوزن النوعى مثلا فى تعريف الجسم الكيماوى . وإنما يتوقف علىّ — وفقاً لخبراتى الماضية ، وبيئتى الخاصة وما إلى ذلك — أن أستسلم لدواعى الإباحية والعربدة ، أو أن أسمو بنفسى إلى مستوى الشهامة والبطولة .

والفكرة الموجودة لدينا عن أنفسنا تؤثر على مستقبلنا تأثيراً عميقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نحكم على أنفسنا دون أن نغير من أنفسنا . فأنا إذا تصورت نفسى (مثلا) جباناً بطبعى ، فإننى عندئذ إنما أعمد إلى تبرير شتى أفعالى الدنيئة سلفاً ، وكأننى أمهد الطريق لنفسى من أجل ارتكاب ما أريد من الأعمال الخسيسة . وأنا حين أتصور نفسى غضوبا بطبعى ، فإننى أغلق السبيل أمامى من أجل التحكم فى أعصابى أو تملك زمام نفسى . وكأننى أستسلم منذ البداية لنزواتى ، وأبرر سلفاً شتى مظاهر خرقى واندفاعى .

وتبعا لذلك فإن كل معرفة — فى ميدان علم النفس — إنما هى منذ البداية فعل أو عمل . وهذا هو السبب فى أننى لا أستطيع أن أدرس ذاتى ، أو أن أحدد طبيعتى ، دون أن أغير ما بنفسى ، أو دون أن أدفع بمستقبلى فى هذا الاتجاه أو ذاك ، سواء أكان ذلك من أجل التنصل من المسئولية ، أم من أجل الحيلولة بينها وبين اختلاق المعاذير سلفا . ولعل هذا ما عناه هو سرل حينما قال إن علاقة الشعور بموضوعه — فى العلوم الإنسانية — ليست علاقة واقعة خارجية بواقعة أخرى خارجية مثلها ، أو علاقة حقيقة موضوعية مستقلة بحقيقة أخرى موضوعية مستقلة مثلها ، بل ربما كان القانون الأسمى الذى يحكم شتى الملاحظات فى مضمار الدراسات السيكولوجية هو أن المعرفة ليست واقعة ، بل فعلا . ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوجية لا يمكن أن تدع موضوعها كما هو ، دون أن تقربه ، أو أن تمسه ، بل هى لا بد من أن تعدله وتحور منه[1]

(١) cf R Garaudy : "Perspectives de L'Homme.", P.U.F. 1959, p. 24

ومهما يكن من شيء ، فإن الفعل الحر ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو إرادة هوجاء ، بل هو هذا الفعل الواعى المستنير الذى يصدر عن فهم ، وتدبر ، وتعقل للأمور . وكثيراً ما يكون السلوك الحر ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء . ويكيف تصرفاته مع الضرورات الخارجية . وليس يكفى أن نقول إن الحرية الصحيحة تفترض دائما ضرباً من التنظيم العقلى ، وتقوم باستمرار على فهم حقيقى لبواعث السلوك ، بل ينبغى أن نضيف إلى هذا أيضا أن الحرية الصحيحة هى حليفة التفكير الصائب والتقدير السليم . ولعل هذا ما عبر عنه جون ديوى حينما كتب يقول : « إن الطبيب أو المهندس لا يكون حراً فى أفكاره أو تصرفاته اللهم إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده . وربما كان فى وسعنا هنا أن نعثر على المفتاح الوحيد لكل حرية كائنة ما كانت » . فالصلة وثيقة بين الحرية والتفكير — كما سنرى فيما بعد — لأنه على قدر ما يفكر الإنسان يكون حظه من الحرية .

١٤ — والواقع أن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هى تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة . ولم يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الإنسان فى مستهل التاريخ الكونى مجرد ألعوبة فى أيدى القوى الطبيعية الغاشمة ، أصبح الإنسان الحديث (أو كاد) سيداً للكون كله . واليوم ، أصبحنانرى إنسان القرن العشرين يستخدم معرفته للحتمية الكونية فى تحرير ذاته ، وصرنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الإنسان ، ويتخذون من « الضرورة الكونية » أداة لتحررهم . وليس من شك فى أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية ، وقدراته الفنية ، واختراعاته الآلية ، فأصبحنا نراه اليوم يحيل « العوائق » نفسها إلى « وسائط » بالالتجاء إلى بعض الأساليب التكنيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم معجزات تقضى على قوانين الطبيعة ، أو تلغى نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة ، من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن السفينة الشراعية التي تريد أن تتفادى التيار ، تتحايل على الرياح المضادة ، فتتقدم فى اتجاه لولبى ، مستخدمة قوى الرياح من أجل السير فى اتجاه مضاد لتلك الرياح . ومن هنا فإن البحار الذى يريد أن يتقدم بسفينته ليس فى حاجة إلى معجزة حتى يُغيِّر من اتجاه الرياح ، وإنما حسبه أن يستخدم القوانين الطبيعية بوعى وتبصر ، لكى يتسنى له أن يشق طريقه فى الاتجاه الذى يريده . ولا يمكن أن تتوافر لنا الحرية ، اللهم إلا إذا تأتى لنا أن نسيطر على أنفسنا ، وأن نتحكم فى العالم الخارجى . ومثل هذه السيادة الإنسانية لا بد من أن تجئ على أعقاب معرفة دقيقة بقوانين الطبيعة الضرورية . ولو أن العالم الطبيعى كان خالياً تماما من كل حتمية ، أو لو أنه كان مسرحاً دائماً لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكنا نحن البشر مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون ونزواته !

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعاً حراً ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قويُّه ضعيفه . وما دام فى المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائماً أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون دائماً أداة للتحرير والتنظيم . وربما كان الأصل فى شتى التصورات الخاطئة للحرية هو هذا الخلط المستمر بين الحرية والفوضى ، وكأن الإنسان الحر إنما هو ذلك الموجود الأخرق الذى يتصرف دون أدنى باعث على الإطلاق ! ولكننا إذا عرفنا أن الإنسان موجود تاريخى يعمل فى صميم الواقع ، وأنه يستخدم كل ما لديه من معارف فى سبيل التأثير على الطبيعة ، أمكننا أن نربط الحرية بالتفكير ، فنقول إن الإنسان حر لأن لديه القدرة على التحكم فى الطبيعة ، والسيطرة على تاريخه الخاص ، وتوجيه فعله بالاستناد إلى فكرة « الكل » أو « المجموع » ولعل هذا ما عناه هيجل حينما قال « إن الحرية هى معرفة الضرورة » .

ولكن الحرية لا تقف عند هذا الحد ، بل هى أيضاً عملية الخلق التى تقوم على تلك المعرفة . والواقع أنه إذا لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنما هى الزهرة التى يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لا قيمة لها . وقد عبر هيجل مرة

أخرى عن هذه الحقيقة حينما كتب يقول : « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هى التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها — على وجه التحديد — مناقضة لذاتها تماماً ، لأنها بمثابة تسلسل لا شعورى ، أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية أو هى بالأحرى مجرد حرية صورية محضة[١] . ولئن كان كثير من فلاسفة الحرية قد تحدثوا عن الفعل ، والاختيار ، والمشروع **projet** ، إلا أن الفعل الحر قد بقى عندهم « فعلا تعسفيا » يقوم على مجموعة من المظاهر الخارجية والأوهام الفردية ، دون علاقة مباشرة بالقوانين الدفينة الباطنة فى صميم التطور البشرى . وليس من شك فى أن كل حرية تريد أن تتحدد خارج نطاق التاريخ ، لا بد بالضرورة من أن تبقى عاجزة ، فيكون الفشل حليفها فى النهاية .

١٥ — وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند نظرية الماركسية فى الحرية : فإن هذه النظرية تربط الحرية بالضرورة ، وتأبى إقامة أيّة تفرقة بين الحرية الميتافيزيقية ، والحرية السياسية ، وتتصور أنه لا يمكن أن تكون ثمة حرية انعزالية على الإطلاق . وليست الحرية الحقيقية — فى نظر الماركسيين — هى ذلك الحلم الذى طالما راود البشر بأن تجىء أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هى عبارة عن معرفة تلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف المعينة . ولا تصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجى فحسب ، بل هى تصدق أيضاً على تلك القوانين التى تتحكم فى حياتنا الجسمية والعقلية على السواء . وحينما يتحدث بعض فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة فإنهم لا يعنون بهذا المصطلح سوى عملية اتخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقية بالموضوع . وتبعاً لذلك ، فإن الحرية ليست سوى القدرة على التحكم فى أنفسنا ، وفى الطبيعة الخارجية ، وهى تلك القدرة التى تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية[١] . ولا يؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهرى بين « الحرية » و « الضرورة » ، بل هم يقولون مع هيجل إن الحرية إنما

---

(١) Hegel : **"Science de la Logique"** t. 11., p. 563.

(٢) F. Engels : **"M Duhring boulverse La Science."** t.1. Bracke, 1946, P. 171.

تعنى فى صميمها الشعور بالضرورة . وهذا هو السبب فى أن مؤرخى الماركسية قد اعتادوا القول بأن « المادية الجدلية » مذهب حتمى يؤمن بالضرورة المطلقة ، فى حين أن دعاة الماركسية أنفسهم يصرون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يؤكدون أن الحرية عندهم إنما تعبر عن تلك الإمكانية التى نستطيع بمقتضاها أن نجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة . ولئن كان الإنسان — فى رأيهم — محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظهر الحقيقى للحرية البشرية على نحو ما ينبغى أن نفهمها .

ولهذا يقرر الماركسيون أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية ، فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هى إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيِّين الحالمين الذين لا يعترفون بالعلم ، ولا يقيمون وزناً للعلاقة الوثيقة التى تجمع بين الإنسان والطبيعة .

« أما الماركسية — فيما يقول ستالين — فإنها تنظر إلى قوانين العلم ، سواء أكانت قوانين العلم الطبيعى ، أم قوانين الاقتصاد السياسى ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق فى استقلال عن إرادة الإنسان . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل إلى معرفتها ، أو أن يقوم بدراستها ، أو أن يعتمد عليها فى نشاطه العملى ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحور منها »(١) . ومعنى هذا أن الإنسان — فى رأى دعاة الماركسية — لا يحيا بمعزل عن الطبيعة أو فى استقلال عنها ، بل هو كائن طبيعى بشرى يخضع للقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ويتأثر بكل ما يترتب عليها من نتائج ضرورية حتمية . وحرية البشر إنما تتوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ، ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج . وقد نتوهم أن الحرية البشرية هى فى صميمها استقلال عن دائرة العلية ، وتخلص من سَطوة الضرورة ، ولو لم تكن الأشياء خاضعة لقوانين ، بل لو لم تكن هناك ضرورة موضوعية فى الطبيعة والمجتمع على السواء ، لما كان فى وسعنا أن نتخذ تصميمات معينة ، أو أن نحقق أفعالا محددة ... وإذن فليس يكفى أن نقول إن

---

(١) J.Stalin : "Economic Problems of Socialism in USRR." P. 171.

الضرورة الكونية هى الشرطالأول لكل حرية بشرية ، بل لا بد لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتنا تتناسب طرديا مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة[١] .

... إن الكثيرين ليتصورون الحرية من وجهة نظر فردية صرفة ، فيقولون إنها مطلقة ، وكأنما هى لا بد من أن تكون كل شىء ، وإلا فإنها لن تكون شيئا على الإطلاق ! وأما دعاة الماركسية ، فإنهم يقولون إن للحرية درجات : إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدف التى يبدو فى الظاهر أنها سائدة على سطح التاريخ ، أو قد يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقة التى ليست « الصدفة » منها سوى مجردتعبير سطحى . وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لا حصر لها من المعارف المختلفة ، وبالتالى فإن هناك ما لا نهاية له من درجات المسئولية . ولكن المهم أنه ليس هناك — فى نظر الماركسية — صدفة بحتة ، كما أنه ليس ثمة « معقولية » ثابتة متحجرة ذات بداهة هندسية ، بل هناك قانون ذو اتجاه عام ، نقترب منه كثيراً أو قليلا ؛ فتتحدد درجة مسئوليتنا وفقا لمدى اقترابنا منه . ومعنى هذا أن المسئولية البشرية إنما تتجلى عبر تلك الطرق الملتوية المعقدة التى تمضى من قطب الواقع « فى ذاته » ، إلى قطب الحقيقة الموجودة « من أجلنا » .

بيد أن الماركسيين لا يؤمنون بأن المعرفة هى السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضا إنه لا بد للنشاط البشرى من العمل على تضييق دائرة الصدفة أو الاتفاق ، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التى تتحكم فى الفاعلية البشرية من جهة ، وفى الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . حقا إنه ليس فى استطاعتنا أن نقضى على الضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقضى على « الصدفة » ، وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبنا ألا ندع شيئاً نهباً للصدفة أو رهناً بالظروف ، بل لا بد لنا من أن نجعل نجاح تلك المهمة رهنا بالمعرفة العلمية الصحيحة لشتى العلل التى يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع . وليس العمل البشرى فى جوهره سوى تلك الفاعلية المستبصرة التى يحقق الإنسان عن

---

(١) M. Cornforth : " **Dialectical Materialism** " vol. III.1954, P.209.

طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاده لعناصر الصدفة أو الاتفاق . ولا يكفى أن نقيم أحكامنا هنا على العلم بالقوانين الضرورية ، بل لا بد أيضاً من أن نقيم وزناً لما تنطوى عليه الأحداث من احتمالات . والسبب فى ذلك أنه كلما زادت معرفتنا بالاحتمالات الباطنة فى الأحداث ، وكلما زادت قدرتنا على تكوين أحكام احتمال صحيحة ، زادت بالتالى قدرتنا على التحكم فى شتى العوامل التى تعمل عملها فى هذا الموقف أو ذاك ، بما فى ذلك العوامل العرضية ، وعندئذ يصبح فى وسعنا أن نوجه الموقف بأكمله نحو غاية محددة . وصفوة القول إن الضرورة لا تبقى عمياء — كما قال هيجل — اللهم إلا إذا بقيت مجهولة . ولكن ، بمجرد ما تصبح لدينا سيادة شعورية على الأحداث ، أعنى بمجرد ما نقف على قوانين الضرورة ، فإننا عندئذ نستطيع أن نوجه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً نعمل فيه حساباً لما تنطوى عليه من ضرورة وصدفة واحتمال وإمكان ... إلخ .

وليست الحرية فى نظر الماركسيين هبة فطرية أو ملكة موروثة ، بل هى ثمرة من ثمار التطور التاريخى ، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية ، وتمرده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية فى رأيهم ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هى على النقيض من العبودية أو الاسترقاق ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها ، بل هى مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينيَّة للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به . وليس من شك فى أن الإنسان الأول — كما قال إنجلز — لم يكن يتميز عن الحيوان ، فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تكن بعد قد تحققت ، وبالتالى فإن حظه من الحرية لم يكن يزيد عن حظ الحيوان منها . ولكن من المؤكد أن كل خطوة خطاها الإنسان فى سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره[1] . وإذا كان روسو قد ذهب فى كتابه « العقد الاجتماعى » إلى أن الإنسان قد ولد حراً ،

---

(١) E. Engels : M. Duhbring boulverse La Science." t. 1., Bracke, P. 171.

فإن الماركسيين يقرُّون — على العكس من ذلك — أن الإنسان قد ولد مستبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية **concrete** بعيدة كل البعد عن التجريد ، فهم لا يهتمون — كالوجوديين مثلا — بوصف الوجود البشرى أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون — على وجه الخصوص — بالعمل على وضع حد لعبوديته واغترابه عن ذاته ، وتبعاً لذلك فإن للإنسان — فى رأى الماركسيين — مهمة محددة لا بد من أن يضطلع بها ، وتلك هى أن يتحرر ؛ لأنه ليس بطبيعته حراً ، أو هو على الأصح لا يتمتع بأية حرية فى البداية ومن تلقاء نفسه . ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعى ، وأن يسعى فى سبيل الوصول إلى المستوى « الإنسانى » الحق ، بكل ما لهذه الكلمة من معان ، ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفة وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تنحصر فى القيام بعملية إبداعية مستمرة ، ألا وهى عملية التحرر . ولن يتسنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعى والحرية ، اللهم إلا إذا عمل جاهداً فى سبيل « استئناس » الطبيعة و « روحنتها » ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التى تبديها الطبيعة نفسها .

ولا يقبل الماركسيون تلك التفرقة التى يقيمها الفلاسفة الميتافيزيقيون فى العادة بين مشكلة حرية الإرادة من جهة ، ومشكلة حريات الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى ، بل هم يرون أن هاتين المشكلتين تمثلان وجهين مختلفين لمسألة واحدة ، ألا وهى مسألة الصراع الإنسانى من أجل الحرية . والواقع أن اكتساب الحرية لا يمكن أن يجىء إلا ثمرة لجهاد عنيف فى سبيل التحرر من نير المظاهر المختلفة للاستغلال والاستعباد والاسترقاق ، وإذا كان الرقيق المستكين إن هو إلا عبد ذليل ، فإن الرقيق المتمرد هو إنسان حر ، حتى ولو كان لا يزال يرزح تحت وطأة القيود والسلاسل !. وإذن فإن لمفهوم « الحرية » عند الماركسيين معنى طبقياً ، لأن الحرية البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الطبقى . وحينما يقول الماركسيون إن للإنسان غاية محددة هى التحرر أو التخلص من شتى ضروب الاستعباد ، فإنهم يعنون أن علينا الآن أن نكشف للإنسان عن السبيل الذى يمكن أن يقتاده إلى الحرية الحقيقية . ومعنى هذا

أن كل هم الماركسية هو أن تعيد إلى الإنسان إنسانيته وحريته وكرامته . ولن يتسنى لنا أن نحقق هذه الغاية ــ فيما يقول الماركسيون ــ اللهم إلا إذا حاولنا أن نشعر الإنسان بحقيقة وضعه فى الوجود ، وأن نمده بالحس اللازم لإدراك الحركة التاريخية التى ينتسب إليها ، وأن نبين له طريق الإنسانية العسير الملىء بالتزامات العمل : وهو ذلك الطريق الذى لا يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنسانيةقاطبة، وكأنما هى وحدة عضوية متكاملة ، وهكذا يخلص دعاة الماركسية إلى أن « التحرر » لا يمكن أن يتحقق إلا فى إطار « العمل الاجتماعى » القائم على الجهاد المشترك ، وحينما يتيسر للبشرية القضاء على آخر أثر من آثار الاستعباد والاسترقاق (بما فى ذلك خضوع البشر لوسائلهم فى الإنتاج ، ولمنتجاتهم نفسها) ، فسيكون فى وسع الإنسان عندئذ أن يحقق تلك الوثبة الهائلة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية(١) .

١٦ ــ ولو كان لنا أن نحكم على هذه النظرية الماركسية فى الانتقال من الضرورة إلى الحرية ، لكان علينا أولا وقبل كل شىء أن نشير إلى الطابع الاجتماعى الذى تفسر به الحرية فى نظر دعاة المادية الجدلية ، فالماركسيون يرفضون كل فهم فردى للحرية ، وهم يقرون منذ البداية أنه ليس ثمة موضع للفصل بين الحرية السياسية والحرية الميتافيزيقية ، ما دام بيت القصيد ــ بالنسبة إلى الإنسان ــ هو أن نحرره من العبودية ، لا من الحتمية ، وإذا كان بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « تجربة الحرية » أو عن « الشعور بالحرية » ، فإن الماركسيين يصرون على القول بأن الحرية ليست تجربة باطنية ، أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتيا يخص « الأنا » على حدة ، بل هى تجربة اجتماعية ، أو حركة تاريخية ، أو مشكلة عينية تهم الإنسان فى علاقته بالعالم والآخرين ، فليست « الحرية » ــ فى نظر الماركسيين ــ معجزة ، أو بداية مطلقة ، أو خلقاً من العدم ــ كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين ــ بل هى حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية فى صنع التاريخ .

وربما كان من بعض أفضال الماركسيين على الفكر الفلسفى الحديث أنهم قد لفتوا

---

(١) E. Engeles : " Socialisme Scientifique et Socialisme Utopique. "; Ch. III.

الأنظار إلى ضرورة ربط النظر بالعمل ، فبينوا لنا أن حل المشكلات النظرية لا يكون ممكناً إلا بطريقة عملية ، أعني عن طريق التغيير الواقعي للنظام الاجتماعي الذي أوجد العبودية والاستغلال والاسترقاق ، وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف لا تنحصر في تحرير الإنسان من « الحتمية » — كما وقع في ظن فلاسفة الحرية من أمثال لكييه Lequier وبرجسون — وإنما هي تنحصر في تحريره من « العبودية » وإذا كان برجسون قد توهم أن الفعل الحر هو مجرد ناتج آلي لبعض الحالات الباطنية ، أو هو مجرد نشاط خارجي يصدر عن الذات كما تنفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة ، فإن بعض الماركسيين المعاصرين قد وجدوا في هذه النظرية الصورية الخالصة (التي لا تعير أي اهتمام للمضمون الحقيقي للفعل) مجرد فهم خاطىء للحرية ، وكأن الحرية عند برجسون لا تخرج عن كونها « شيئاً » أو نتيجة تترتب على بعض الأحداث السابقة ، ولسنا نريد أن نناقش فهم برجسون للحرية في هذا الموضع ، فذلك ما سنعود إليه في فصل تال عند الحديث عن الحتمية السيكولوجية ، وإنما حسبنا أن نقول إن جماعة الماركسيين المعاصرين قد أخذوا على نظرية برجسون في الحرية أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة ، والشخص الذي يحققه من جهة أخرى ، ولا شك أن برجسون حينما قال إن حظنا من الحرية يزيد بقدر ما نزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا ، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه في الحاضر ، فإنه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات ، وأما في نظر الماركسيين فإن الدعوة إلى الحرية لا تعني أن نطالب الناس بأن يظلوا على ما هم عليه ، أو بأن يستسلموا لماضيهم وحاضرهم ، وإنما هي تعني أن نهيب بهم العمل على تغيير العالم ، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية ، ولعل هذا ما عناه الكاتب الماركسي الفرنسي جورج بوليتزر حينما كتب يقول : « إن برجسون يتوهم أن العبد يزداد حرية كلما ازداد عبودية ، أعني بقدر ما يكون خضوعه باطنياً عميقاً ، فالأسير في نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسره ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادي يقبل لنفسه الأسر عن طواعية واختيار . ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادي بالثورة والتمرد ، بل حينما ننادي بالخضوع والاستكانة . ولن تسود الحرية — في زعم برجسون — اللهم إلى حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد »[1] .

---

(١) G.Politze: "Le Bergsonisme; fin d'une parade philosophique" Paris, Editions du Seuil ' 1949, p. H.

بيد أن الماركسيين حين يضعون « الحرية » فى مقابل « العبودية » ، فإنهم يتناسون أن الأصل فى مشكلة الحرية إنما هو تساؤل الإنسان عن علاقته بالطبيعة ورغبته فى التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكونى ، وإذا كان كثير من الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن الأصل فى الحرية هو شعورنا التلقائى بما لدينا من حرية فذلك لأنهم قد لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل فى الكون موجوداً فريداً فى نوعه، أو مخلوقا مستقلا قائماً على حدة ، وكأنه يمثل « مملكة صغرى فى داخل المملكة الكبرى » . حقاً إن قوانين العالم تحكمه ، ولكنه قدير مع ذلك على إضافة ضروب من « الجدة المطلقة » إلى هذا العالم ، عن طريق ما يبدع من أفعال ، وما يحقق من أحداث ، وما يحدث من تغيرات ... إلخ . فليس بدعاً إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية الكونية ، وليس بدعاً أيضاً أن يكون تساؤل الميتافيزيقيين عن الحرية قد تمثل على صورة قياس الإحراج المعروف : « أجبر أم اختيار ؟ » . وسنرى فيما بعد أن برجسون لم يجانب الصواب حينما فسر الحرية على أنها إبداع وابتكار ما دامت الحتمية هى مجرد إعادة أو تكرار . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة الإنسان على الابتكار هى المظهر الأول للحرية البشرية ؟ فلماذا يأبى فلاسفة الماركسية إلا أن يضعوا الحرية فى مقابل العبودية ، فى حين أن نشاط الإنسان الحر لم يتحدد منذ البداية إلا فى علاقته بالعالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته على الموضوع » ؟ أليس فى وسعى أن أقول : « إننى حر » لأن لدى من القدرة ما أستطيع معه أن انتزع نفسى من « الموضوع » وأن أعلق حكمى عليه ، وأن أنكره ؟ وماذا عسى أن يكون معنى حريتى ، إن لم يكن هو أولا وقبل كل شىء مقدرتى على أن أقول : « لا » ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن « الحرية » إنما تبدأ عندنا من « الكوجيتو » أو الفكر نفسه ؟

١٧ — إن الماركسيين ليحملون بشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها من « الكوجيتو » ولكن « فلسفة الحرية » هى أولا وقبل كل شىء « فلسفة الذاتية » . وإذا كان الشك الديكارتى هو الأصل فى كل فلسفة ذاتية ، فذلك لأنه يمثل أعمق تجربة من تجارب الحرية . وآية ذلك أن الشك الديكارتى مظهر من مظاهر تلك الحرية الذاتية التى لا تريد أن تستسلم للموضوع ، بل تريد أن تعلق حكمها عليه ؛ فهى تواجه العالم

بكلمة « لا » ، وكأنما هى تريد أن تسيطر عليه عن طريق هذه الفاعلية السلبية التى تتجلى فى فعل « الرفض » . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حينما كتب يقول : « إن الشك هو أعمق تعبير عن حرية الفكر ، أو هو — على حد عبارة القديس أو غسطين — الحرية بعينها »[1] وعلى حين أن واحداً من فلاسفة الماركسية المعاصرين قد ذهب إلى أنه لا معنى للحديث عن « حرية الفكر » ، فإن الفكر لا يمكن أن يكون حراً فى عالم ليس بحر ، نجد أن بعض خصوم الماركسية يؤكدون أن الحرية الفكرية هى أعلى صورة من صور الحرية ، وأن القدرة على « الرفض » هى أعمق معنى من معانى الحرية . وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العبد الحقيقى إنما هو ذلك الإنسانى الذى لا يرى قيوده ، أو هو على الأصح ذلك المخلوق الذليل الذى لا يفكر فى عبوديته !

وعلى الرغم من أن الماركسيين قد رفضوا كل « حرية روحية » بدعوى أنه ليس ثمة حياة باطنية ، إلا أن تجربة باطنية تنكشف فيها « الحرية » للذات وتلك هى تجربة « الشك » . والواقع أن الإنسان لا يؤمن بالحرية ، اللهم إلا على قدر ما يمارسها ، وهو لا يمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجى بما لديه من قدرة على الرفض أو النفى أو الإنكار . وهذا هو السبب فى تأكيد هيجل لقدرة الإنسان على (السلب) **Négativité** . ولكن الحرية فى حاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة على « السلب » ، فهى ترتد إلى ذاتها فى بعض الأحيان ، لكى تواجه ما فى باطنها من عادات متصلبة ، وأنماط سلوكية متحجرة .. إلخ . ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة التى تحاول فيها الذات إنكار ماضيها ، أو التحرر من بعض رواسبه العميقة المتراكمة ، إنما هى مظهر من مظاهر تلك الحرية الباطنية التى لا يعيرها الماركسيون أدنى اهتمام . ولئن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنية ليست مستقلة عن العالم الخارجى ، طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إلا أنهم قد جانبوا

---

(١) Jean La Croix : **"Marxisme, Existentialisme, Personnalisme." Paris, P.U.R. 1951, P. 86,**

الصواب بلا ريب حينما أغفلوا ذلك الخصم الباطنى الذى ينخر فى أعماق الذات كما تنخر الدودة فى باطن الثمرة ، ألا وهو « العادة » أو « الطبيعة الثانية » . حينما قال نيتشه إنه لا بد للإنسان من أن يحذو حذو الثعبان الذى يغير جلده حيناً بعد آخر ، فإنه كان يعنى أنه لا بد للموجود البشرى من أن يتنكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لا يصبح عبداً لذاته ، أو حتى لا يقع فريسة سهلة بين براثن ماضيه الشخصى !

والواقع أن حياتنا البشرية إنما هى فى صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية : فإننا لا نكف عن التحرر من ضرورات كثيرة ترين علينا كل يوم ، وتلك هى الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية .. إلخ . وإذا كان البعض قد توهم أن مشكلة الحرية إنما هى مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه المشكلة لا تثار إلا فى صميم الحياة اليومية العادية . وليس من شأن الصراع العنيف الذى تقوم به الذات من أجل بلوغ مستوى الحياة الروحية ، أن يتحقق فى أبراج باطنية نائية ، وكأن على الذات أن تعتصم ببعض الكهوف الذاتية العميقة ، حتى تبلغ مرتبة التحرر ، وإنما المشاهد أن الحرية الواقعية هى على اتصال مباشر بالحياة العينية ، أو هى فى مساومات مستمرة مع الواقع الحى ، من أجل تحقيق عملية « اختيار الذات » التى لا بد من أن تتجدد دائماً أبدا وباستمرار . وحينما يتحدث الفيلسوف عن « الحرية » فهو لا يعنى سوى تلك العملية المستمرة التى تقوم بها « الذات » حينما تصارع نفسها ، والعالم الخارجى ، من أجل بلوغ مرتبة الحياة الروحية . ولا بد لنا من أن نفهم هذا الصراع على أنه مخاطرة غير مضمونة سلفا : لأنه ليس فى عملية التحرر شيء يُكْسَب دون أن يكون فى الإمكان فقدانه من بعد ، كما أنه ليس ثمة شيء يُخْسَر دون أن يكون فى الإمكان استرداده أو كسبه من بعد . ولئن كان الإنسان مضطرا دائما إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات ، إلا أن عليه دائما أن يعطى الأحداث دلالاتها ، وأن يحيل الضرورات نفسها إلى وسائط للحرية . وبيت القصيد فى الحياة الإنسانية أن التحرر لا يمكن أن يكون مغنما نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومى يحتم علينا أن نعبئ كل قوانا فى سبيل العمل على الظفر به حيناً بعد آخر ...

حقا إنه حينما تضعف فى نفوسنا معانى الذاتية والفاعلية والمبادأة ، فإننا قد نؤثر « الأمن » أو « الطمأنينة » على « الحرية » أو « اختيار الذات » ، حتى لقد ينتهى بنا

الأمر أحياناً إلى التضحية بالحرية فى سبيل السعادة ؛ ولكننا سرعان ما نتحقق من أن أية طمأنينة رخيصة نبتاعها على حساب حريتنا ، لن تكون إلا صورة أخرى من صور العبودية . ومهما كان من أمر العوائق الكثيرة التى لا بد للحرية من أن تصطدم بها فى طريقها إلى تحقيق ذاتها فإن من المؤكد أن هذه العوائق أحب إلى نفسها من أية سعادة تفرض عليها فرضا ، لأن السعادة إذا جاءت منحة ــ لا كسباً ــ فإنها تفقد الجانب الأكبر من قيمتها ! وليس إيمان الذات بالحرية بمثابة تقرير لواقعة ماثلة ، أو إثبات لوجود شيء ، بل هو تأكيد لمهمة لا بد من العمل على تحقيقها . ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة فى المستقبل ، وتفاؤل بقدرة الذات على حل متناقضات حياتها ، ومواجهة شتى عوائقها . ولئن كانت معركة الحرية لا تعرف نهاية ، إلا أنها معركة إنسانية تكمن من ورائها الثقة فى المستقبل . وليس البشر مجرد ورثة يحملون أثقال ماضيهم وينوءون بتركة أسلافهم ، بل هم أيضا بذور المستقبل . وما أصدق أراجون **Aragon** حين يقول إنه : « ليس ثمة مجرم هو من الحلكة أو السواد بحيث إننا لا نستطيع أن نعثر لديه على بعض الأنوار الخفية أو الكامنة ، كما أنه ليس ثمة مصير قد تحدد سلفاً بحيث لا يكون لدينا أدنى أمل فى أن نرى بعض المتناقضات تثور فى داخل معطياته ذاتها ... »[١] .

---

(١) cf. Garaudy : **" Perspectives de l' Homme "**, P. U. F. 1959., P. 340.

الباب الثانى

ضروب الحتمية المختلفة

الفصل الرابع

الحتمية العلمية

١٨ ــ الحتمية هى المذهب الذى يعتقد بأن كل ما يقع فى الكون من أحداث ، بما فى ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية نتيجة ضرورية تترتب على ماسبق من الأحداث . فالعالم فى نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة ، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله ، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة . ومعنى هذا أن العالم دائرة مقفلة يتصل بعضها ببعض اتصالًا علمياً بحتاً ، بحيث أن فى استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقينياً مطلقاً . وهذا هو ما عناه لابلاس بعبارته المشهورة : « إن فى وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضى وعلة للمستقبل . فالعقل الذى يستطيع أن يعرف فى لحظة معينة كل القوى السارية فى الطبيعة ، وأوضاع الكائنات الموجودة فيها بعضها بالنسبة إلى بعض ، إذ بلغ من السعة حداً يستطيع معه أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل ، فلا بد أن يضم فى صيغة واحدة شاملة حركة أكبر الأجسام فى الكون وحركة أصغر ذرة فيه ؛ وعندئذ لن يكون شيئا مجهولا بالنسبة إليه ، بل سيكون المستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضى سواء بسواء[١] » فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ « **prévisibilité** » بالأحداث الكونية ، نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية . ونحن نستعمل فى الفلسفة كلمة الحتمية كمرادف للضرورة الموضوعية ، وأما فى العلم فإن الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلة للعالم الطبيعى بالاستناد إلى الحالة الحاضرة[٢] .

---

(١) Laplace : " **Essai sur le calcul des probabilités** ".

(٢) cf. Lalande : " **Vocabulaire Technique et Critique** **de la Philosophie, 5e. éd., 1947.,** Art.. " **Déterminisme.** pp. 212 – 213.

ولكن ما هو الأصل فى فكرة الحتمية ؟ أهى وليدة التجربة ذاتها ، أم هى مجرد فرض عقلى أو مصادرة عقلية ؟ هنا يقول بوانكاريه إن علم الفلك هو الذى علَّم الإنسان أن ثمة قوانين(١) . فالأصل فى نشأة المبدأ الحتمى (أو الحتميـــة déterminisme) هو ملاحظتنا لسير الكواكب وحركات الأجرام السماوية ، والواقع أن القدرة على التنبؤ بأوضاع الكواكب وحركاتها فى المستقبل هى فى علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب فى اللحظة الحاضرة ، وهذا ما أيدته تجارب العالم الفرنسى ليفرييه **Leverrier** الذى استطاع أن يكشف عن وجود الكوكب نبتون بملاحظته لبعض الاضطرابات فى مسار الكوكب أورانوس . بيد أن العلماء لم يلبثوا أن عمموا تلك الحتمية التى شاهدوها فى نطاق الميكانيكا السماوية ، فطبقوا العلية الميكانيكية على العالم الطبيعى كله ، ثم على الظواهر الحية ، وأخيراً على الإنسان نفسه . وهكذا انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة .

ولكن تقدم العلم فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمى ، إذ جاء النجاح الذى أحرزته الميكانيكا التموجية **mécanique ondulatoire** بمثابة ضربة قاضية على الفيزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء منصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبرى **l'infiniment grand** أخذوا يتجهون إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى **l'infiniment petit** فجاءت نتائج بحوثهم معارضة لمبدأ الحتمية ، بخلاف الحال عند العلماء المتأثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماوية ، وهكذا ظهر مبدأ لاحتمى نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية **quanto** وانتشرت بين علماء الفيزياء الجديدة (أو الميكرو — فزياء **microphysique**) نزعة احتمالية مؤداها أن ليس فى عالم المادة سوى قوانين إحصائية . فالقوانين الطبيعية لا تفترق عن القوانين الاجتماعية فى أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن

---

(١) Poincaré : " **La Valeur de Science** ", p. 159

من الحالات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الجبرية التى نشاهدها فى مستوانا **à notre échelle** ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة **la loi des grands nombres** ؛ فهى إذن وليدة قوانين احتمالية أولية ، وليست وليدة علية حتمية صارمة . وهكذا نرى أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزىء أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتنبأ بيقين عن سلوكه فى المستقبل ، لأن التنبؤات العلمية فى الفزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات **Probabilités** . يقول ريشنباخ « إن الصيرورة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً ، كما تزعم الحتمية التى تشبه مجرى الأشياء (تشبيهاً خاطئاً) بحركة ساعة دقيقة مُحْكَمَة ، فى حين أن الصيرورة الكونية أقرب ما تكون فى حركتها إلى زهر النرد **jeu de dés** الذى يقذف به قذفاً مستمراً غير منقطع »(١) .

لقد كان الفلاسفة يتوهمون أن الذرة هى مجرد جسيم **corpuscule** بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ؛ ولكن العلم قد أظهرنا على أن الذرة تحتوى على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون فى وسعنا أن نشبهها بمجموعة شمسية غاية فى الصغر ، وهذه تضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان ، وهى تنقص على الخصوص فى الأجسام ذات النشاط الإشعاعى ، بفعل الطرد المنتظم للجزيئات ، فإذا ما حاولنا أن نطبق على هذه المجموعة الشمسية المتناهية فى الصغر قوانين الميكانيكا القديمة الناتجة من ملاحظة الأجرام السماوية ، فإننا لا بد أن نفشل فى هذه المحاولة فشلا ذريعاً ، لأن حركة أى جسيم لا يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً محكماً إلا إذا عملنا حساباً لانتشار الموجات ، والواقع أنه لو كان من الممكن تطبيق الميكانيكا القديمة على عناصر الذرة ، لكن يكفى أن نعرف بالضبط أوضاع تلك العناصر وسرعاتها فى لحظة معينة ، لكى نتمكن — كما قال لابلاس — من أن نتنبأ بسلوكها فى المستقبل ، ولكن تلك المعرفة قد ثبت فعلا أنها مستحيلة ، إذ لا يمكن بأى حال أن نعرف الوضع والسرعة معاً فى وقت واحد .

---

(١) **Reichenbach : " Atome et Cosmos ", p. 275.**

وهكذا نرى أنه بعد أن كانت الحتمية الميكانيكية القديمة تفترض أن من الممكن تحديد وضع أى جسيم ونوع حركته تحديداً دقيقاً محكماً بملاحظة حالته فى لحظة معينة ، جاء هيزنبرج **Heisenberg** فأثبت استحالة قياس وضع أى جسيم وسرعته فى وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً ، ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً ، كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة ، والعكس بالعكس[١] ، وهذه الملاحظة القائمة على وجود لا تحدد فى نطاق الجسيم ، بالنظر إلى استحالة تحديد وضعه وسرعته فى آن واحد ، هى التى عبر عنها العلماء « بثابت هـ » **constante «h»** وهو المعروف باسم مكتشفه بلانك **Planck** . وقد عبر العالم الإنجليزى إدنجتون **Edington** عن هذه الحقيقة بأسلوبه التهكمى الساخر فقال : « إننا نشبه إلى حد ما ذلك الممثل الهزلى الذى يجمع طروداً ، فلا يكاد يلتقط طرداً ، حتى يقع منه آخر ! »[٢] .. وأما العالم الفرنسى لويس دى بروى **Louis de Broglie** فقد عبر عن هذه الحقيقة بأسلوب آخر فقال : إنه لم تعد فى العلم قوانين علية ، بل مجرد قوانين احتمالية . حقاً إن ثمة جبرية فى المستوى الماكروسكوبى **mecroscopique** (وهو مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة) ، وأما فى المستوى الميكروسكوبى (مستوى الأشياء المرئية بالمجهر) فليس ثمة إلا احتمال ، ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحددها فى نطاق المكان والزمان معاً . إن الحتمية لا تكون ممكنة إلا إذا كان فى الإمكان تحديد الحركات والأوضاع فى آن واحد ، ولكن بما أنه يستحيل تحديد الأثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره . وإذن فإن التنبؤ الدقيق مستحيل فى مستوى العنصر الذرى ، لأن « اللاتعين » الذى أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة لا بد أن يفضى بنا إلى قوانين احتمالية[٣] .

---

(١) cf. L. de Broglie : "**Matiére et Lumiére**". Albin Michel, Paris, 1937, p. 271.

(٢) A. Eddington, "**Sur le Problème du Déterminisme**". trad, franç. p. 21.

(٣) cf. Louis de Broglie. "**Physique et Microphysique**", = 1947, Paris 217.

١٩ — ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت الذرة عند الكيميائيين غير قابلة للقسمة » insécable « فإن أصحاب الفزياء الجديدة قد لاحظوا ظاهرة تؤيد ما ذهب إليه الفلاسفة الذريون : ذلك لأن الوحدات الأولية التى يتركب منها العالم الواقعى هى أقرب ما تكون إلى حبات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وهى تكوّن كمًّا « quantum » غير قابل للتجزئة ، قد يكون من المستحيل أحياناً أن نتنبأ بسلوكه ، ولنضرب بذلك مثلا فنقول إنه إذا سقط شعاع ضوئى على لوح من الزجاج المسطح المصقول ، بحيث تكون زاوية وقوعه مما يسمح لربع الضوء بأن ينعكس ولثلاثة أرباعه الأخرى بأن تنكسر ، فإن عالم الطبيعة لا بد أن يلاحظ فى هذه الحالة وجود حتمية صارمة ، نظراً لوجود عدد ضخم من الفوتونات « photons » ، ولكن هب أننا اقتصرنا على توجيه فوتون واحد فوق القطعة الزجاجية ، فسنجد عندئذ أنه من المستحيل أن نتنبأ تماماً بما سوف يحدث ، إذ أن الفوتون الذى يمثل كمًّا من الضوء لن يتجزأ فى هذه الحالة ، بل سيكون هناك احتمال واحد — من أربعة — فى أن ينعكس وثلاثة احتمالات فى أن ينكسر(١) .

هنا يعترض البعض فيقول إن الحال هنا كالحال فى مستوى الجزىء molécule إذ أن ما يبدو من لاتعين إنما هو ذاتى لا موضوعى . فنحن بإزاء « لا حتمية » indéterminisme ذاتية تعبر عن استحالة تحديد أو تعيين الأوضاع المتعاقبة لعنصر فزيائى (هو الفوتون مثلا) ، ولكن هذه الاستحالة لا تعنى أن الفوتون يتحرك اعتباطا ، كأنما هو مستقل فى واقع الأمر عن سائر العلل التى تؤثر فيه ، أو كأنما هو يتمتع بملكة الاختيار ، وحتى لو سلمنا بأن من المستحيل أن نتحقق موضوعيا من وجود حتمية صارمة عن طريق أية تجربة وضعية ، فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن هذه الحتمية

= يمكننا أيضا أن نشير هنا إلى عبارة للعالم الإنجليزى السير جيمز جينز يقول فيها : « إن الأستاذ هيزنبرج قد أوضح أن ما تصوره نظرية الكم الحديثة ينطوى على ما يسميه هو قاعدة « عدم قابلية التحديد » ، ولقد ظللنا من قبله زمناً طويلا نعتقد أن أعمال الطبيعة هى غاية ما يمكن الوصول إليه من الدقة والإحكام ، ومع أننا نعلم أن الآلات التى يصطنعها الإنسان بعيدة عن الدقة والكمال ، فقد كنا نصر على الاعتقاد بأن أعمال الذرة الداخلية هى المثل الأعلى للدقة والإحكام ، ثم جاء هيزنبرج فأوضح الآن أن أكثر ما تمقته الطبيعة هو الدقة والإحكام . » (الكون الغامض) الترجمة العربية ، للأستاذ عبد الحميد موسى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٧ .

(١) cf. Foulquié : " **La Volonté** ", **pp. 59 – 60.**

لا يمكن أن تكون معدومة فعلا . ذلك لأنه من الخطأ الجسيم أن نخلط بين الظواهر أو العمليات الطبيعية نفسها وبين معاييرنا وطريقتنا فى ملاحظتها وقياسها ــ فالقول بانعدام الثبات أو الاطراد فى كل حالة فردية على حدة لا يعنى مطلقاً أن كل ظاهرة قائمة بذاتها ، أو أن كل مسار لأية ذرة من الذرات لا يقبل تحديداً ولا يترتب على ما سبقه من شروط ، كأن الذرة تنطوى على قدرة ذاتية بمقتضاها تحدد سلوكها وتعين اتجاهها[١] . وإذن فإن اللاحتمية التى يتحدثون عنها ليست باطنة فى الأشياء ، بل هى متوقفة علينا نحن ، لأنها لا تعنى شيئاً آخر سوى عدم قدرتنا على معرفة المستقبل بدقة ، نظراً لعدم كفاية آلات الملاحظة والقياس التى نستعملها ، مما يترتب عليه استحالة تحديد معطيات المشكلة تحديداً دقيقاً محكما . وهكذا نجد أنه لما كانت نقطة بدايتنا بعيدة عن الدقة ، فليس بدعا إذن أن نصل إلى نتيجة غير يقينية ، فى حين أنه لو كان لدينا منذ البداية معطيات دقيقة محددة ، لوصلنا قطعا إلى نتائج دقيقة يقينية .

بيد أن كثيراً من علماء الفيزياء الجديدة لا يثقون مطلقا فى إمكان الوصول إلى مثل هذا اليقين . فهذا لويس دى بروى (مثلا) يقول فى لهجة ملؤها الاحتراس والتريث : « إن الظاهر أنه قد يكون من المستحيل أن نلتجىء إلى إدخال بعض المتغيرات « variables » الخفية من أجل إرجاع اللاحتمية الكمية إلى حتمية مستترة . » . فالقوانين الاحتمالية التى قادتنا إليها الميكانيكا التموجية والكمية فيما يتعلق بالظواهر الأولية ــ وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها فعلا عن طريق التجربة نفسها ــ لا يمكن تأويلها فى صورتها الحالية بأن نقول إنها ترجع إلى جهلنا بالقيم الحقيقية أو المعايير المضبوطة لبعض التغيرات الخفية .

وإذن فإن السبيل الذى كان يبدو أنه لا زال مفتوحاً أمامنا فى هذا الاتجاه ، أعنى الاتجاه إلى إعادة بناء الحتمية فى المستوى الذرى نفسه ــ يظهر الآن أنه قد أغلق نهائياً أمام وجوهنا[٢] . ويستطرد لويس دى بروى فيقول : إننا لو نظرنا إلى الظواهر الأولية،

---

(١) cf. D. Parodi : " **En quéte d'une Philosophie** ". P. U. F., Paris, 1941, pp. 36 – 38 (note).

(٢) Louis de Broglie, " **Physique et Mictrphysique** " pp. 221 – 222.

فسنجد أنها تخضع لاحتمال محض ، أو على حد التعبير الفلسفى ، لإمكان مطلق contingence absolue[١] ويعبر عن هذه الحقيقة عالم فرنسى آخر هو فرنسيس بران F, Perrin فيقول : « إن الكشف الذى حققته الفيزياء الكمية لهو بمثابة تحرير حقيقى للإنسان ... فلم يعد الإنسان مرتبطاً فى تفسيره للكون بعلية صارمة ، بل أصبح فى وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنسانى ، فى وسط الكون المادى ، دون أن يكون فى هذا التصور أى تناقض مع العلم .»[٢]

ويذهب عالم آخر هو دتوش Jean - louis Destouches إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى لهجة توكيدية حاسمة إن اللاحتمية الذرية هى واقعة أكيدة لا تقبل جدالا ولا نقاشاً . « والواقع أن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة فى نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفزياء Microphysique قد لا تزيد عن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة ! »[٣] وأما إدنجتون فإنه يقرر أن الحتمية قد اختفت تدريجياً من الفزياء النظرية ؛ ثم يستطرد فيقول بأسلوبه التهكمى الساخر : « إن نصيب الفرض القائل بالحتمية من الصحة قد لا يزيد عن نصيب الفرض « الروكفورى » l'hypothèse roqueforiste أعنى الفرض القائل بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور ! »[٤] وفى حديث له عن « العلم والدين » أذاعه يوم ٢٣ مارس سنة ١٩٢٠

---

(١) قرر لوى دى بروى فى حديث هام له أدلى به يوم ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٣ أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة أنه لا بد من معاودة النظر من جديد فى قضية اللاحتمية فى المجال الميكرو—فيزيائى . قال فى هذا الصدد بصريح العبارة : « إننى أريد أن أقطع بأنه قد يكون من الممكن إقامة تصور حتمى للميكانيكا التموّجية ، ولكننى أرى أنه بالنظر إلى آرائى السابقة فى هذا الموضوع ، فإنه قد يحسن بنا أن نعيد وضع المشكلة من جديد ، لكى نعاود فحصها بكل دقة ... » .

cf. " **La Pensée Française de Montaigne à Louis de Broglie** ", p. 92.

(٢) M. Lachin : "La Physique Moderne concilie le spiritualisme et le matérialisme", **in "France. Orient"** Vol. 5, No. 47. Mars 1945. p. 21.

(٣) Jean-Louis. Destoushes, **Physique Moderne et Pholosophie"**. Hermann & Co. Paris, 1939, p. 38.

(٤) A. Eddington, **"Sur le Problème du Déterminisme"**, trad. franç. p. 3 & p. 18.

نراه يقول : « إن المدى الذى استطعنا أن نذهب إليه فى سبر أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالحتمية . فلم يعد هناك ما يدعو إلى الشك فى شعورنا الوجدانى بحريتنا . وحينما تنبعث من القلب الإنسانى الذى يؤرقه سر الوجود ، صرخة مدوية تقول : « فيم كل هذا ، وماذا عسى أن تكون جدواه ؟» فليس من الصواب أن نجيب على هذا التساؤل بالرجوع إلى ذلك الجانب الضئيل من تجربتنا الذى يرد إلينا عن طريق بعض الأعضاء الحسية فنقول إن كل ما هنالك ذرات وعماء ، وعالم مهوش يسوده قضاء صارم »[1] .

٢٠ — يمكننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين تقرير مبدأ لا حتمى وبين القول بحرية الإرادة ، فإن كثيراً من العلماء قد سارعوا إلى القول بأن الإيمان بالحرية نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة من انعدام الحتمية الصارمة . ولكن هل يعنى التسليم بأن الضرورة العلية لم تعد سائدة فى مستوى العنصر الذرى ، أو أن قوانين الطبيعة هى مجرد قوانين احتمالية ، أو أن الترابط الزمانى فى الميكانيكا التموجية هو مجرد ترابط احتمالى تترتب عليه قوانين إحصائية فقط ؛ هل يعنى هذا كله أننا قد اكتشفنا فى مجال المادة نفسها ظاهرة الحرية ، أو أننا قد عثرنا (على الأقل) على واقعة تؤيد الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار ، وتربط الروح بالطبيعة ربطا وثيقاً ؟ هنا نجد أن بعض العلماء المعاصرين — وفى مقدمتهم جوى **Guye** وديراك **Dirac** وإن كانوا لا ينسبون صراحة إلى الجسيم الذرى حرية اختيار — لا يجدون غضاضة فى أن ينسبوا إلى الطبيعة قدرة معينة على الاختيار . ولكن الغالبية العظمى من أنصار اللاحتمية الجديدة يكتفون بتقرير تلك النظرية دون أن يتجاوزوا نطاق المعطيات المباشرة . بيد أنه على الرغم من هذا التردد (أو الاحتراس) من جانب بعض العلماء ، فإن من المؤكد أنه إذا صحت نظريتهم ،فإن الحتمية العلمية (المتعلقة بالمادة) ، ومن باب أولى ، الجبرية المطلقة (التى تنطبق على الروح أيضا) لن يتزعزع كيانها تماما . والواقع أن هذه النظرية تقرر

---

(١) cf, H' Levy : **"The Universe of Science", London,** Watts & Co., 1938, pp. 159 – 169.

أن الحتمية لا تسود إلا فى مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة **au niveau macroscopique** ولكن الظاهرة المرئية بالعين المجردة ليست سوى « ظاهرة » : **phénomène** ، بالمعنى الاشتقاق للكلمة ، أعنى مجرد شيء ظاهرى (أو ظاهرة) ، حتى إذا نظرنا إليها فى المستوى العادى نفسه **l'échelle ordinaire** . وهذا ما يعبر عنه لويس دى بروى بقوله : « إن معظم علماء الفيزياء الكمية فى الوقت الحاضر يذهبون إلى أن « حتمية » الظواهر المرئية بالعين المجردة ليست سوى مجرد وهم منشؤه حساب المتوسطات ، فهى مجرد مظهر إحصائى صرف »(١) وإذن فإن النشاط الانسانى لا يشذ عن كل ما فى الطبيعة ، لأنه يخضع كسائر العمليات الطبيعية الأخرى لقوانين إحصائية ليس لها من الحتمية إلا المظهر ، وهكذا ننتهى إلى القول بأن العلم لا يرى أية استحالة أو أى تناقض فى القول بحرية الإنسان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد يكون فى استطاعتنا عن هذا السبيل أن نحل مشكلة رئيسية من مشاكل الحرية ، وتلك هى المشكلة التى كثيراً ما يثيرها الفلاسفة حينما يقولون إن الحرية مضادة لمبدأ السبب الكافى **le principe de raison suffisante** : والواقع أننا نستخلص مبادئنا من التجربة ، ولكن تجربتنا العادية لا تنصب إلا على ظواهر مرئية بالعين المجردة (ظواهر ماكروسكوبية **phénomènes macroscopiques**) أى على مجرد « مظاهر » ؛ ولهذا فإن المبادئ التى ننتزعها من تلك التجربة لا تنطوى على قيمة مطلقة كهذه التى ننسبها إليها . والحق أن تلك المبادئ قد نجمت عن عادة تكونت فى مستوى معين من مستويات الواقع ، فمن الطبيعى إذن أن نراها لا تنطبق على مستوى آخر ؛ وإن كان من الممكن حينما يألف الإنسان مستوى الذرة لمدة طويلة أن يتكيف ذهنه مع هذا المستوى الجديد التكيف الضرورى اللازم . وهذا ما لاحظه بالفعل لويس دى بروى إذ نراه يقول : « إن كثيراً من العقول الممتازة لا تزال تتردد فى أن تتخذ وجهة النظر الجديدة كأنما هى تخشى أن تعطى حق المواطن فى مملكة العلم لمفهومات كمفهوم الصدفة المحضة أو مفهوم الإمكان الخالص . بل لقد ذهب البعض

---

(١) Louis de Broglie : **"Physique et Microphysique"**, p. 220.

إلى أنه ليس فى الإمكان التسليم بمثل هذا الموقف لأنه فى رأيهم يتعارض مع مبدأ السبب الكافى . ولكن ربما كان مرجع هذا كله فى نهاية الأمر إلى بعض عادات ذهنية معينة قد تسلطت على العقول وتأصلت فيها ، بدليل أن علماء الفيزياء من الشباب ، نظراً لأنهم قد اعتادوا منذ بداية دراساتهم أن ينظروا إلى الأشياء على طريقة الفيزياء الجديدة ، هم بعيدون فيما يظهر عن أن يجدوا فى وجهة النظر الجديدة كل تلك المشاكل التى يصطدم بها غيرهم من المتقدمين فى السن .. »[١] .

وهكذا نرى أن الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدع بناء الحتمية القديمة ، حتى لقد قال العالم الإنجليزى السير جيمز جينز **Sir James Jeans** : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تفنيدها ضد شعورنا الفطرى بحرية إرادتنا »[٢] . والواقع أنه إذا كانت الحتمية لم تعد مطلقة حتى فى نطاق المادة نفسها ، فقد نكون على حق فى أن نثق فى الشعور الموجود لدينا عن حريتنا السيكولوجية ، وبالتالى فإنه لا بد أن يسقط كل اعتراض على نشاطنا الروحى ، بدعوى أنه خاضع لجبرية الجسم ، ما دام يتطلب دائماً مساهمة جهازنا العضوى . ومعنى هذا أن تصدع الجبرية الطبيعية يبيح للروح المتجسدة أن تتمتع بضرب من الحرية ، ما دامت الطبيعة نفسها لم تعد خاضعة لعملية صارمة .ويذهب العالم الفرنسى بران إلى حد أبعد من هذا فيقول : « إن قانون الأعداد الكبيرة قد يقودنا فى مجال المادة اللاعضوية إلى ضرب من الجبرية ، ولكن هذا القانون لا ينطبق على المادة العضوية التى تتكون منها الكائنات الحية ، لأن قانون الأعداد الكبيرة يفترض استقلال العناصر الذرية ، فى حين أننا نلاحظ لدى الكائن الحى ، نظراً لأن لديه بنية **structure** قد تصل إلى المستوى الذرى ، وجود حالة من اللاتعين تمتد إلى مستوانا نحن . فالإنسان يمثل مركباً غاية فى الدقة من كل هذه العناصر ، وهذا ما يسمح لنا بأن نقرر أننا لسنا مضطرين إلى أن

---

(١) L. de Broglie; "**Physique et Microphysique**" pp. 224 – 225
(cf. Foulquié ; "**La Volonté**", p. 65)

(٢) cf. H. Levy; "**The Universe of Science**", pp. 166 – 167.

سلم بخضوع الكائنات الحية العليا لجبرية صارمة أو الحتمية مطلقة[١] .

ولكن كيف نتصور تلك الحرية التى يميل بعض العلماء إلى نسبتها بطريقة علمية إلى الإنسان ؟ هنا نجد أن إدنجتون يحاول أن يكوّن عدة فروض علمية لتفسير الحرية ، لعل أخصبها تلك المحاولة التى نراه فيها يعود إلى نظرية ديكارت فى تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانية ، فيقول : « إن فى مركز ما من مراكز المخ طريقاً سوف تتخذه بعض الذرات أو بعض عناصر العالم الطبيعى ، وهذا الطريق محدد تحديداً مباشراً بواسطة التصميم الذهنى »[٢] . ويعود العالم الإنجليزى فيفترض أن عدداً صغيراً من الذرات (أو على الأقل ذرة واحدة فقط) تملك القدرة على الإتصال اتصالا مباشراً بالتصميم الشعورى وأن هذا العدد الصغير هو الذى يقوم بدور الإبرة **aiguille** التى تشق هذا الطريق أو ذاك ، أى التى تحفر هذا المسلك أو ذاك ، فتعين السلوك الذى لا بد أن تتخذه باقى الذرات . ولكن إدنجتون يميل إلى التسليم بفرض ثالث أكثر احتمالا ، ألا وهو أن الإرادة تؤثر على عدد كبير من الذرات ، فتتجمع هذه الذرات تحت تأثيرها على شكل مجموعة خاصة لا يتفق نظامها مع قوانين الفيزياء الجديدة ، ومن هنا فإننا ننظر إليها على أنها بعيدة كل البعد عن الاحتمال . وإذن فإن الفعل الحر , فى نظر إدنجتون . . . . هو ذلك الذى ينحصر فى العمل بمقتضى الاحتمال الأضعف[٣] (**moindre** . **probabilité**) .

ولإيضاح هذه الفكرة يمكننا أن نورد مثالا معروفا هو مثال الكرات الصغيرة ذات الألوان المختلفة ، فنفترض وجود وعاء زجاجى يحتوى على عشرة آلاف حبة بيضاء ، وعشرة آلاف حبة سوداء . والآن فإننا إذا عمدنا إلى تقليب هذا الخليط من الحبات

---

(١) M. Lachin; "La physique moderne, etc.,"; article in "France – Orient"., vol., No. 47, Mars 1945, p. 22.

(٢) A. Eddington; "The Nature of the Physical World", p. 312. (cf. trad. franc., pp. 310 – 311).

(٣) لنقد هذه النظرية من وجهة نظر علمية ، ارجع إلى كتاب الأستاذ ليفى عن « مملكة العلم » أو « الكون كما يتصوره العلم » : —
(H. Levy; "The Universe of Science" pp. 165 – 190

لمدة طويلة ، فإننا سنرى أن لون الوعاء من بعيد لن يكون أبيض ولا أسود ، بل سيكون أقرب ما يكون إلى اللون الرمادى . فإذا حاولنا أن نحسب عدد الحبات الصغيرة فى كل من القسم الأيمن والقسم الأيسر من هذا الوعاء ، لاحظنا أن فى كل منهما حوالى خمسة آلاف حبة بيضاء ، وخمسة آلاف حبة سوداء ، ولكن لما كان من الممكن بالنسبة لكل حبة على حدة أن توجد فى القسم الأيمن أو فى القسم الأيسر من الوعاء ، فإنه من المحتمل — على الأقل نظريًا — أن تتجمع كل الحبات البيض فى جانب ، وكل الحبات السود فى جانب آخر . بيد أن تحقق هذه الإمكانية مستبعد جداً لدرجة أننا نعده عمليا أقرب ما يكون إلى المستحيل . والواقع أن قوانين الصدفة لا تحتمل مثل هذا التفاوت الشاسع فى توزيع تلك الكرات الصغيرة . وأما إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية — على ضوء هذا المثال — فإننا نلاحظ أنها تنحصر فى قوة الإرادة على تحقيق إمكانيات هى فى الواقع أقل احتمالا من غيرها . حقا إن هذه القدرة كائنة لدى سائر القوى الحية التى لا ينحصر وجودها فى نطاق المادة وحدها ، بمعنى أنها تميّز الحياة العضوية كما تميز الروح . ولكن أكثر هذه القوى روحية إنما تقوم على إرادة الحياة التى هى إرادة جوهرية فى كل كائن حى . والحياة فى جوهرها انعدام الصدفة ومعارضة الاتفاق **antihasard** . أما الإرادة فإنها ليست سوى توجيه العناصر ذات السلوك غير المحدد ، أو ذات التوازن الثابت ، نحو غايات شعورية . وإذن فإن الشرط الأساسى للحرية ليس فقط وجود اتجاه نحو غاية ، بل وجود اختيار بين غايات مختلفة(١) .

٢١ — رأينا مما تقدم كيف أفضت النزعات الاحتمالية الحديثة فى الفيزياء الجديدة إلى زعزعة فكرة الحتمية الصارمة ، والعودة إلى شعورنا التلقائى بحرية إرادتنا . وقد عبر إدنجتون عن هذه الحقيقة فقال إنه قد أصبح من المتعذر علينا الآن أن نسلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة نفسها . ولكن الملاحظ أن الفلاسفة لا زالوا مترددين فى قبول هذا الدفاع العلمى عن الحرية ، وكأنما هم يأبون أن تكون الحرية مجرد منحة يجود بها علينا العلم ، أو مجرد صدفة نستجديها من الفيزياء الحديثة . ولكن السر فى هذا التردد قد يكون مرجعه إلى أن العلماء أنفسهم ليسوا متفقين على فهم اللاحتمية الجديدة ، إذ لا زال بعض العلماء يرفضون الرأى الذى ينسب استواءً مطلقا أو عدم اكتراث تام إلى العنصر الذرى حينما يكون بإزاء ضروب مختلفة من السلوك . فهذا

---

(١) – cf. Foulquié; "**La Volonté**", p. 94.

ماكس بلانك Max Planck (مثلا) يقرر بصراحة « أن الحتمية التي تسود الفيزياء الكمية لا تقل صرامة عن حتمية الفزياء القديمة ، والفارق الوحيد بينهما إنما يرجع إلى اختلاف الحساب والرموز فى كل منهما »(١) . وهذا إينشتين نفسه يعلن أن « اللاتعين » indétesmination الذى تظهرنا عليه القوانين الحالية لا يعنى مطلقا استحالة الوصول إلى قوانين دقيقة محكمة ، فإن مشكلة العلية التجريبية لا تنطوى بالضرورة على هدم لمبدأ العلية النظرية . ومعنى هذا أننا لا يمكن أن ننكر أوليا (أو قبليا) إمكان الوصول إلى قوانين علمية دقيقة فيها تترتب الحالات المستقبلة على الحالات الراهنة ، دون أن تخرج بذلك على الروح العلمية نفسها . ومن جهة أخرى فإنه ربما تكون المشكلة التى يعبر عنها مبدأ اللاتعين راجعة إلى نقص معين فى طريقتنا الخاصة فى النظر إلى الأشياء ، مما يترتب عليه ضرورة إدخال تعديل شامل على طريقتنا فى البناء النظرى كما حدث مثلا بالنسبة إلى الكيمياء النظرية قبل إدخال الترموديناميكا وقبل اكتشاف قواعد جبز « Gibbs » ويذهب عالم آخر هو لانجفان Langevin إلى حد أبعد من ذلك ، فيعارض بشدة تلك « الإباحية العقلية » (على حد تعبيره) التى انساق إليها بعض العلماء ، مستندين إلى مبدأ اللاتعين الذى اكتشفه هيزنبرج ، من أجل نسبة إرادة إلى حرية الجسيمات corpuscules والقول بوجود حرية اختيار فى الطبيعة ذاتها(٢) .

بيد أن علما آخرين — مثل دتوش Destouches — مثلا يؤكدون أن خصوم اللاحتمية الكمية (quantique) إنما يعارضون هذه النظرية الجديدة لأسباب أخرى لاتمت بصلة إلى العلم نفسه . وهؤلاء الخصوم — بدورهم — يوجهون إلى أنصار المبدأ اللاحتمي الجديد نفس المأخذ فيقولون « إن علماء الفيزياء الذين ظنوا وسعهم أن يستخلصوا نتيجة لاحتمية (تقضى على كل جبريه علمية) من التقدم الذى أحرزته النظريات الكمية ، كأن هذه النتيجة وليدة التجربة نفسها أو كأنها تستند حقاً إلى العلم القائم على التجربة إنما هم فى الحقيقة قد وقعوا تحت تأثير بواعث فلسفية سبق تأكيدها والسعى إلى إثباتها مراراً قبل أن تظهر الفيزياء الكمية إلى حيز الوجود »(٣) . ولكن مهما يكن من أمر هذا النزاع العلمى حول قيمة مبدأ اللاحتمية ومدى ما يترتب

---

(١) – Max Planck : "**Initiation à la Physique**", p. 241.
& (cf. Foulquié; **Ibid** p. 95).

(٢) Langevin : "**La Notion de corpuscules et d'atomes**", p. 33.

(٣) F. Enriques : **Causalité et Determinisme dans la Philosophie et l'histoire des Sciences** Paris : Hermann & Co, 1941, pp. 112 – 113

عليه من نتائج ، فإن الفلاسفة أنفسهم لم يرحبوا كثيراً بتلك الحجة الجديدة التى تقدم بها العلماء لتبرير إيماننا بالحرية . ذلك لأن الفلاسفة لاحظوا أولا أن الحرية الصحيحة لا يمكن أن تكون مجرد « باق » reste فى عملية الكون الحسابية . كما أنها لا يمكن أن تعد مجرد تعبير عن انعدام الانتظام أو الاطراد فى الكون . حقا إن من شأن هذه اللاحتمية الجديدة أن تقضى على ادعاءات الوضعيين ، ولكنها لا تفيدنا كثيرا فى إثبات حرية الإنسان . والواقع أن القول بوجود ضرب من اللاتعين فى نطاق الظواهر الكمية لا يمكن بأى حال أن يكون مساويا لإثبات الحرية . هذا إلى أن كلمة « لا حتمية » indeterminisme قد تكون هى نفسها من أكثر الكلمات غموضا والتباساً ، لأنها تحتمل معنيين مختلفين كثيرا ما ينتقل المرء من تقرير الواحد منهما إلى تقرير الآخر دون أن يشعر بالطفرة التى يقوم بها ؛ فما هو « لا حتمى » أولا هو العنصر الذى لا يقبل تحديداً أو الظاهرة التى لا سبيل إلى تعيينها ، أى هو ما لا يقبل قياساً ولا تمييزاً ، كالجسم (مثلا) حينما تكون سرعته غير محددة فى اللحظة التى نتوصل فيها إلى تحديد وضعه . وتبعاً لذلك فإن « اللاحتمية » ترادف « استحالة التنبؤ » imprévisibilité ، ما دام تعريف الحتمية (كما يقول لويس دى بروى) هو إمكانية التنبؤ بالظواهر تنبؤاً دقيقاً محكماً[١] .

ولكن لما كانت كلمة « لا حتمية » هى نقيض كلمة « حتمية » فإنها تنطوى أيضا على شيء أكثر من مجرد القول باستحالة التنبؤ أو امتناع القياس . ذلك لأن الحتمية هى النظرية التى تقرر أن كل الأحداث تتوقف على ما سبقها من ظواهر ، بحيث إن كل موقف واقعى خاص لا يحتمل سوى نتيجة واحدة (هى وحدها الممكنة) . وليست اللاحتمية إلا تلك النظرية التى تطرح هذه القضية ، فهى — كما يقول إدنجتون — لا تنطوى على أية قضية إيجابية[٢] . ولكن على أى أساس يقرر إدنجتون

---

(١) L. de Broglie : "Continu et Discontinu", p, 59.

(٢) A. Eddington :: Sur le Problème du Déterminisme, trad. françe. p. 18.. (cté. par;foulquié : La Volonté. p. 66.)

فى هذا الصدد أن الحتمية فرض لا موجب مطلقاً للأخذ به ؟ ولماذا يقول إن اللاحتمية هى فكرة سلبية خالصة ؟ الحق أن اصطلاح « اللاحتمية » إذا كان ينطوى على التسليم بأن الأحداث الطبيعية الأولية ليست خاضعة لضرورة صارمة ، فإنه ينطوى أيضا على القول بأن للاختيار موضعا فى هذا المستوى الذرى ، بمعنى أن الجسيم نفسه يتمتع بشىء من الحرية .

بيد أن ثمة مغالطة خفية كثيراً ما يقع فيها عالم الفيزياء حينما ينسب إلى الجسيمات مثل هذه الحرية : لأنه إذا كان كل ما يحدث أمامنا قد يوحى بأن الجسيم حر ، فإن هذا لا يعنى أنه حر بالفعل ، إذ قد يكون مقيدا بعلل لا سبيل إلى تمييزها أو الوقوف عليها فى المرحلة الحاضرة من مراحل التقدم العلمى . ولكن أنصار اللاحتمية الجديدة لا يعدمون حجة للرد على هذا الاعتراض ، فإن اللاتعين الذى يتحدثون عنه ليس عارضا بل هو « جوهرى » وهذا هو الرأى الذى يذهب إليه لويس دى بروى حينما يقول : « لقد ثبت فعلا أن القوانين الاحتمالية التى توصلت إليها الميكانيكا التموجية والكمية الجديدة ، فيما يتعلق بالظواهر الأولية ، وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها عن طريق التجربة نفسها ، لا يمكن تأويلها فى صورتها الحالية بإرجاعها إلى جهلنا بالقيم الحقيقية لبعض المتغيرات المجهولة[١] .

ولكن لويس دى بروى نفسه قد تراجع عن هذه الفكرة فى أبحاثه العلمية المتأخرة ، فتنازل عن تمسكه بالمبدأ اللاحتمى .

فهل يكون معنى هذا أن علينا الآن أن نسلم بوجود « بدايات مطلقة » **commencements absolus** مما يترتب عليه بالضرورة أن نراجع مبادئ العقل نفسه ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين فيقولون إن عقلنا قد تكون بفعل احتكاكه المستمر واتصاله المباشر بالظواهر الكونية فى مستوى العين المجردة : « **l'échelle macro scopique** :) ولكن عليه الآن أن يسلم بالوقائع التى يكتشفها فى

---

(١) cf. L. de Broglie, " **Physique & Microphysique** ", pp. 221 – 222.

مستوى المجهر : (a l'échelle microscopique)[١] . بيد أن ثمة علماء آخرين يؤثرون أن يعدلوا من مفهوم تلك الظاهرة الأولية التي يصف لنا علماء الفزياء الجديدة سلوكها العجيب ، وهم لذلك يقررون أن الجسيم المزعوم (على حد تعبير لانجفان **Langevin**) لا يعبر عن فردية نقطة فيزيائية يمكن تمثيلها بنقطة مادية ، وإنما الواقع (كما يقول هنرى مينور **Henri Mineur**) إن « الموجة » هى الشىء الحقيقى (الواقعى) ، لا تأويلها الجسيمى[٢] . وعلى كل حال ، فإننا لن نستطيع أن نقطع بشىء فى هذا الصدد ، ولكننا نقتصر على القول بأنه لم يثبت علمياً حتى الآن أن مبدأ الجبرية لم يعد سارياً فى العالم المادى ، أو أن الحتمية قد نقدت كل قيمتها العلمية كمبدأ نظرى يسمح لنا بفهم الظواهر الطبيعية .

٢٢ — ولكن حتى لو افترضنا أن حتمية المادة ليست مطلقة ، فإننا لن نصل عن هذا الطريق إلى فهم الحرية بمعناها الصحيح لأن الحرية الحقيقية هى إلى حد ما منافسة لذلك اللاتعين (أو اللاتحدد) الذى ينسبونه إلى الجسيمات المادية . فبينما نرى أن تلك الجسيمات تتحرك من غير علة وتنتقل بدون أدنى سبب ، نجد على العكس أن الحرية تفترض وجود العقل الذى يفصل فى العلل والأسباب . ومعنى هذا أن الفعل الحر لا ينبثق من لا شىء ، وإنما هو ناتج عن أسباب معقولة لولاها لما كان ثمة موضع للتحدث عن وجود « حرية » بل عن « آلية ذاتية » **automatisme** فحسب .

ولكن هب أننا اطرحنا كل نظرية تحاول أن تقيم نوعا من التكافؤ بين الحرية واللاحتمية ، مع قبولنا فى الوقت نفسه لمبدأ لاحتمية العلل الفاعلية، أفلن يكون فى وسعنا عندئذ أن نفسر فعل العلل الغائية ، ، وعلى الأخص فعل تلك العلل الغائية فى نطاق النشاط الإنسانى الحر حيث تتخذ صورة أسباب معقولة أو بواعث عقلية مرادة ! ألن يكون فى وسعنا أن نقول (خصوصا إذا كانت لاحتمية الجسيمات موضع شك حتى الآن من قبل بعض العلماء) إنه لما كان العنصر المادى غير مجبر على أن يأخذ هذا

---

(١) cf. J. L. Destuches : **Principes Fondammen taux. pp. 143 – 144.**

(٢) cf. E. Enriques : " **Causalité et Déter minisme dans la philosophie et l'histoire des sciences.** 1941., p. 110.

الاتجاه أو ذاك ، فإنه تحت تأثير الصورة « forme » ، أو « الفكرية الموجهة » : (Idée directrice)يأخذ بالفعل هذا الاتجاه أو ذاك ؟ — ولكننا سنصطدم هنا من جديد بمشكلة الصلة بين الروح والجسد ، إذ كيف يمكن أن تؤثر حقيقة روحية فى المادة ، أو كيف يمكن للعقل أن ينتزع المادة من لاتحددها الأصلى أو يخرجها عن حالتها الأولى من اللاتعين ؟ الواقع أنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا إذا اطرحنا الثنائية الديكارتية بين المادة والروح ، لكى نأخذ بنظرية ميتافيزيقية جديدة فى الصلة بين الإنسان والعالم . وهنا قد يكون فى وسعنا أن نهيب بفكرة إدنجتون فى تأثير التصميم الإرادى على عناصر الذرة ، فنقول مع العالم الإنجليزى الكبير بأن « نسيج الكون هو من نسيج الروح »(١) وهكذا ننتهى إلى القول بأن فى الإمكان أن نتصور طبيعة الكون على أنها ليست غريبة على الإطلاق عما يحس به شعورنا أو يستشعره ضميرنا .

ومهما يكن من شيء فإننا نعتقد أنه من الخطأ أن نربط مصير الحرية بمشكلة اللاحتمية الطبيعية (أو اللاتعين الفزيائى) لأنه حتى لو صحت تلك اللاحتمية الفزيائية ، فإنها لن تعطينا فكرة واضحة عن الحرية بمعناها الحقيقى . وفضلا عن ذلك فإن الحتمية الطبيعية لا تفضى بالضرورة إلى حتمية سيكولوجية ، لأنه حتى لو كانت المادة خاضعة لحتمية طويلة ، فإن فى وسعنا أن نتحرر من هذه الحتمية عن طريق الفكر نفسه ، لأننا حينما نعرف الآثار الضرورية التى تترتب على علل معينة ، فإننا قد لا نستطيع أن نعمل على إحداث شيء يمكن به مواجهة تلك العلل بطريقة منهجية ، أو قد نستطيع أن نتوصل إلى تحاشيها وعدم الوقوع تحت طائلتها ، وبذلك نتمكن من السيطرة على الحقيقة المادية ، والتحكم فى ذواتنا . ومن جهة أخرى ، فإنه لولا تلك الحتمية ، لما استطاع الإنسان أن يجد سندا حقيقيا أو دعامة قوية لنشاطه الحر نفسه، لأنه كلما اعترف الإنسان بالضرورة nécessité السائدة فى الطبيعة زادت قدرته على اكتشاف وسائل جديدة للاستفادة من الطبيعة واستغلال تلك الضرورة نفسها

---

(١) A. Eddington : Sur le Probléme du Détermimisme. p. 277.

لمصلحته هو[١] .

والواقع أن الطبيعة تكشف لنا عن استعداد بطيء مستمر من شأنه أن يمهد الطريق أمام الحرية نفسها . حقا إن لا حتمية (أو لا تعين) الجزيء المادى ليست هى الحرية ، ولكنها تكشف عن طبيعة احتمالية لا تعرف الجمود والصرامة ، وهذه الطبيعة تؤذن بعالم الحرية . وإذا كان الجسيم الحى هو نفسه ليس من الحرية فى شيء ، فإن تجمع الطاقة الانفجارية لا يعنى فى نهاية الأمر سوى ازدياد الإمكانيات وتمهيد السبيل لظهور مراكز اختيار ، وفضلا عن ذلك فإن اكتساب العالم الحيوانى لصفة الاستقلال الذاتى **autonemie** الناشئة عن امتلاكه لأجهزة فسيولوجية كثيرة ، مما يسمح للفرد بتنظيم تغذيته ، وحرارته ، وحركته ، وعملياته التبادلية ، هذا كله قد لا يمكن تسميته بالحرية ، ولكنه يمهد السبيل لاستقلال جسمى هو الأداة الأولى لتحقيق الاستقلال الروحى الذى تتميز به الحرية الحقيقية .

بيد أن الحرية لا يمكن أن تخرج من هذه المراحل التمهيدية كنتيجة طبيعية ضرورية ، لأن من الخطأ أن نتصور الحرية على أنها ثمرة تخرج من زهرة الطبيعة ، أو مركب صناعى يتم إنتاجه فى معمل الطبيعة . حقا إن الحرية لا بد أن تحتك بالقوى الطبيعية التى تصطدم بها كل حياة جسمية تتحقق فى الزمان والمكان ، ولكنها تعبر أولا وقبل كل شيء عن ذلك النشاط الإنسانى الذى تقوم به شخصية حية تريد أن تحقق وجودها فى عالم روحى يأتلف من ذوات حرة وموجودات فاعلة . فالحرية مظهر لصراع إنسانى مستمر فيه يحاول المرء أن ينتصر على كثير من العوائق التى قد تخنق فيه انبثاق الشخصية ، ولهذا فإننا نلاحظ أن الحرية وثيقة الصلة دائماً بعملية تكوين الشخصية أو اختيار الذات . وإذن فإن الشخصية هى التى تجعل من نفسها موجوداً حراً ، بعد أن تكون اختارت لنفسها أن تكون حرة . وهذا معناه أنها لا تجد الحرية فى مكان ما ، كشيء مكوّن أو معد من ذى قبل ، بل لا بد لها من أن تعمل بنفسها على اكتساب تلك الحرية ، وليس فى العالم شيء يمكن أن يضمن لها أن تظل حرة ، اللهم إلّا إذا عملت هى نفسها

---

(١) et. P. Valéry « Moralités », Gallimard, 1932. pp. 34 – 35

على أن تجازف بوجودها محققة « تجربة الحرية » ، وهى تجربة أليمة قد لا تخلو من صراع وتضحية وسعى مستمر(١) .

وعلى كل حال ، فإن دراستنا لفكرة الحتمية العلمية قد قادتنا إلى أعتاب فكرة الحرية (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) ، وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم أنه قد بصره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنسانى ، مما ترتب عليه التقريب بين وجهات النظر المتباعدة ... يقول العالم الإنجليزى المعروف جيمس جينز : « إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان فى صورة الكون التى يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث . وقد نتج من ذلك أن صار فى هذه الصورة أكثر مما كان فى صورة الكون الآلية القديمة ، متسع للحياة والشعور يقومان فيه مع الصفات الأخرى التى نقرنها عادة بهما مثل الإرادة الحرة والمقدرة على تغيير الكون إلى حد ما بوجودنا فيه ... »(٢) . ولكن أنصار الحتمية العلمية لا يريدون أن يتراجعوا أمام هذه الحقائق الجديدة التى كشف عنها العلم الحديث . ولهذا نراهم يعمدون إلى دراسة الحرية الإنسانية نفسها لكى يبينوا لنا أنها تناقض مع مبدأين هامين من مبادىء العلم هما مبدأ العليَّة ، ومبدأ بقاء الطاقة . أما عن مجموع الطاقة فإن من المؤكد أنه لن يزيد أو ينقص لوجود ظاهرة الحرية ، لأن الفعل الحر إنما يغير فقط من مجرى الطاقة ، أعنى أنها ستكون خاضعة فى اتجاهها لحركة (أو تأثير) التصورات العقلية التى تتطلب بالضرورة طاقة فيزيائية ، وأما عن مبدأ العلية فإنه قد لا يتفق مع القول بحرية عدم اكتراث indifférence ولكنه يتفق مع الحرية العقلية التى ينادى بها بعض الفلاسفة ، وإن كانت هذه الحرية قد تستحيل أحيانا إلى مجرد حتمية سيكولوجية .

---

(١) E. Mounier : " **Le Personnalisme** P. U. F. 1950, p. 74

(٢) « الكون الغامض » سير جيمس جينز (ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى) القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٣٢ .

الفصل الخامس

الحتمية السيكولوجية

٢٣ ـــ رأينا فيما تقدم أن الحتمية العلمية قد حاولت أن تطبق على العالم السيكولوجى مبدأ الحتمية السائد فى العالم الطبيعى ، بدعوى أن الإنسان مجرد جزء من أجزاء الطبيعة ، فمن الممكن أن نتنبأ بسلوكه على نحو ما نتنبأ بما سيقع من الأحداث فى الطبيعة[١] ، ولكننا قد رأينا أيضاً كيف تعرض مبدأ الحتمية نفسه لنقد شديد من قبل العلماء المحدثين ، مما حدا بالكثيرين إلى التردد فى تعميم مبدأ التفسير الآلى وتطبيق العلية الميكانيكية على الإنسان نفسه ، ولكن رفض فكرة « الضرورة الخارجية » لا يعنى إنكار « الحتمية » فى شتى صورها ، فإن الضرورة قد تتخذ صورة باطنة فتصبح « الحتمية سيكولوجية **déterminisme Psychologique** » مؤداها أن كل نشاطنا الإرادى متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة ، سواء أكانت وجدانية كالرغبات والأهواء ، أم إدراكية كالتصورات والأفكار ، والواقع أن سائر ضروب الحتمية (كما لاحظ برجسون) ، يستوى فى ذلك أن تكون فيزيائية أو فسيولوجية أو اقتصادية (كحتمية كارل ماركس مثلا) ، إنما ترجع فى نهاية الأمر إلى الحتمية السيكولوجية[٢] . وقد شاهدنا فى فصل سابق بعض صور الحتمية على نحو ما تتمثل عند هوبز ، ومل ، وتين ، وسبنسر ، ولكننا نريد هنا أن نعرض لدراسة الحتمية السيكولوجية على ضوء نقدنا لفكرة حرية الاستواء أو اللامبالاة أو عدم الاكتراث **Liberté d'indifference.** .

---

(١) يلاحظ هنا أن الحتمية العلمية تتخذ صورة فسيولوجية ، ما دامت كل حياتنا النفسية ستكون خاضعة للضرورة العضوية التى هى مظهر آخر للحتمية الطبيعية .

(٢) **cf. J. Wahl: " Traité de Métaphysique " p. 529.**

وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية عدم الاكتراث ، إن لم يكن أول فيلسوف عنى بتحديد معنى الحرية على الإطلاق . ولسنا نعنى أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة من قبله ، ولكننا نعنى أننا نجد عند ديكارت لأول مرة فى تاريخ الفلسفة دراسة ميتافيزيقية حقيقية لمشكلة الحرية . ولكن ماذا يعنى ديكارت بالحرية ؟ نحن نعلم أن الروح عند ديكارت ليست منفعلة **Passif** فقط ، بل هى فاعلة أيضا . ولكن إذا كان العقل **l'entendement** عنده شيئاً محدداً مقيداً ، نظراً لما فى أفكارنا من تسلسل ضرورى ، فإن الإرادة عنده حرة ، نظراً لأنها تعلو على العقل وعلى قوانينه الضرورية ، فالأفكار طابع متناه ، فى حين أن للإرادة طابعاً لا متناهياً . وأما الحرية فإنها عند ديكارت أقرب ما تكون إلى « معجزة » **Miracle** ، لأن مثلها كمثل الخلق من العدم . ويعرف ديكارت الحرية بأنها « القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله »(١) ، ولكن هذه القدرة عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراث أو حياد مطلق . يقول ديكارت نفسه : « إن عدم الاكتراث » الذى أشعر به حينما لا أكون مدفوعا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك تحت تأثير أية قوة مسببة (أو أى مبرر عقلى) هو أدنى درجة من درجات الحرية »(٢) . حقا إن الإرادة قبل الفعل « حرة » دائما ، لأن لديها القدرة على الاختيار فيما بين شيئين متعارضين ، ولكنها ليست دائما فى حالة استواء أو عدم مبالاة . والواقع أن المشكلة لا تنحصر فى معرفة ما إذا كنا أحرارا حينما نريد بدون أدنى باعث ، وهو فى الحقيقة ما لا قيمة له ، بل المهم أن نعرف ما إذا كنا أحراراً حين نعمل تحت تأثير بعض البواعث ، كما هو الحال حينما نكون بصدد أفعال حسنة أو سيئة . والرأى الذى يذهب إليه ديكارت فى هذا الصدد هو أن البواعث قلما تقضى على الإرادة ، حتى لقد يكون فى وسعنا أن نقول إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أن تكون فى حالة استواء أو عدم اكتراث ، بل لهذا السبب عينه وهو أنها ليست فى حالة استواء أو عدم اكتراث . والحق أنه لما كان من الممكن أحيانا ألا ينتبه الإنسان انتباها تاما إلى الأشياء التى يجب عليه أن يحققها ، فإنه لأمر طيب أن

---

(١) « التأملات الفلسفية » ٤ — **Descartes : Méditations, Ive.**

(٢) Descartes : **Ibid**

يتوفر لديه مثل هذا الانتباه ، وأن تنقاد إرادته بالتالى لنور العقل ، فلا تظل فى حالة استواء أو عدم مبالاة(١) . وإذن فإن كل نقص فى مدى عدم اكتراثنا لا يعنى أى نقص فى حريتنا ، بل الصحيح عند ديكارت أن الحرية لا يمكن أن تنحصر فى هذا الحياد العقلى أو تلك اللامبالاة .

بيد أن كلمة استواء (**indifférence**) تحتمل فى نظر ديكارت معنيين مختلفين : ففى تأملاته الرابعة نراه يقول : « إن حرية الاستواء (أو عدم الاكتراث) هى أدنى درجة من درجات الحرية ، وهى بهذا المعنى تعبر عن نقص فى المعرفة أكثر مما تعبر عن كمال فى الإرادة » فنحن هنا بصدد تلك الحالة التى تجد الإرادة نفسها بإزائها حينما لا يكون لديها من المعرفة الكافية عما هو حق أو ما هو حسن ، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك . ولكن ديكارت يعود فيقرر أنه ربما يقصد البعض بكلمة « استواء » **indifférence** تلك الملكة الوضعية أو القدرة الإيجابية الموجودة لدينا والتى بمقتضاها نستطيع أن نختار هذا أو ذاك ؛ ومثل هذه القدرةلا تتمثل فى حالة الاختيار التعسفى فحسب ، بل حتى فى الحالات التى يكون فيها لدينا مبرر واضح للفعل ، مما لا يدع مجالا لأى تردد(٢) . ولهذا نرى ديكارت يستعمل كلمة « استواء » (أو حياد عقلى) كمرادف لكلمة « حرية » بمعناها الواسع . ولكن ربما كان هذا الاستعمال راجعاً إلى اشتداد حدة الخلافات الدينية فى سنة ١٦٤٤ حول هذا المصطلح ، مما حدا بديكارت إلى استعمال هذه الكلمة ترضية لخصومه ، خصوصاً من بين اليسوعيّين(٣) .

والواقع أن ديكارت قد فرق تفرقة واضحة بين نوعين من الحرية : حرية تقوم على لا تحدد الإرادة (وتلك هى حرية الاستواء) وحرية تقوم على تحدد الإرادة (وتلك هى الحرية المعقولة التى تقترب إلى حد ما من نظرية سقراط والرواقيين فى الحرية) وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أم

---

(١) Descartes : Letter 47.

(٢) **Résumé d' une Lettre à Mersenne, du 26 Mai 1641 :** Adam & Tannery, tome lll. pp. 873 – 881.

(٣) cf. E. Gilson : "**Le Doctrine Cartéaienne de la liberté et la Théologie", 2e partie. ch. IV.**

بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللانهائى (أو الله) نجد أن الحرية تقوم على لا تحدد الإرادة (indétermination absolue) لأن الله لا يمكـــن أن يخضع لأيـــة بواعث خارجية ، ما دامت الحقائق الأبدية هى نفسها تتوقف عليه . فالحرية الإلٰهية هى حرية استواء أو عدم اكتراث ، وما يعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلٰهية . ولكن ديكارت يعود فيجعل من هاتين الحريتين المختلفتين لحظتين متعاقبتين أو مرحلتين مختلفتين من مراحل الفعل الإرادى، أو الفعل الحر (ما دام ثمة هوية بين الإرادة والحرية) . وهنا تنقلب اللحظة السفلى فتصبح مجرد لحظة سابقة أو مرحلة أولية ، إذ فى اللحظة التى يدرك فيها الإنسان أن عليه أن يتخذ تصميما ، تكون حريته فى حالة استواء ، ما دام لم يفحص بعد سائر مبررات الفعل ، ولكن الأفكار سرعان ما تتضح شيئاً فشيئاً ، فإذا ما ازداد النور العقلى الذى تعمل الإرادة على هديه ، انبثق الميل الإرادىّ بشكل أظهر وأوضح ، وعندئذ لا تلبث الحرية السفلى الأولية أن تفسح الطريق شيئاً فشيئاً أمام تلك الحرية العليا المتأخرة ، وهى الحرية القائمة على تحدد الإرادة . فحرية الاستواء عند ديكارت هى حرية دنيا سابقة ، بينما حرية العقل هى حرية عليا لاحقة(١) .

أما فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر ، فإن الأصل فيها لا يرجع إلى ماهية الحرية لأن الحرية لاتستتبع بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنما ترجع إلى نقص حريتنا ، من حيث إنها مشوبة دائماً بعدم أكتراث . وهذه الحالة ، بدورها ، ناجمة عن النقص الذى يتسم به عقلنا . وإذن فإن الخطيئة ليست جهلا محضا — كما كان يتوهم سقراط — ولكن الجهل مع ذلك شرط من شروطها . وتبعاً لذلك فإن الجهل وعدم الاكتراث هما شرطا الخطيئة ، ولكنهما ليسا بالضرورة شرطى الحرية ، لأن الحرية لا تنحصر فى تلك الحالة السلبية التى نسميها بالاستواء أو عدم الاكتراث ، بل هى فى الحقيقة عبارة عن قدرة واقعية إيجابية على أن نحدد ذواتنا ونفصل فى وجودنا . أما هذه القدرة فإننا لا نعرفها إلا عن طريق شعورنا

---

(١) Jean Wahl : " Traité du Métaphysique ", pp. 533 – 534.

المباشر بها فى عين اللحظة التى نمارسها فعلا . « فالحرية تعرف بدون برهان أو دليل ، وذلك بالتجربة التى لدينا عنها . لا بشيء آخر . »(١) . ولكن على الرغم من أن الحرية تنكشف لنا بطريق ، فإنها لا تخلو من طابع مستغلق يجعل منها شيئاً لا سبيل إلى فهمه ، وذلك لأنها كما قلنا لا متناهية ، والمتناهى وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوعا لإدراك أو فهم عقلى .

٢٤ — رأينا مما تقدم أن ديكارت لم يأخذ بنظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث ، لأنه أبى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفى محض بين فعلين مختلفين دون ما أدنى مسوغ أو مبرر . ولكن هذا الرأى الذى انتصر له بعض اللاهوتيين فى العصور الوسطى لم يعدم نصيرا فى العصر الحديث فى شخص بوسويه « Bossuet » (وتوماس ريد Thomas Reid فيما بعد) . وهنا نجد أن أنصار هذا الرأى يضحون بالعقل على مذبح الحرية ، إذ يقولون : بأن الإرادة مستقلة فى فعلها عن سائر البواعث . وهذا ما يعبر عنه بوسويه بقوله « كلما بحثت فى ذاتى عن المبرر الذى يحفزنى إلى العمل ، زاد شعورى بأن ليس ثمة علة لفعلى سوى إرادتى وحدها : وبالتالى فإننى أشعر بحريتى شعوراً واضحاً ؛ تلك الحرية التى تنحصر فى هذا الاختيار ذاته ، وهذا ما يجعلنى أدرك أننى قد خلقت على صورة الله ومثاله ، إذ لم يكن فى المادة شيء يدفع بالله إلى أن يحركها بدلا من أن يدعها غارقة فى الكون ، بل لم يكن فيها ثمة شيء يدفعه إلى أن يحركها فى هذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كانت إرادة الله وحده هى علة هذا الفعل [أى خلق الله للعالم] ، ولهذا السبب فإن الله يبدو لى حراً بأرفع معانى الحرية . »(٢) ولكن القول باستقلال الإرادة عن البواعث يحتمل معنيين : فإما أن يكون مرجع الاستواء (أو عدم الاكتراث) إلى أن البواعث غير مختلفة (أو غير متباينة)، بمعنى أنه ليس ثمة باعث للفعل أو للامتناع عن الفعل ،أو أن البواعث نفسها متكافئة ، وفى هذه الحالة لن يكون ثمة حرية ، إلا فى الحالات المشتبهة ، أى حيث لا يوجد تمايز أو اختلاف .؛ وإما أن تكون الحرية باطنة فى الإرادة ذاتها ، على اعتبار

---

(١) Descartes: "**Principes de la philosophie**", 1., 39

(٢) Bossuet : "**Traité du Libre - Arbitre**". ch.II.

أن فى وسع الإرادة أن تأخذ بأضعف البواعث أو بأقواها حسبما يرتئى لها .

ولكن على أى أساس يقرر أنصار هذا الرأى أن الإرادة تملك مثل هذه القدرة على الاختيار ، بدون باعث ، أو وفقا للباعث الضعيف أحياناً ؟ هنا يقول أصحاب حرية عدم الاكتراث : إن التجربة نفسها تدلنا على أن فى وسعنا أن نحرك يدنا أو أن ندعها ساكنة ، وتحريكها أو تركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها ، ولكننا لو رجعنا إلى حياتنا العملية لوجدنا أن مثل هذه الحرية لا تكاد تظهر إلا فى الحالات التى نكون فيها بصدد أفعال لا قيمة لها ؛ وحتى فى مثل هذه الأحوال فقد لا يكون من العسير أن نعثر على باعث يفسر لنا لماذا اخترنا أن نحقق هذا الفعل المعين دون غيره . حقا إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمون أن المرء قد يجد نفسه أحيانا فى موقف « حمار بوريدان » **L'âne de Buridan** الذى لولا تمتعه بحرية عدم الاكتراث لمات جوعاً دون أن يجد مبرراً لاختيار واحدة من حزمتى العلف المتكافئتين) ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هذه الحالة المطلقة من الاستواء بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هى تقرير لحرية مطلقة بمقتضاها لن نكون شيئا ، ولن نريد شيئاً ، ولن نفعل شيئاً ، لأنه حيث توجد لاجبرية مطلقة فلا بد أن توجد أيضاً نزعة « لاتحدد شامل » **Indétermination totale** . وإذا كان بعض الأحرار والفوضويين « **anarchistes** » لا زالوا يتصورون حرية الفكر والفعل على هذا النمط ، فإن فى وسعنا أن نرد عليهم بأن نقول إن الإنسان لا يعرف مطلقا مثل هذه الحالة من التوازن ، وحينما نحاول أن ندخل فى روع الإنسان أن هذا التوازن المطلق ممكن فعلا ، فإننا بذلك إنما نعميه عن حقيقة تصميماته الإرادية المتعاقبة ، أو قد ندفع به إلى عشق تلك الحالة النفسية السيئة ، حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث(١) ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا (كما سبق أن لاحظنا) لا نشعر فى أنفسنا بأننا أحرار حينما لا تكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى الفعل ، بل (على العكس) نحن لا نشعر بحريتنا إلا حينما يكون لدينا شعور واضح بتلك البواعث . حقا إنه قد يكون من العسير أحيانا أن نتوصل إلى تحديد الباعث الحقيقى الذى يدفعنا

---

(١) cf. E. Mounier : " **Le Personnalisme** " 73.

إلى الفعل الإرادى هو مجرد فعل تعسفى أو هوى تحكمى مطلق ، ولو كان الأمر كذلك ، لكانت الحرية (كما لاحظ ليبنتس) هى الملكة التى تنزل بنا إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحيوانات نفسها[١] .

بيد أن بعض المفكرين المحدثين — وعلى الأخص لافل **Lavelle** — يذهبون إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحفظ لحرية عدم الاكتراث بنموها الفعال فى صميم النشاط الإنسانى . حقا أن هذه الحرية ليست سوى قوة محضة « **une simple puissance** » ولكنها تنطوى على كسب سلبى قوامه تحرر فاعليتنا من سائر الموضوعات وكافة الرغبات ، فهى بذلك شرط أساسى لا بد منه لكل نشاط إنسانى حر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن حرية الاستواء تتضمن عودة الذات المريدة من مرحلة الاختيار نفسها إلى إمكانية كل اختيار ، فهى رجعه من « التحديد » **détermination** إلى إمكانية التحديد ، أو من النشاط الجزئى إلى الإمكان ككل[٢] وإذا كانت الحرية كثيراً ما تبدو كأنما هى مجرد عدم أو لا شىء فذلك لأنها عود مستمر إلى الصفر : **un incessant retour à zéro** ، ولكننا هنا بإزاء « صفر » فاعل خلاق ، لأننا بإزاء الإمكانية على الفعل أو القدرة على الخلق ، منظورا إليها فى طابعها المطلق الخالص . والواقع أن للحرية طابعاً سلبيا يجعل منها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها ، إذ من المستحيل أن ندمجها فى إحدى صور الوجود التى سبق تحقيقها . ولهذا فإن الحرية كثيرا ما تقطع صلتها بالماضى ، كأنما هى تريد أن تكون بداية مطلقة — لا مجرد نتيجة لاحقة — وعندئذ يحاول الموجود الحر أن يطرح عنه العادة والذاكرة لكى يعود إلى الأصل الأول للوجود الذى يريد أن يكونه ، وكأن كل حياته السابقة ليست سوى سلسلة يريد أن يتحرر من أسرها ، أو قد يكفى أن ينساها لكى يتخلص منها . وكل الوسائل المتبعة للوصول إلى التطهير **Purification** ليست سوى وسائط يقصد بها

---

(١) Leibiz : " Nouveaux Essais ", liv. II. ch. 21. & 16.

(٢) cf. L. Lavelle : "Traité des Valeurs", t. I., p. 457.

العودة بنا إلى نشاطنا الحر الأولى ، أى إلى تلك الممارسة الأولية للحرية exercice de la liberté لأن وجودنا الذاتى أنما ينبثق من هذه الممارسة نفسها . وليس شعورنا بالحرية عند ممارستنا لنشاطنا الذاتى أو لفاعليتنا الخاصة ، سوى شعور بالفعل الخالق نفسه ، من حيث أننا نقبل أن نشارك فيه . وهكذا ينتهى « لافل » إلى القول بأن الحرية هى عود إلى صفر القوة المحضة التى تأخذ على عاتقها فى كل لحظة مسئولية الخلق . وليس ثمة إنسان لا يستيقظ فى الصباح مستعدا لأن يبتدئ من جديد حياته كلها بدلا من أن يكتفى بمواصلتها . ولكن هذا حلم كاذب لو أننا نسينا أن علينا أيضا أن نواصل حياتنا ، وأن نتقبل شروط المشاركة . وهذه المشاركة هى التى تضع بين أيدينا مصير الكون بأسره ، وكأنما هو شيء خاضع لسيطرتنا ، قابل للتغير تحت إمكانياتنا[١] . والخلاصة إن الحرية فى أصلها إمكانية الامكانيات ، فهى لا تنفصل . إذن عن تلك القدرة المحضة التى يتصورها القائلون بحرية الاختيار على صورة اللاتحدد أو عدم الاكتراث .

٢٥ — يمكننا الآن أن نعمد إلى دراسة الجبرية السيكولوجية ، خصوصا وأن القائلين بهذه الجبرية (وفى مقدمتهم ليبنتس) قد شاءوا أن يعارضوا بها نظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث . وهنا نجد أن الجبرية السيكولوجية تقوم أولا وبالذات على أساس القول بأن الإرادة مشروطة بالبواعث أو أن البواعث هى التى تحركنا إلى العمل ، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعا . فالإرادة — فى نظر أصحاب هذا الرأى — أقرب ما تكون إلى ميزان ترجح فيه بالضرورة الكفة الثقيلة ، والباعث القوى هو ذلك الثقل الكبير الذى لولاه لظلت الكفتان فى تذبذب مستمر دون أن ترجح واحدة منهما . وتبعا لذلك ، فإن الحريةلا يمكن أن تنحصر فى انعدام البواعث ، وكأن فى وسع الإرادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر . « إن عدم الاكتراث — كما يقول ليبتس — هو وليد الجهل ، فكلما كان المرء حكيما ، كان فعله أكمل تحديدا وأكثر جبرية .. والواقع أن كل أفعالنا ذات طابع حتمى ، ولا أثر فيها لطابع الاستواء أو الحياد التام ، إذ أن ثمة دائما مبررا فينا أو مسوغا يحركنا إلى العمل . وإذن فلا شيء يمكن أن يتحقق بدون سبب ؛ وبالتالى فإن

---

(١) ct. L. Lavelle : « De l'Acte », pp 191.

حرية عدم الاكتراث مستحيلة ، وهى لا توجد حتى لدى الله نفسه »[١] .

وهنا قد يعترض أنصار الحرية المطلقة بقولهم إن الإرادة تتميز بقدرة تسمح لها بأن تعمل فى استقلال تام عن البواعث ، ولكن ليبنتس يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه لا وجود لتلك القوة السحرية المزعومة التى هى أقرب ما تكون إلى القوى المحضة أو الكيفيات الغيبية **occultes** قوة الإرادة التى لا تعرف عقلا ولا نظاما[٢] وإذا كانت الحرية موجودة حقا ، فإن وجودها إنما يتمثل فى اللحظة التى نعمل فيها وفقا لبواعث . ومعنى هذا أن البواعث لا تقضى على كيان الحرية ، بل هى السند الذى ترتكز إليه وتقوم على دعامته . وأمّا الترابط الموجود بين البواعث ، أعنى ارتباط العلل بالمعلولات ، فليس من شأنه فى نظر ليبنتس أن يولد قضاء صارما لا يحتمل ، بل هو يمدنا بالوسيلة اللازمة لإعلاء حريتنا والتسامى بها ، وهذه الوسيلة تنحصر فى إمداد الكائن الحر بمعرفة أسباب أفعاله ، وهى المعرفة اللازمة لتحقيق الفعل الإرادى . والواقع أنه « لكى يصح أن نطلق على الأفعال صفة الحرية ، ينبغى لتلك الأفعال أن تكون فى آن واحد تلقائية ووليدة تأمل أو تدبر عقلى » فالحرية عند ليبنتس هى « تلقائية الكائن الناطق (أو العاقل) »[٣] وبعبارة أخرى، فإن العقل هو روح الحرية ، لأن الفعل لا يصبح حراً إلا إذا انضاف الطابع العقلى إلى النشاط التلقائى .

ثم يعود ليبنتس فيتساءل قائلا : ألأن إرادة الكائن العاقل مطابقة دائما لمجموعة من البواعث ، هل يصح لنا أن نقول تبعاً لذلك إن تلك الإرادة ليست حرة ؟ كلا لا ريب فإن البواعث التى تحفزنى إلى العمل هى بواعثى أنا ، وحينما أعمل وفقاً لها فإنما أنصت لصوت نفسى وأعمل ما تمليه علىَّ إرادتى ، وليست الحرية أولا وآخراً سوى توقفى على ذاتى واستنادى إلى نفسى — ولكن إذا كانت بواعثى مجرد أهواء **passions** فهل يكفى أن أعرف تلك الأهواء لكى تصبح هى نشاطى الخاص وفاعليتى

---

(١) **Leibniz : « Théodicée », 148 § 149.**

(٢) **Leibniz : « Nouveoux Essais » liv. II.; ch 12, p. 47.**

(٣) **Leibniz « Nouveoux Essais » 21., 9., p. 234**

الذاتية ؟ يجيب ليبنتس هنا بالنفى ، لأنه ينبغى أن تكون بواعث أفعالى ، إذا أردنا لها أن تجىء مطابقة لحريتى متفقة معها بحيث تكون حقا أفعالى أنا **miens** ، نقول إنه ينبغى لتلك البواعث أن تختلط بى وتمتزج بصميم وجودى ، إذ هنالك فقط يكون استنادى إلى تلك البواعث بمثابة استناد إلى ذاتى حقا . فإذا ما تساءلنا عن نوع البواعث التى يمكن أن تمتزج بذاتى وتختلط بطبيعتى ، وجدنا أن البواعث العقلية هى وحدها البواعث المطابقة لطبيعتى ، لأن العقل هو منى بمنزلة الماهية ، وما أنا بموجود ناطق إلا لأننى أعمل وفقا لبواعث معقولة . فأنا لا أكون حراً إلا فى اللحظة التى أعمل فيها وفقاً لعقلى .

يقول ليبنتس : « إن النفس لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية قوامها الأفكار المتمايزة ورائدها الاستماع لصوت العقل . وأما الإدراكات المختلطة التى تستند إلى الجسم وحده ، فهى وليدة إدراكات مختلطة سابقة ، دون أن يكون من الضرورى أن تريدها النفس أو أن تتنبأ بها » . فالفعل الحر هو الفعل المعقول الذى فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل ، بعكس ما يتوهم البعض حينما يتصور الفعل الحر على أنه انحراف **clinamen** الإرادة انحرافاً معقولا ، كأنما نحن بإزاء فعل قوامه الصدفة الباطنة **hasard intérieur** . وعلى ذلك فإن « الله وحده هو الموجود الحر بأكمل معانى الحرية فى حين أن الأرواح المخلوقة لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلو على أهوائها » . وهكذا يخلص ليبنتس إلى أن الحرية تتفاوت على قدر تفاوت الحكمة نفسها ، لأنه كلما زادت درجة الإنسان من الحكمة والفضيلة ، زاد قدره من الحرية ، فمن كان مالكا لزمام عقله ، كان أقدر على امتلاك زمام نفسه ، وبالتالى كان أقدر على العمل بنفسه .

وأخيرا يقرر ليبنتس أنه حينما يعمل الإنسان بمقتضى عقله وحريته فإنه لا بد أن يجد نفسه فى انسجام أكمل وأتم مع العالم كله والله نفسه . فالنشاط العقلى ليس هو جوهر الفردية الذاتية فحسب ، بل هو يمثل « المطلق » ويعبر عن « الكلى » أيضا ، أعنى أن

---

(١) **bid ., II. chap. 21.**

العقل هو مرآة العالم والله معا . ولهذا فإن الأفعال الحرة لا بد أن تجئ موافقة لما فى الكون من عناية شاملة ، وهكذا يحاول ليبنتس أن يوفق بين الحرية والعناية الإلـٰهية ، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة ، حتى يتسنى له فى النهاية أن يوفق بين الفاعلية الفردية والجبرية الكونية . فإذا ما تساءلنا بعد هذا عن مصدر الشر الخلقى ، أجاب ليبنتس (مستوحيا سقراط وأفلاطون) إن الجهالة والخطأ هما منشأ الشر **Peccatum ab errore** فالخير وحده هو الذى يمكن أن نعده حراً ، وأما الشر فإنه لا يمكن أن يتصف بصفة الحرية[١] .

فإذا عاودنا النظر الآن إلى نظرية ليبنتس فى الحرية وجدنا أن الميزة الأولى لهذه النظرية هى أنها ترفض كل قول باللاتحدد أو بالاتزان المطلق ، لأنها ترى أنه من المستحيل على الإنسان أن يميل بقدر واحد إلى سائر الأطراف المتعددة التى تعرض له عند الاختيار[٢] . حقًا إن ليبنتس يسلم فى بعض المواضع بوجود حرية عدم اكتراث يسميها هو باسم « حرية الإمكان » : « **liberté de contingence** » ، ولكنه يفهم « عدم الاكتراث » هنا بمعنى أنه ليس ثمة شيء يلزمنا باختيار هذا الطرف أو ذاك ، فهو لا يقول إذن بوجود توازن محايد تماما ، كأن ثمة استواء مطلقا فيه يصبح كل شيء مساويًا لأى شيء آخر ، دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك[٣] ولكن ليبنتس لا يشترط للحرية الإمكان فقط ، بل هو يشترط لها أيضاً التلقائية والعقل والتلقائية فى نظره تعبر عن كون البواعث تنبعث من قرار وجودنا نفسه ، بينما العقل يشير إلى أهمية مبدأ السبب الكافى ، وإن كان ليبنتس يتأول هذا المبدأ هنا فيقول إن البواعث تحركنا إلى العمل ، دون أن تدفعنا إليه دفعا ، فهى ليست ملزمة محتمة . بيد أن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل فى نهاية الأمر ، لأن تعريف ليبنتس للتلقائية

---

(١) A. Fouillée: « **Histoire de la Philosophie** » nouvelle édition, pp. 324 – 325.

(٢) Cf, Leibniz: **Théodicée** », 35, 46. 232 - (& « Nouveaux Essais », II, XXI, § 8., § 47)

(٣) Cf. Leibniz : « **Théodicée** », 1., 46.

لا ينطبق على الكائنات الحرة فحسب ، بل هو ينطبق أيضًا على سائر الموجودات التى يتكون منها العالم ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نجد لدى سائر الذرات الروحية التى يتألف منها الكون هذا الطابع الذى تتميز به الحرية ، وبالتالى فإن الحرية لن تصبح صفة مميزة للإنسان وحده . ومن جهة أخرى ، فإن هذه التلقائية التى يتحدث عنها ليبنتس هى فى الحقيقة تلقائية كاذبة ، لأن كل ما يحدث لأية ذرة روحية محدد بماضى تلك الذرة ، وتبعا لمبادىء ليبنتس نفسه ، كل ما يحدث لذات من الذوات متضمن فى مفهوم تلك الذات[١] .

أما عن نظرية ليبنتس فى « البواعث » : **motifs** ، فإن خطأها ينحصر فى أنها تتصور البواعث تصوراً مادياً ، كأنما هى قوى مستقلة تتصف بدرجة معينـة من « الشدة الباطنة » **intensité intrinsèque** ، فى حين أن القيمة المحددة لكل باعث من البواعث إنما تتوقف بشكل مباشر على الشخصية ذاتها[٢] ، وحتى إذا سلمنا بوجود بواعث قوية (فى ذاتها) ، فإن الملاحظ أن الباعث الأقوى لا يتغلب دائماً وبالضرورة على سائر البواعث الأخرى ، بدليل أن هناك لحظات تردد وتدبر فيها نشعر أوليا بأن ثمة طرفًا كل البواعث تبدو مؤيدة له ، ولكننا مع ذلك لا نتخذ تصميمًا نفعل فيه بمقتضى ذلك الطرف . فلدى الحرية إذن قدرة على الاختيار فيما بين التصميم أو عدمه (على الأقل) ، وفضلا عن ذلك ، فإن الباعث الأقوى لا يكون قوياً إلا بالنسبة إلى وجهة نظر معينة ، وحينما نغير من وجهة نظرنا فإن نظرتنا إلى البواعث تختلف . حقا إن ثمة أفكارا تأتى إلينا من تلقاء ذاتها ، ولكن عقلنا حينما يلمح صورة تعاوده ، قد يستطيع أن يأمرها بالوقوف فيحول بينها وبين التقدم[٣] .

٢٦ — والواقع — كما لاحظ سارتر — أن الفعل لا يصدر عن الباعث أو الدافع كما يصدر المعلول عن العلة ، لأن الدوافع والبواعث لا يمكن أن تؤخذ على أنها « أشياء » طبيعتها الثبات والاستقرار . فليس للبواعث والدوافع « ماهية ثابتة » ، بل أنا الذى

---

(١) Jean Wahl: « **Traité de Métaphysique** », p. 534.

(٢) Gabtiel Marcel : « **Le Mystére de L'Etre** », II, Aubier. Paris, 1952, p. 117.

(٣) Leibniz : « **Théodicée** » , No. 288.

أخلع على تلك الدوافع والبواعث ما لها من معنى ، وهذا المعنى قابل للتحول والتغير ؛ لأن المدلول النفسى الذى أنسبه إليه قابل للتحول والتغير . حقا إن البواعث قد تبدو ذات طابع موضوعى ، ولكننا كثيرا ما ننسى أن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدر ما نستجوبه ، ونحن لا نستجوبه إلا لغرض خاص أو غاية معينة ، فليس الباعث هو الذى يعين الفعل ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل الصحيح أن الباعث لا يظهر إلا حيث يوجد « مشروع فعل » **projet d'une action** [١] والحق أن الذات التى تستخرج من مجموع العالم بواعثها الخاصة هى ذات لها بنيتها الخاصة وتركيبها المعين . فهى ذات قد عينت أغراضها ، وحددت غايتها ، ونزعت فعلا نحو تحقيق إمكانياتها ، ومن ثم فإنها حينما تختار بواعثها إنما تختار فى الحقيقة وجودها نفسه . وسنرى فيما بعد أن الوجود الإنسانى عند سارتر ينحصر فى اختيار الذات لنفسها ، وهذا الاختيار وحده هو الذى يحدد بواعث أفعالنا . ولكن سارتر يربط بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول « **L'absurde** » فينسب إلى ظاهرة الحرية صفة اللامعقول ، ويقول إنها لا تقبل تفسيرا بأى حال . وهكذا نرى أن ليبنتس يجعل الصلة وثيقة بين العقل والحرية فى حين أن سارتر (على العكس من ذلك تمامًا) يجعل قدرة الإنسان على الاختيار مطلقة وغير مشروطة ، فيقول إن اختيارنا لذواتنا يتم على غير ما أساس يستند إليه ، بمعنى أنه هو الذى يملى على نفسه بواعثه ، ولهذا فإنه قد يبدو لا معقولا ، إن لم يكن كذلك بالفعل . والواقع أنه إذا كان هذا الاختيار أقرب ما يكون إلى اللامعقول فذلك لأنه الشيء الوحيد الذى تظهر بمقتضاه كافة الأسباب وتستند إلى سائر الأسس ، حتى إن فكرة اللامعقول نفسها إنما تصبح ذات معنى ابتداء من هذا الاختيار نفسه . وهكذا يخلص سارتر (كما سنرى بالتفصيل فيما بعد) إلى أن ما يبدو لنا « لا معقولا » إنما يبدو لنا كذلك لأن ثمة حرية تخلق لنفسها القيم والمعايير ، باختيار حر مطلق ، دون أن يكون ثمة باعث عقلى تستند إليه ، فتضع بذلك لنفسها أسس سائر المعايير وكافة الأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أى معنى ؛ وقبل هذا الاختيار ، ليس للقيم أى معنى

---

(١) **Jean – Paul Saryre : « L' Etre et le Néant », p. 516.**

فى ذاتها[١] .

٢٧ — رأينا مما تقدم أن وجود البواعث لا يتناقض مع وجود الحرية ،لأن قوة البواعث مستمدة منا فى الحقيقة . ولكن كيف تخلع الذات على البواعث تلك القوة التى بمقتضاها تنتصر هذه على غيرها من البواعث ؟ بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الصلة الخفية الموجودة بين الباعث والفعل الحر ، فنقول : كيف نعرف أن الباعث الذى تحقق هو فعلا الباعث الأقوى ؟ هنا يمكننا أن نهيب بنظرية برجسون فى الحرية ، فإن هذه النظرية قد تساعدنا على فهم حقيقة الفعل الحر فى صلته بالباعث النفسى . والواقع أن برجسون قد أوضح لنا بنظريته فى الحرية أن الجبرية السيكولوجية إنما تقوم على نظرة ترابطية **vue associationniste** أو تحليلية للنفس ، كأن حياتنا العقلية هى مجرد تعاقب بين لحظات ، كل منها نتيجة معلولة لما تقدمها من لحظات ، وعلة لما يلحقها من لحظات ، ومن جهة أخرى فإن أنصار الجبرية يتوهمون أن من الممكن تحليل الفعل فى كل لحظة من لحظات تطوره ، بحيث قد نستطيع أن نرجعه فى النهاية إلى مجموعة من البواعث . وإذا ما عرفنا هذه البواعث (فى لحظة معينة من لحظات حياتنا) فقد يكون فى وسعنا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ؛ لأن الباعث الأقوى (كما يقولون) هو دائماً الباعث الذى تكون له الغلبة فى نهاية الأمر .

ولكن يجب أن نلاحظ أولا أننا حينما نقول إن الباعث الأقوى هو الذى انتصر ، فإننا لا نستطيع أن نقرر ذلك إلا لأننا قد أقمنا نوعاً من التكافؤ بين الباعث الذى تحقق والباعث الأقوى . فنحن لا نستطيع أن نقول بقوة ذلك الباعث إلا لأنه قد انتصر فعلا ، وهذا معناه أننا نقول بأن الباعث الذى انتصر على غيره من البواعث هو الباعث الذى تحقق ، وهذا مجرد تحصيل حاصل . ومن جهة أخرى فإن تحليل الحياة العقلية إلى لحظات منفصلة ، وتحليل هذه اللحظات إلى أفكار مختلفة ، وبواعث متباينة ، هو فى الحقيقة تحليل بعيد كل البعد عن واقع الأمر : ذلك لأنه من العبث أن نبحث فى حياتنا النفسية عن لحظة مستقلة عن باقى اللحظات ، أو عن فكرة منفصلة

---

(١) Jean – Paul Sartre : « L'Etre et le Néant », pp. 558 – 559.

عن باقى الأفكار ، لأن الحياة النفسية تكوّن وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات . فليس فى حياتنا النفسية شىء يمكن عزله عن سائر الأشياء الأخرى ، بل هناك مجرى مستمر ، واتصال غير منقطع ، وديمومة « durée » لا تعرف انفصالا . وهنا قد يعترض أنصار الجبرية فيقولون إننا لو عرفنا سائر البواعث ، لأمكننا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ، ولكن كيف يمكننا أن نعرف البواعث الدفينة التى تعمل فى باطن نفس غريبة عنا ؟ إن مثل هذه البواعث هى بلا ريب موسومة بطابع صاحبها ، فهى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لا انفصام له بشخصية حية لها تاريخها ووحدتها وكيانها المستقل . فإذا أردنا حقا أن نعرف تلك البواعث كان علينا أن ننفذ إلى تلك الشخصية ، حتي نعرف ما يعتورها من دوافع وبواعث وما يدور فى قرارة وجودها من انفعالات وتصميمات، فإذا عرفنا أن تلك الشخصية نفسها تجهل مقدما نوع الفعل الذى ستحققه ، وأنها لذلك تتأمل وتتدبر ، أمكننا أن نفهم كيف أنه لا سبيل إلى معرفة الفعل الذى ستحققه فى نهاية الأمر . وهكذا نرى أنه لا سبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين ، سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج ، أم افترضنا بطريقة غير محتملة إمكان النفاذ إلى باطن نفوسهم .

حقاً إننا لو بحثنا ـــ بعد حدوث الفِعْل ـــ عن البواعث التى يمكن أن نفسِّره ، فإننا لا نعدم مبررات تحدد معنى الفعل وتعين معنى مضمونه ومرماه ، وبالتالى فإن الفعل سيبدو لنا محددا مجبرًا ، ولكننا لو نفذنا إلى تيار الزمن نفسه ، وفى نفس اللحظة التى وقع فيها الفعل ، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعترف بأن التصميم الذى اتخذناه فى لحظة معينة ليس له من باعث سوى طبيعتنا نفسها . وبعبارة أخرى فإن المستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به **imprévisible** ، ومن ثَمَّ فإن الجبرية تخطىء إذ تتصور المستقبل على غرار الماضى . حقاً إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شىء لا بد أن يبدو لنا محدداً ، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل غير محدد ، أو هو كما قال جيمز ، أفق مفتوح لا نهاية له . لقد كان أرسطو يقول إن كل حكم نصدره على المستقبل هو منطقياً ممَّا لا يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا ، وأما برجسون فإنه لا يكتفى بذلك بل هو يذهب إلى أنه من المستحيل أن يكون ثمة حكم على

المستقبل ، لأن كل حكم نصدره على المستقبل لا بد أن يحيله إلى ماض ، وبالتالى فإنه سيتضمن إنكارًا له كمستقبل(١) .

والواقع أن الفعل الحر — كما يتصوره برجسون — هو أولا وبالذات فعل مرتبط ارتباطا جوهريا بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزمانى الذى نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفا بطابع الخلق أو الإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط فى نظر برجسون بفكرة الخلق أو الإبداع **création** ، لأن الإنسان هو ذلك الموجود الذى تنحصر حريته فى خلقه لنفسه بنفسه . ولكن كيف يخلق الإنسان نفسه ؟ لا شك أنه لا سبيل إلى فهم هذه العملية إذا طبقنا على الحياة والشعور قوانين المادة الجامدة . وأما إذا حاولنا أن نفهم طبيعة تلك الحرية التى لا سبيل إلى الشعور بها إلا من الباطن ، فقد نتوصل عن هذا الطريق إلى فهم معنى الإرادة الحرة . إن الكثيرين ليتوهمون أن الإنسان هو من خلق عوامل خارجية كالوراثة أو الطابع الفسيولوجى أو الجنس أو البيئة أو المجتمع ، ولكن برجسون يقرر أن كل هذه العوامل ليست سوى « مواد » ستخلق منها الإرادة الحاكمة ذاتها الخاصة أو شخصيتها الفريدة . وإذا كانت فكرة الحرية هى فى نظر برجسون واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشر ، فذلك لأن لدينا شعورا بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا وعاداتنا وخلقنا ، أعنى شخصيتنا بأكملها . فالإنسان ليس صانع حياته فحسب ، وإنما هو الفنان الذى يشكل تلك الحياة كما يشاء ، عاملا على الاستفادة من تلك المادة التى يمده بها ماضيه وحاضره ، بل وراثته وظروفه ، لكى يخلق من كل هذه صورة فريدة أصيلة ، يكون هو منها بمنزلة المثال الذى يصوغ من الصلصال تمثالا جديدا لم يسبق له مثيل : إننا أحرار (على حد تعبير برجسون) حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجئ معبرة عنها ، ويكون بينها وبين شخصيتنا من التماثل ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفنى »(٢) . ويذهب برجسون فى موضع آخر إلى أن الصلة بين الذات والفعل الحر كثيراً ما تكون

---

(١) Cf. JeanWahl: « **Traité de Métaphysique** », p. 531.

(٢) H. Bergson. « **Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.** », P. 231. (cf. également « **La Pensée et le Mouvant** ». pp. 118 - 119.)

شبيهة بتلك الصلة التى لا سبيل إلى تعريفها بين الآباء وأبنائهم . ولكن المهم عنده أن الإنسان يستعين بالحتمية نفسها لكى يخلق لنفسه حتمية أسمى ، قد يصح أن نطلق عليها اسم الحتمية المرادة . فالإنسان يستغل تكوينه الطبيعى وتركيبه العضوى لكى يخلق منه طابعاً أخلاقياً أصيلا ، فيصبح بذلك كما يريد أن يكون[١] .

وحسبنا أن ننظر إلى ظاهرة « الديمومة » لكى نتحقق من أن الحتمية لا تسود حياتنا الإنسانية . ذلك لأن الفرض القائل بأن الحتمية شاملة ومطلقة هو فى الحقيقة فرض لا مبرر له ، إن لم يكن مناقضاً لظاهرة الحياة نفسها . حقًا إن نفس العلل تنتج دائمًا نفس المعلولات ، ولكن هذا لا يصدق إلا فى المجال الرياضى اللازمنى ، حيث نكون بصدد حقيقة جامدة لا حياة فيها — . وأما فى المجال الحيوى حيث تسود الحركة والديمومة « **la durée** » فلا وجود مطلقًا لنفس العلة اليوم وغداً : ذلك لأن الفاعل الذى يحيا فى الزمان دائب التغير ، فهو ليس اليوم كما كان بالأمس . فالحرية إذن ظاهرة مصاحبة **coextensive** للحياة بصفة عامة — « حقًا إن الحتمية قد تكون متأصلة فى المادة الجامدة ، ولكنها لا تلبث أن تخلى السبيل أمام لا حتمية جزئية بمجرد ما تظهر الحياة والشعور ... وهكذا قد لا يجد المرء صعوبة فى أن يتميز هنا وهناك « مناطق لا تحدد » **zones d'indétermination** حيثما وجدت كائنات حية »[٢] .

بيد أن الحرية التى نشعر بها نحن هى من طراز آخر فى الحقيقة ، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية فى آن واحد . فالحرية فى أعلى صورها هى عند برجسون « تلقائية روحية خالصة » . والفعل الحر إنما هو ذلك الذى يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه ، كأنما هو « عمل فنى » **oeuvre d'art** حققته روح مبتكرة أصيلة . وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية ، وتأكيد للوجود الذاتى ، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة . ويشبه برجسون الفاعل الحر بالفنان الحقيقى حين يتصور أولا فكرة العمل الفنى الذى يريد تحقيقه ، ثم يعمد

---

(١) Cf. A. Bermond. « **Réflexions sur l'homme dans la Philosophie de Bergson** »: article dans les « **Archives de philosophie** »., vol. XVII, Cahier I., 1947, pp. 127 – 129.

(٢) « **Bulletin de la Societé Française de Philosophie** »., P. 101

إلى التعبير عن نفسه تعبيراً صادقًا فى ذلك العمل ، لكى يسعى من بعد إلى تنفيذه بكل ما لديه من مهارة فنية ، دون أن ينتهى به الأمر إلى أن يصبح مجرد عبد أسير لهذا العمل الفنى الذى حققه . فالفنان الصحيح إنما هو ذلك الذى يريد أن يحقق شيئاً آخر غير ما تقضى به المهنة ، لأنه يشعر بأن ثمة حقيقة جديدة هو وحده الذى يستطيع أن يكشف عنها ؛ وهذا الكشف لن يكون فى البداية للآخرين بل له هو أولا وبالذات .

أما « مادة » العمل الفنى فى « الفعل الحر » فهى الإنسان نفسه ، فى هذه اللحظة المعينة من تاريخ حياته ، بما لديه من عادات وطبائع وأخلاق وأساليب خاصة فى المعيشة ... إلخ . ومن هذا الفعل لا بد أن ينبثق إنسان جديد يشعر بموقفه الجديد ومصيره الذى لا سبيل إلى التنبؤ به . والواقع أننا لو وضعنا أنصار الحتمية أمام فاعلية إنسانية بصدد البحث عن الفعل الذى تود أن تحققه ، لما كان فى وسعهم أن يتنبأوا بهذا الفعل تنبوأ صحيحًا ، خصوصًا إذا كان ثمة عوامل كثيرة تتحكم فى الشخصية التى ستصدر هذا الفعل . فالفعل الحر ليس مجرد ظاهرة عارضة أو مجرَّد تصميم تعسفى تصدره إرادة تتصرف بدون اكتراث ، مختارة واحداً من الطرفين اللذين يعرضان لها دون تمييز ، كما يختار الطفل هذه القطعة من النقود أو تلك ، بل هو قبل كل شىء تعبير أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به عن اختيار باطنى فيه تنكشف أمام الشعور الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التى فيها يقف المرء على حقيقة مطالبه الباطنة ورغباته الدفينة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفعل الحر هو الذى يكشف لنا عن تلك « الأنا العميقة » le moi profond التى تظل فى العادة كامنة فى طوايا حياتنا اليومية المألوفة . فلو أننا عَدَلْنا عن وجهة النظر الخارجية التى كثيراً ما تجعلنا نرى الأشياء كوقائع ثابتة ومحدودة ، لكى ننفذ إلى أعمق أعماقنا ، حتى نقف — إذا أمكن — على ينبوع وجودنا ، فهنالك سنجد أن الحرية قوة لا نهائية ، وأن لدينا شعورا بهذه القوة فى كل مرة نعمل فيها حقًا(١) . وإذن فإن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها ، والتصميم

---

(١) H. Bergson : « Essai sur les Donnnées Immédiats de la Conscience. » p. 156.

إنما ينبثق من أعماق النفس فى جملتها . وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن درجة كل فعل من الحرية تزيد بقدر نزوع السلسلة الديناميكية التى يرتبط بها إلى الاتحاد بالذات الباطنة التى تكوِّن صميم وجودنا . ولهذا يقول برجسون إن الإنسان فى الفعل الحر يؤكد ذاته ، كما هو فى حقيقة الأمر ، بل كما يريد أن يكون . ولكن تأكيد الذات هنا مرادف للخلق ، وهذا هو سر تلك الديمومة النفسية التى يتميز بها الإنسان . وإذا ما نظرنا إلى الفعل الحر ، من حيث ثراؤه الذاتى وجِدَّتُه الأصيلة ، فى هذه اللحظة المعينة من لحظات ديمومته النفسية ، فسنلاحظ أنه يند عن كل مقارنة ويخرج على كل قاعدة . فالفعل الحر (كما قلنا) يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . وكل محاولة لإرجاعه إلى مجموعة من العوامل أو الروابط السابقة لا يمكن أن تصدق عليه ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى تقسيمه وتجزئته ، ولكن هذه التجزئة تذهب بوحدته وتقضى على مضمونه ، لأن لكل فعل حر طابعه الخاص الذى لم يوجد قط من قبل ، ولن يوجد بحال من بعد[١] .

وأخيراً يقول برجسون : إن مثل هذه الأفعال — أعنى الأفعال الحرة التى هى أقرب ما تكون إلى الإبداع الفنى — نادرة فى حياتنا النفسية ، فهنالك أناس يعيشون ويموتون دون أن يكونوا قد حققوا فعلا واحدًا من هذا القبيل ، أى دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية[٢] . وإذا كانت الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعى ، وتلقائية روحية ، واستقلال ذاتى ، فى آن واحد . وهكذا ينتهى برجسون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، لأن هذا الخلق الإبداعى الذى يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأى تصور عقلى . فنحن بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والصيرورة ، ونسيجها الزمان والديمومة . وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق الوجدان ، أعنى بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما فى حياتنا النفسية من تلقائية ، وأصالة ، وجدة .

٢٧ — ولكن هل استطاع برجسون حقاً أن يدحض الحتمية السيكولوجية ،

---

(١) Cf. R. Le Senne « **Introduction à la Philosophie** », 3e éd., 1949. P. U. F., pp. 197 – 198

(٢) H. Bergson : « **Essai sur les Données** Immédiates **de la Conscience** » p. 128.

أو أن يقدم لنا فكرة واضحة متميزة عن الحرية هنا ينبغى أن نقرر أولا أن لنظرية برجسون فى الحرية الفضل الأكبر فى إظهارنا على طابع الاستمرار continuité الذى تتميز به حياتنا النفسية ، مما يدلنا على وجود صلة وثيقة بين الحرية والزمان . والواقع كما لاحظ برجسون أن كل الغموض الذى اكتنف مشكلة الحرية إنما يرجع إلى أننا قد اعتدنا أن نتصور التأمل العقلى ، أو التدبر délibération على أنه تذبذب فى المكان ، على حين أنه عبارة عن تقدم ديناميكى فيه تكون الذات والبواعث نفسها فى صيرورة مستمرة ، مثلها كمثل موجودات حية حقيقية(١) . فالذات التى تتدبر وتتروى ليست ذاتاً جامدة ثابتة تجد نفسها عند مفترق الطرق ، وكأنما هى بإزاء سبل مرسومة من ذى قبل ، أو كأنما هى تنزع إلى غايات متعارضة سبق تصورها بوضوح وتميز ، وإنما هى فى الحقيقة تتغير وتخضع للزمان حتى فى لحظة تدبرها ، فتصميمها لن يكون نتيجة لفحص عقلى للبواعث ، بل سيكون تعبيراً عن ذاتها (على نحو ما هى فى الآن الذى يتقرر فيه فعلها) . ومعنى هذا أن البواعث لا تعمل من تلقاء ذاتها ، كأنما هى قوى خارجة عن الشخصية ، بل هى تندمج فى الحقيقة الديناميكية أو الواقع المتحرك الذى يكوِّن صميم وجودنا الذاتى . وحتى الإمكانيات نفسها لا يمكن اعتبارها سابقة على اختيارنا ، لأن فكرة الإمكان possibilité تتضمن إسقاط الماضى على المستقبل ، إذ بعد أن نكون قد حققنا الفعل نعود فنقول إن المسألة تحتمل أكثر من حل ، وإننا قد اخترنا واحداً من حلين . ولكننا حينما نكون بإزاء تصميمات هامة حقًا ، فإننا قد لا نشعر بأن ثمة ممكنات علينا أن نختارها فيما بينها . وعلى كل حال ، فإننا بفعلنا نخلق ما يمكن اعتباره فيما بعد إمكانية فعلنا(٢) .

بيد أن برجسون كثيراً ما يُشَبِّه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة اليانعة من الشجرة ، مما قد يوحى بأن عملية خلق النفس بالنفس (التى ترادف فى نظره

---

(١) Ibid., p. 140 .

(٢) Cf. H. Bergson: « La Pensée et le Mouvant » , pp. 26 – 33.

من المعروف أن نقد برجسون لفكرة « الممكن » يقوم على أساس أن الممكن لا يسبق الواقعى ، بل يجئ بعده .

معنى الحرية) تنطوى على شيء من الحتمية أو التحدد **détermination** . فنحن (فى نظر برجسون) نشبه إلى حد كبير ذلك الشخص الذى اعتاد أن يصل متأخراً ، وفى كل مرة يحاول أن يختلق من المعاذير ما يبرر تأخره ؛ فهو تارة يتعلل بأنه ظل مستغرقا فى نوم عميق إلى ساعة متأخرة ، وتارة يزعم أن القطار قد فاته ، وتارة يدعى أنه كان قد نسى ساعته ، بينما السبب الوحيد فى تأخره المستمر إنما يرجع إلى أن التأخر من طبيعته ، أعنى أنه لا يكاد ينفصل عن تكوينه الخلقى . فما يسميه برجسون بالحرية هو فى نهاية الأمر سلوك الإنسان وفقاً لطبيعته الروحية ، وإنتاجه لأفعال لا يكون ثمة سبيل لتفسيرها إلا بالرجوع إلى طبيعته الخاصة(١) والواقع أن برجسون يضحى بالحرية فى سبيل تلك « الذات العميقة » التى يقرر أنها هى وحدها التى تفصل فى وجودها وتحدد ذاتها . فالذات هى وحدها الحرة ، لأنها تخلق من نفسها لحنا **mélodie** ، وحدته تعبر عن وحدة تلك الشخصية الحرة التى تحقق نفسها فى الزمان . ويذهب البعض فى نقد نظرية برجسون إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن الحرية التى ينادى بها تختلط فى نهاية الأمر بالتلقائية ، فى حين أن الإرادة تتمثل على وجه الخصوص على صورة « كف » أو منع « **inhibiton** » ، بمعنى أنها تنطوى على إيقاف للسورة التلقائية التى تتولّد عن التصورات والرغبات(٢) ومن جهة أخرى فإن برجسون لا يعترف بوجود « الاختيار » **le choix** لأنه يرى أنه إذا كان فى إمكاننا قبل الفعل أن نتصور عدة اتجاهات ممكنة ، فإن الملاحظ بعد حدوث الفعل أن الاتجاه المتبع يبدو ضروريا . ولكن ردنا على ذلك أننا نشعر فعلا بأن فى وسعنا أن نختار وأننا قد حققنا بفعلنا مثل هذا الاختيار . والظاهر أن نظرية برجسون فى الحرية تتعارض تعارضًا صارخًا مع مقتضيات الضمير (أو الشعور الخلقى) ، لأن هذا الشعور لا يتطلب منا فقط أن نتحرر من سيطرة الآليات المألوفة وأساليب الحياة الراتبة والبيئة نفسها لكى نكون ما نحن عليه فى قرارة الأمر ، بل هو يتطلب منا أحيانا أن نعمل على مجاهدة بعض الميول المتأصلة فينا ، بحيث نتخلى عن ذواتنا ، ونقطع صلتنا بنزعات تغلغلت فى صميم وجودنا . فالحرية الأخلاقية لا تتفق مع

---

(١) Cf. André - Maurois « **Etudes Littéraires**, t. I., 1941., p. 162

(٢) Cf. P. Foulquié: « **Précis de Philosophie** », t. 1., p. 309.

ما يقوله برجسون من أن الحرية هي الاستقلال الذاتي والعمل وفقا لما تقضى به الذات ، كأن كل ما على الشخصية الإنسانية أن تفعله إنما هو أن تعمل على مطابقة ذاتها الباطنية العميقة(١) .

ولكن ماذا عسى أن تكون تلك « الذات الباطنة » التي ينسب إليها برجسون صميم حريتنا ؟ الواقع — كما لاحظ سارتر — أن تلك الذات تكمن وراء أفعالى كأنما هى ماهية ثابتة ينبغي أن يجئ كل فعل من أفعالى مطابقا لها . وتبعا لذلك فإن أى فعل من أفعالى لا يمكن أن يوصف بأنه حر إلا بقدر ما يعكس من ماهيتى . ومعنى هذا أن وجودى ليس حرا ، بل ذاتى هى وحدها الشيء الحر ؛ ومن ثم فإن حريتى هنا لا تنكشف لى إلا باعتبارها حرية الغير ، أعنى حرية تلك الذات الدفينة التى تكمن فى باطن وجودى . وهكذا تصبح « ذاتى » هى مصدر أفعالى ، كما أن الغير مصدر أفعاله ، وكأن تلك الذات شخص كامل تام التكوين ، أو كأنما هى حقيقة مكوَّنة من ذى قبل . حقا إن تلك الذات تحيا وتتغير ، كما أن كل فعل من أفعالها يساهم فى التعديل منها ، ولكن ما يطرأ عليها من تغيرات يبدو متجانسا منسجما ، لأنها تغيرات حيوية ذات طابع بيولوجى ، فهى تشبه إلى حد كبير تلك التغيرات التى ألحظها على صديقى زيد أو عمرو حينما ألتقى به بعد غياب طويل ، كما يظهر من وصف برجسون للذات الدفينة « **le Moi profond** » بأنها خاضعة لديمومة مستمرة وقادرة على أن تنظم ذاتها تنظيما عضويا ، كأنما هى من أفعالها بمثابة الوالد من أبنائه .

حقا إن الفعل — عند برجسون — لا يصدر عن الماهية صدورا ضروريا ، كأنما هو نتيجة حتمية صارمة ، فضلا عن أنه مما لا يمكن التنبؤ به ، ولكن هناك شبها عائليا « **une ressemblance familiale** » بينه وبين الذات ، لأننا نتعرف على ذواتنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه فى شخص ولده الذى يسير على خطاه ، ويتم ما كان قد بدأه . وهكذا نرى أن برجسون قد عمد إلى إسقاط الحرية التى نشعر بها فى قرارة نفوسنا على موضوع سيكولوجى هو الأنا أو الذات ، فجاء وصفه للحرية مجرد وصف لحرية

---

(١) Cf. A. Lalande « **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie** », 5 éd., Art. Liberté p 545

لحرّية الغير ، لا لحريتنا نفسها على نحو ما تنكشف لذاتها وتبدو أمام نفسها[١] .
والواقع أن برجسون قد تصور وجودنا على أنه وحدة طبيعية يرتبط ماضيها بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها ، دون أن يكون هناك أى موضع لمفارقة أو « تعال » : transcendance فى صميم وجودنا . ولكن القول بأن الإنسان يتمتع بحقيقة وضعية مطلقة ، وكأنما هو مجرد موضوع يمكن تعريفه بما هو عليه بالفعل ، ليس فى نهاية الأمر سوى مجرد تقرير للجبرية . فإذا ذهبنا إلى نهاية الشوط مع منطق برجسون فى الحرية كان علينا أن نسلم بأننى لست شيئا آخر سوى ماهيتى ، وبالتالى فإن وجودى هو وجود الموضوع القَارّ فى ذاته ، والذى لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه « فى ذاته » .

وهكذا نرى فى النهاية أن نقد برجسون للحتمية قد اقتادنا من جديد إلى فكرة الحتمية ، مما يؤيد نظريته هو فى استحالة تعريف الحرية . وإذا كان من بعض أفضال نظرية برجسون أنها قد قضت نهائيا على مزاعم القائلين بالترابط أو التداعى ، فإن من عيوبها أيضا أنها لم تنجح تماما فى أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها « من الباطن » ، ولا يمكن تصورها من الخارج . وكيف يمكن أن نتصور الحرية من الخارج ، كأنما نحن بصدد شىء من الأشياء ، فى حين أن الحرية هى عين وجودنا ؟

---

(١) Jean-Paul Sartre « L'Etre et le Néant », p. 81.

الفصل السادس

الحتمية اللاهوتية (أو الجبرية)

٢٨ — تحدثنا فى الفصلين السابقين عن ضربين من الحتمية : أحدهما يقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، والآخر يقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه . ولكن ثمة حتمية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الحتمية العلمية أو إلى الحتمية السيكولوجية ، وتلك هى الحتمية اللاهوتية التى تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلـٰهية وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الحتمية اللاهوتية قد نبتت فى أحضان الدين ، وتطورت على يد المفكرين المتأثرين بشتى المذاهب الدينية ، فليس بدعاً أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين ، أو أن نراها تؤرق بال عدد غير قليل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين . والواقع أن القول بالحتمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنسانى متوقف تماماً على الله ، بحيث أنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلـٰهية والقول بالحرية الإنسانية . وهنا نلاحظ أن « الحتميـة » كثيراً ما تستحيـل إلى « جبريـة » تقـول بالقضاء والقدر **fatalisme** : إذ أن مجرد وجود الله يستتبعه بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً تحديداً سابقاً ، بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان . وهذا ما تعبر عنه الجهمية بقولها : « إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتُنْسَبُ إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك » [١] .

---

(١) « الملل والنحل » للشهرستانى (انظر « ضحى الإسلام » لأحمد أمين الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ١٩٤١ ، ص ٤٤ — ٦١) .

ولكن على أى أساس يستند القول بمثل هذه الجبرية المطلقة ؟ يجيب أنصار الجبر على هذا التساؤل فيقولون إنه لو افترضنا أن الإنسان موجد لأفعاله ، وخالق لها ، فقد سلمنا بأن ثمة أفعالا لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وبالتالى فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله[١] . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن فى نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديداً لقدرة الله ؛ بينما تشمل هذه القدرة كل شىء ، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله فى خلق هذا العالم أو التحكم فيه . وهذا ما يعبر عنه ملبرانش بأسلوب آخر فيقول : « إن الإنسان بذاته عدم محض . فهو لا يستطيع بدون الله أن يفكر أو أن يتحرك ... وإذن فإن الله هو خالق أفكارنا ولذاتنا وآلامنا[٢] » — ولكن إذا كان الله هو وحده الموجود القادر على كل شىء ، أفليس معنى هذا أن الله هو الكل ، وأن الإنسان ليس بشىء على الإطلاق ؟ هذا ما لا يتردد فى قبوله بعض القائلين بالجبرية المطلقة ، خصوصاً من بين المتصوفة ، إذ يذهب البعض منهم إلى أن الله خالق لأفعال العباد ، كما هو خالق لأعيانهم ، بحيث أن كل ما يفعلونه من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ، أى بإرادته ومشيئته[٣] . فالإنسان (فى نظر بعض المتصوفة) لا يتنفس تنفسا ، ولا يطرف طرفة ، ولا يتحرك حركة إلا بقوة يحدثها الله فيه ، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله ، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها[٤] . ومع ذلك فقد تحدث المتصوفة عن الحرية . ولكنهم عرفوا هذه الحرية بأنها « أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجرى عليه سلطان المكونات » . فالحرية عندهم هى التحرر من عبودية غير الله ، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقيًا لله ، أو هى على حد تعبير بعضهم « كمال العبودية ، فإن من صدقت لله تعالى عبوديته ، خلصت عن رق الأغيار حريته[٥] » وهكذا نرى أن الحرية الصوفية هى تسليم الإرادة لله ، بالتحرر من

---

(١) « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن راشد ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٣٦ .

(٢) Cf. Malebranche « **Méditations Chrétiennes** ». 2, 3, 4,

(٣) « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى ، طبعه الخانجى ، ١٩٣٣ ، ص ٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥

(٥) « الرسالة » للقشيرى ، ص ١٠٠

عبودية المخلوقات ، والرجل بهذا المعنى هو « الحر عن غير الله . والعبد فى الحقيقة لله » . ولسنا فى حاجة إلى أن نقول إن تعريف الحرية على هذا النحو ينطوى فى الحقيقة على تقرير للجبرية فى أعلى صورة من صورها .

بيد أن الحرية الإنسانية لم تعدم لها نصيراً بين مفكرى الإسلام فى شخص المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، وأنه ليس من فعل يفعله إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه . فالمعتزلة يرفضون كل ضرب من ضروب الجبرية ، لأنهم لا يتصورون أن يكون الإنسان مطبوعا على أفعاله ، بحيث لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كأنما هو مادة جامدة ذات ماهية ثابتة ، كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين ، أو كالثلج الذى لا يكون منه إلا التبريد . وقد فند المعتزلة حجج المجبرة بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيكولوجى القائم على شعورنا بالحرية . وهنا نراهم يقولون إننا نشعر بحريتنا شعوراً مباشراً ، بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية ، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أن نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش . فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له ، بخلاف الحركة الاضطرارية التى لا دخل له فيها . ومن جهة أخرى فقد استند المعتزلة أيضاً إلى الدليل الخلقى فى إثبات الحرية ، فقالوا بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقا لأفعاله ، فقد بطل التكليف ، وليس أدل على خطأ القول بالجبر فى نظرهم من أنه لو كان الإنسان مجبرا على فعل ما يأتيه من أفعال ، لما كان هناك محل للمدح والذم ، والثواب والعقاب ، بل لما كان هناك معنى لوضع الشرائع والقوانين ، وإرسال الأنبياء والرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. الخ ، ولكن خصومهم قد ردوا عليهم بأن مسألة الثواب والعقاب ليست خاضعة لتصورنا للعدل والظلم ، لأن العدل والظلم ونحوها كلمات تطبق على الناس لا على الله ، إذ لا يُسأل الله عما يفعل وهم يسألون[1] ، وأخيرا نجد أن المعتزلة قد استندوا إلى دليل شبه ميتافيزيقى فى إثبات الحرية إذ قالوا بأن الأمور فى نفسها ممكنة لا واجبة ، بعكس المجبرة الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية .

---

(١) « ضحى الإسلام » لأحمد أمين ، جـ ٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦

بيد أن بعضا من المتكلمين الفقهاء — مثل أبي حيان التوحيدى — قد حاول التوفيق بين الجبر والاختيار عن طريق التسليم بوجهتي نظر مختلفتين إلى المشكلة ، فقال أبو حيان فى كتابه « الإمتاع والمؤانسة » : بأن « من لحظ الحوادث ، والكوائن والصوادر ، والأواتى ، من معدن الإلـٰهيات ، أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر ، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب إلى الله الحق .. فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات ، من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ، ويرى أن أحدا ما أوتى إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره ، وإيثار شقائه ... » . ثم يستطرد التوحيدى فيقول : « إن الملحوظين صحيحان ، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ، ولا لكل إنسان اطلاع إلى هذه النهاية » . وهكذا نرى أن أبا حيان قد اعترف بصعوبة حل هذه المشكلة ، فآثر التسليم بكل من الجبر والاختيار ، مع اعترافه فى الوقت نفسه بالعجز عن الوصول إلى نقطة التلاقى التى تجمع بينهما .

ولما اشتد الخلاف فى الإسلام بين أنصار الحرية وخصومها ظهرت محاولات جديدة بقصد التوفيق بين الجبرية والحرية لعل أشهرها تلك المحاولة التى قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر . يقول ابن رشد : إن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى عبارة عن أضداد ؛ ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بمواتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج ، فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معاً ، أعنى بإرادتنا وبالأسباب الخارجية ، أما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله ، وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين .. « فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشىء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج »[٢] .

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « الإمتاع والمؤانسة » جـ ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢٣ .

(٢) « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رشد ، ص ١٣٨ .

حقا إن ابن رشد يسلم بحرية إرادتنا ، لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، ولكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « إنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة ، من غير اختيار فتحركنا إليه ، كذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهناه باضطرار فهربنا منه »[1] ، ومعنى هذا أن إرادتنا مرتبطة بالظروف الخارجية ، متوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض لها فى العالم الخارجي ، ولكن كَوْن إرادتنا الباطنة معلولة للأسباب الخارجية ليس إلا توكيداً لنظرية القائلين بالقضاء والقدر ، وهو ما يعترف به ابن رشد نفسه صراحة حين يقول إن أفعالنا جارية على نظام محدود ، لأنها مسببة من أسباب خارجية نظمها الله ، وهكذا ينتهى ابن رشد فى الحقيقة إلى التضحية بالحرية لحساب جبرية لاهوتية لا تختلف كثيرا عما ذهب إليه المجبرة من قبل ، وآية ذلك أنه يسلم بأن ليس فاعل حقا إلا الله تعالى ، وأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة[2] ، وإذن فإن ابن رشد لم ينجح فى التوفيق بين الحرية والجبرية ؛ وإذا كان هو نفسه قد رفض نظرية الأشاعرة فى الكسب (وهى النظرية التى حاولوا بها أن يوفقوا بين المعتزلة والمجبرة) ، فقد يكون من حقنا أيضًا أن نرفض نظريته الجديدة التى حاول فيها أن يسلك سبيلا وسطا بين القول بالحرية الإنسانية والإيمان بالجبرية اللاهوتية ، والواقع أن القول بالحرية يستتبع حتما ألا يكون الإنسان مجبورا من جهة أى نظام خارجي ، بعكس ما يذهب إليه ابن رشد حين يقول إن الإنسان مختار إذا نظرنا إلى الإرادة وحدها ، ومجبر إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية التى تتوقف عليها تلك الإرادة .

٢٩ — أما عند فلاسفة المسيحية فقد اتخذت مشكلة الجبر والاختيار صورة أخرى ، إذ حاول كثير من المفكرين المسيحيين أن يوفقوا بين القول بأن للإنسان حرية اختيارية تترتب عليها مسئوليته عن محبة الخير أو كراهيته ، وبين القول بأنه عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظراً لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لطف الله وعنايته . فالمشكلة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٨

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢

التى شغلت بال فلاسفة المسيحية طوال العصور الوسطى هى أولا وبالذات مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة ، والنعمة الإلهية أو اللطف الإلهى « la grâce divine » . وقد كان من الممكن حل هذه المشكلة حلا فلسفيا منطقيا بالتوفيق بين الحب الإنسانى والحب الإلهى ، على اعتبار أن حبنا لله وليد حب الله لنا ، مع القول فى الوقت نفسه بأن حبنا حر ، وأننا لا نكون أحراراً حقا إلا حينما نعمل على أن تنحدر إرادتنا فعلا بإرادة الله الحرة ، ولكن ثمة عنصرا لاهوتيا قد عمل إلى حد كبير على تعقيد هذه المشكلة ؛ وهذا العنصر قد ترتب على مشكلة أخرى سماها بعض فلاسفة العصور الوسطى باسم « مشكلة الانتخاب والرذل » أما هذه المشكلة الجديدة فهي تقوم على القول بأن الله قد سبق فاختار قوما لمصير أبدى سعيد ، وسبق فانتبذ قوما آخرين محدداً لهم مصيراً أبديًّا شقيا . ولكن على أى أساس يستند هذا التقدير الأزلى الذى يترتب عليه مثل هذا الاختلاف الشاسع بين مصيرين ؟ هنا نجد أن بعض مفكرى المسيحية قد رفضوا أن يفسروا هذا الاختلاف بما لدى كل منا من حرية إرادة على اعتبار أن الأصل فيه هو « اختيار » élection أو « انتخاب » يحققه الله بمحض إرادته(١) فالنعمة الإلهية (أو اللطف الإلهى) على حد تعبير القديس أوغسطين « Saint Augustin » ليست مسببة بأى فضل خاص من قبل الإنسان ، وإنما هى قائمة على حرية الله أولا وأخيرا ، وإذا كان الله كثيرا ما يعمل على « خلاص » أو « نجاة » الإنسان فذلك لأنه يريد الخلاص لمثل هذا الإنسان ، ولكنه لا ينقذ جميع الناس(٢) . فالله يختار قوما يكتب لهم الخلاص أو النجاة le salut ، وهذا الاختيار (أو الانتخاب) هو من قبل الله فعل أزلى ، سابق على خلق الإنسان ، وهكذا ينتهى أنصار

---

(١) يقول بولس الرسول فى إحدى رسائله ، متحدثا عن يعقوب وعيسو : « إنه وهما لم يولدا بعد ولا فعلا خيراً أو شرًّا ، لكى يثبت قصد الله حسب الاختيار ، وليس من الأعمال بل من الذى يدعو ، قيل لها (أى لرفقة أمهما) إن الكبير يستعبد الصغير » (رسالة بولس إلى أهل رومية ٩ : ١١ ، ١٢) ، والكتاب المقدس ينسب أيضا إلى الله عبارة يقول فيها متحدثا إلى موسى : « إنى أصفح عمن أصفح ، وأرحم من أرحم » .

(٢) حقا إن الله — كما يقول القديس بطرس — يريد أن يقبل الجميع إلى التوبة (رسالة بطرس الثانية ٣ : ٩) ، ولكنه لا يهب نعمته للجميع ، ولا يفرض لطفه على أحد ، فى زعم القائلين بالانتخاب والرذل .

هذا الرأى إلى القضاء على الحريَّة الإنسانية قضاء مبرماً ، فضلا عن أنهم يقعون فى خطأ جسيم إذ يتصورون الحرية (أو الحب الإلـٰهى) ، لا على أنه لطف مجانى gratuit أو نعمة غير مسببة فحسب ، بل على أنه لطف تعسفى arbitraire أو نعمة تحكمية موقوفة على عدد محدود من الناس أيضاً .

ولكن هل يمكن اعتبار « اللطف الإلـٰهى » فعالا بذاته « Per se » ، أعنى بغض النظر عن إرادتنا ، أم هو فعال بشيء آخر « per aluid » أعنى بواسطة حريتنا التى يتخذ منها واسطة أو أداة ؟ هذه هى المشكلة التى اهتم بحلها كثير من المدرسيين فى العصور الوسطى ، محاولين أن ينقذوا الحرية الإنسانية من هوة الجبرية الصارمة أو الضرورة الإلـٰهية الأزلية . وقد نجمت عن هذه المحاولة نظرية أخرى مؤداها أن الحرية الإنسانية يمكن أن تقف على قدم وساق مع الحرية الإلـٰهية ذاتها ، ولكن على شرط أن نفهم العلاقة بين الله والإنسان على أنها علاقة تضافر ومحبة ، بحيث يظل كل منهما حرا ، على الرغم من هذا الحب المتبادل .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين الحرية الإنسانية والجبرية اللاهوتية ؟ هذا ما يحاول القديس توما الأكوينى أن يوضحه بنظريته المسمـاة باسم « نظريـة التحديـد الأزلى الطبيعـــــى » : « Prémotion physique » ou prédétremination physique » . وخلاصة هذه النظرية أن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدها على أن تكون بهذا الشكل أو ذاك ، ولكنه يريدها فى الوقت نفسه حرة ؛ فالله يريد مثلا أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتى ، وتبعاً لذلك فإن فعلى مُراد من قبل الله كما هو ، ولكنه فى الوقت نفسه قد أريد حرا ، فهو حر فى واقع الأمر . وإذن فإن حركاتى قد سبق تحديدها تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جُعِلَتْ بحيث تكون حرة فى الآن نفسه ، فهى مجبورة وحرة فى الوقت ذاته . ولكن هذه النظرية فى الحقيقة إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد إرادات ضرورية يحققها الله فينا وبنا ، بحيث يحق لنا أن نتساءل عن معنى الحرية فى هذه الحالة ما دامت الجبرية الإلـٰهية هى التى تحقّق منذ الأزل كل أفعالنا المرادة . أليس فى مثل هذا الرأى عود صريح إلى الجبرية اللاهوتية ، وتضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح القدر الإلـٰهى ؟

ولكن القديس توما الأكوينى يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحريـة

الإنسانية ، عامدا إلى تحليل مضمون الإرادة . وهنا نجده يقرر أن الشيء الوحيد الذى يلزم الإرادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى : ذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئا لا بد أن تريده بالضرورة ولا يمكن لها ألا تريده، وذلك هو الخير المطلق le bien absolu الذى من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى هذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الإرادة على الفعل إنما هى السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعنى بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمرا ممتنعاً فى عالم ناقص ملئ بالشقاء والشرور ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة . وهكذا ترى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية « هنا » من وجود الضرورة « هناك »[١] .

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية بالنسبة إلى تلك الخيرات الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما إلى الإرادة الإنسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد (أو اللاتعين) liberté d'indétermination ، فيقول إن الإرادة تجد نفسها فى حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه إلا ما فيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلى الذى يترتب عليه حكمها العملى . فالفعل الحر عند القديس توما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً ، لأن كل تصميم إرادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملى (la maîtrise de la volonté sur le jugement pratique) أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة فى مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل فى مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما إلى القول بأن حريتنا تنحصر فى سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر فى سيطرتنا على انتباهنا[٢] .

---

(١) Jacques Maritain "**De Bergson à Thomas d'Aquin.**", New-York, 1944, pp. 152-176. (L'idée Thomiste de la Liberté) .

(٢) Cf. J. Laporte "La liberté et l'attention selon Saint Thomas." article dans la "**Revue de Métaphysique et de Moral**" 1934, p. 24.

٣٠ ــ أما فى العصور الحديثة فإننا لا نعدم نظيراً لمذهب القديس توما عند واحد من الديكارتيين الفرنسيين ، ألا وهو مالبرانش Malebranche . وهنا نلاحظ أولا أن مالبرانش يتصور الله على أنه هو وحده العلة الحقيقية ، وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الإلـٰه لا يستطيع أن يخلق آلهة(٢) . وتبعاً لذلك فإن مالبرانش يقرر أننا لسنا مطلقاً عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » « causes occasionnelles » ــ على حد تعبيره ــ . فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة ، أو أننا لا نملك أدنى حرية ؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفى ، وإن كنَّا سنرى فى نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية . والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف إلى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة عامة ، فالحرية عنده هى إمكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ؛ وهذا فى الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ؛ وأعلى صورة من صور الاسترقاق ، ولكن مالبرانش يعود فيقدم لنا نظرية أخرى فى الحرية تشبه إلى حد كبير نظرية القديس توما ، وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن « الانتباه » l' attention . وهنا يقول مالبرانش« إن إرادتنا تتجه دائماً نحو ما يبدو لها « أفضل » فى اللحظة التى يتحقق فيها اختيارها ، وعلى ذلك فإننا لو لم نكن سادة انتباهنا (أعنى أحرارًا فى توجيه انتباهنا كما نريد) لما كنا أحرارًا على الإطلاق »(٢) . ــ ولكن الكلمة الأخيرة فى فلسفة مالبرانش إنما هى لله الذى يفعل كل شىء ، والذى هو فى الحقيقة خالق لأفكارنا ولذَّاتنا وآلامنا ، أما الإنسان فإنه عنده أقرب ما يكون إلى العدم ، لأنه ليس بعلة حقيقية من جهة ، ولأن الله الذى يوجد وحده هو الذى يحقق كل شىء فى الوجود من جهة أخرى ، كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش فى وحدة الوجود .

---

(١) Cf. Fouillé "**Histoire de la Philosophie**", nouv. éd p. 284

(٢) Malebranche « **Entretions métaphysiques** » 12e entretion, (cf J. Laporte « La liberté selon **Malebranche** »,article dans la « **Revue de Métaphysique et de Morale.** », **juillet 1938, pp. 363 – 372.**

أما عند اسبينوزا فإن مذهب وحدة الوجود يتخذ صورة مطلقة تتعارض كل التعارض مع القول بالحرية ، ولهذا فإن اسبينوزا ينكر أوليا a priori تلك الحرية باسم طبيعة الله نفسه ، كما ينكرها أيضاً بعديًّا à posteriori باسم تلك الرياضيات الباطنة التى تتحكم عنده فى أفعالنا وأهوائنا سواء بسواء . والواقع أن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ؛ ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هى التى تكوّن صميم الإرادة الإلـٰهية ؛ فإن من المستحيل إذن أن يكون ثمة شيء « ممكن أو حادث » « contingent » فى الطبيعة. وتبعا لذلك فإن كل ما فى الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الإلـٰهية ، وهو لا يمكن إلا أن يوجد بشكل معين ، وأن يحدث بعض الآثار المعينة بطريقة معينة(١) ، ومن جهة أخرى فإن الإرادة عند اسبينوزا لا يمكن أن تسمى علة حرة ، بل هى مجرد علة ضرورية ؛ وهذا معناه أن الله لا يحدث معلولاته بفعل حرية إرادتـه ، بل من المستحيل أن تكون إرادة الله مخالفة لما هى عليه ، كما يقضى بذلك الكمال الإلـٰهى . ويشرح اسبينوزا هذه القضية فيقول : إن الله قد خلق الأشياء بكمـال مطلـق ، ما دامت هذه الأشياء قد صدرت صدورًا ضروريًّا عن طبيعة سامية هى أرفع صورة من صور الكمال(٢) .

حقا إن البعض يتوهم أن كل شيء يتوقف على إرادة الله المطلقة ، بحيث إنه لو أراد الله أن يجعل من الكمال الحاضر نقصا مطلقا لاستطاع بمحض إرادته أن يفعل ذلك ، ولكن مثل هذا الزعم ينطوى على القول بأن الله الذى يملك بالضرورة فكرة واضحة عما يريد أن يفعله ، قد يستطيع بمحض إرادته أن يتصور الأشياء على نحو آخر ، أو أن يغير من فكرته عن الأشياء ، وهذا فى الحقيقة محال ، والواقع أن كل ما فى الوجود يتوقف على قدرة الله ، فلكى تصبح الأشياء مخالفة لما هى عليه بالفعل ، ينبغى أيضا أن تصبح إرادة الله مغايرة لما هى عليه بالفعل ، ولكن لما كان من المستحيل أن تتغير إرادة الله ، فإن الأشياء لا يمكن أن تصبح مغايرة لما هى عليه ، وأما القول بأن الله يعمل فى سبيل تحقيق الخير ، فإنه يفترض وجود حقيقة خارجية يعمل الله على مطابقتها أو السعى إلى

---

(١) Spinoza : « Ethique » prop. XXIX (Démonstration).

(٢) Ibid., prop. XXXVI , appendice.

تحقيقه ، كأن ثمة مثلا أعلى منه ينبغى له أن يعمل على محاكاته . ومثل هذا الرأى ينتهى إلى القول بخضوع الله لضرب من القدر Destin ، فى حين أن الله هو العلة الأولى ، بل العلة الحرة الوحيدة لوجود الأشياء ولماهيتها على حد سواء[١] .

ولكن إذا كان كل ما فى الطبيعة — كما يرى اسبينوزا — إنما يحدث وفقا لضرورة أزلية وكمال مطلق ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هى إلا وهم من الأوهام ؟ هذه هى النتيجة المنطقية التى يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيجعل الإنسانية مجرد ظواهر آلية تسير وفقًا لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية سواء بسواء . ولكن إذا كان الله هو كل شىء ، أو إذا كان ثمة ضرورة إلـٰهية شاملة ، فهل يكون الإنسان مجرد « حجر ملقى لا يملك فى نفسه اختيارًا » ؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا ؟ وفضلا عن ذلك ، فما الذى يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلا أن تكون هناك مخلوقات حرة فاعلة ، أعنى إرادات أخرى غير إرادته الخاصة ؟ بل لماذا لا نقول إنه لما كان من المستحيل أن تكون الأشياء مخالفة لما يريده الله ، فإنه لا بد أن تكون لدى الله قدرة على خلق موجودات حرة ؟ حقا إن مثل هذه القدرة المستقلة التى يهبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى قد تبدو للبعض بمثابة نقصان « diminution » فى القدرة الإلـٰهية ، ولكن أليس فى وسعنا أن نقول إن قدرة الله المطلقة تتمثل فى صورة أسمى ، وتظهر بشكل أوضح ، حينما تخلق موجودات قادرة حقا ، بدلا من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها ؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك المقدرة الإلـٰهية ، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ أليس مثل هذا الخلق بعيداً كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطًا حقيقيًا ، كانت قدرته أكمل وأظهر ، لأن عظم المنحة يكشف عن

(١) Ibid., prop. XXXIII Scolie 111. يرى اسبينوزا أن الله هو « العلة الحرة الوحيدة » لأن فعله قائم على قوانين طبيعته وحدها ، دون أن يكون الله خاضعا لأية قوة خارجية ، ولكن اسبينوزا لا ينسب إلى الله حرية إرادة ، لأنه يرى أن ليس ثمة إرادة أو عقل فى الله ، وإلا لكان من الممكن للأشياء أن تكون مختلفة عما هى عليه الآن . وهذا معناه أنه قد كان يمكن أن تكون لله طبيعة أخرى مختلفة عما له الآن ، وبالتالى فإن الله (فى هذه الحالة) لن يكون كاملا بأرفع معانى الكمال .

عظمة المانح ، وحريتنا هى فى الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة ؟

الواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية لمذهب وحدة الوجود ، لأن القول بأنه ليس ثمة سوى موجود واحد ضرورى ، لا بد أن يستتبعه بالضرورة ألا يكون الإنسان حرًّا على الإطلاق ، فإذا أردنا أن نرد للإنسان حريته المفقودة ، كان علينا أن نرفض ذلك المذهب الذى يجعل منه مجرد كائن متناه يترتب ترتبًا ضروريًّا على وجود « واجب الوجود » الذى هو كائن مطلق ضرورى — وهذا ما يعبر عنه أحد فلاسفة الحرية (فى القرن التاسع عشر) ألا وهو سكرتان Secrétan بقوله : « حينما نبدأ من الضرورى (أو واجب الوجود) ، فإننا لا يمكن مطلقًا أن نصل إلى الممكن .. » وتبعًا لذلك فإن سكرتان يذهب (على العكس من اسبينوزا) إلى أن الله هو الحرية المطلقة . وهنا نرى سكرتان يستعمل عبارات قوية تذكرنا ببعض أقوال مشهورة لأفلاطون ، فيقول إن الله حر حتى بإزاء حريته نفسها . فهو ليس إلا ما يريد أن يكون ، بل هو كل ما يريد أن يكون ، لأنه يريد أن يكونه ، وأما فكرة الموجود الكامل بطبيعته فهى فى نظر سكرتان فكرة متناقضة ، لأن مثل هذا الكائن الكامل سيكون أقل كمالا من ذلك الذى يهب نفسه مثل هذا الكمال بمحض حريته[١] . فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فرضت عليه فرضا كأنما هى قضاء Fatum يعانيه ويخضع له ، بل هو علة كماله ، وأصل روحيته ، أعنى أنه حرية مطلقة[٢] .

ويمضى سكرتان فى مذهبه الميتافيزيقى القائم على فكرة الحرية ، فيحاول أن يفسر الخلق على أنه إنتاج حر يقوم على تلك الإرادة الإلٰهية التى تحققه ؛ ولكنه يأبى أن يقول إن الله يتجسد فى خليقته ، ولهذا تراه يقول إن ما فى « الخلق » من معجزة إنما ينحصر فى الاستقلال الذاتى الذى يمنحه الله للخليقة ، والله لا يخلق حبًّا فى مجد ، أو رغبة فى إظهار جلاله وعظمته ،أو طمعا فى أية غاية من الغايات ، لأن الخلق عندئذ

(١) Cf. Secrétan « **La Philosophie de la Liberté** », 11., 16.

(٢) Cf. E. Boutroux « **Nouvelles Etudes d' Histoire de la Philosophie** », Alkan., 1927, p. 324.

سيكون فعلا ضروريًا ، وإنما هو يريد الخليقة لذاته هو ؛ أعنى أنه يحب الخليقة ، فهو يريدها كغاية وهو يريدها حرة ، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخلق ينحصر (على حد تعبير برجسون) فى إيجاد مخلوقات خالقـة . فالموجـود الـذى يخلقـه الله موجود ناقص ، عليه أن يكمل نفسه بنفسه ، أو أن يخلق نفسه بنفسه ، ولكن على الرغم من أن حريتنا فى جوهرها مقدرة إلٰهية ، فإن الإنسان قد يتمرد بحريته على الله نفسه ، وهذا هو الأصل فى سقطة الإنسان الأولى « la chute » . والواقع أن الخليقة حينما تنزع إلى الاستقلال عن الله ، فهى إنما تريد هلاكها الذاتى وفناءها التام ، ما دام الله هو أصل وجودها ومبدأ حياتها ؛ ولكن مثل هذا الفناء مستحيل ، لأن الله يريدها بإرادة مطلقة ، فلا بد من أن تعود الإنسانية فى نهاية الأمر إلى تلك الوحدة الأولية التى صدرت عنها ، لأن لدى الإنسانية من القدرة على إصلاح ذاتها ما قد يسمح لها خلال تاريخها الطويل بأن تسير فى الطريق المؤدى إلى الحب الإلٰهى ، فتعود فى خاتمة المطاف إلى الحرية المطلقة ، ولكن لا بد من أن تجىء العناية الإلٰهية فتهب الخليقة من نعمتها (أو لطفها) grâce ما يسمح لهذه الخليقة الساقطة بأن تصلح من ذاتها ، حتى يتهيأ لها أن تعود إلى الوحدة الإلٰهية الشاملة[١] .

أما عند الفيلسوف الفرنسى لكييه Lequier ، فإن الحرية هى عبارة عن خلقنا لذواتنا : « أن تكون حرًا : هذا معناه أن تعمل ، لا أن تخضع للصيرورة ، ولكن عليك أن تعمل بحيث تخلق ذاتك »[٢] ، فإذا ما تساءلنا عن السبيل إلى التوفيق بين هذه

---

(١) Cf. E. Bréhier « **Histoire de la Philosophie** , t. II. fasc. IV ., Alcan., 1932, p. 964.

(٢) Jules Lequier « **La Recherche d'une Premiére Vérité** » éd. Dugas. 1925, p. 143.

يلاحظ أن سارتر قد أخذ هذه العبارة عن لكييه ، فأصبحت عنده مبدأ هاما من المبادئ الوجودية القائلة بخلق الذات « faire, et en faisant se faire. »

(cf. J. P. Sartre « **Le Etre et le Néant** », p. 636).

ولكن سارتر يضيف إلى هذه العبارة الجملة الآتية :

« et n'étre rien qne ce qu'il s'est fait.

فالإنسان فى نظر سارتر ليس شيئًا آخر سوى ما يخلق من نفسه .

الحرية وبين القدرة الإلٰهية ، أجابنا لكييه بأن عظم المقصد الإلٰهى يتجلى بشكل واضح فى خلق الله لموجود مستقل ، موجود حر بكل معنى الكلمة ، أعنى شخصية حقيقية تستطيع شيئًا بدون الله نفسه ، فالإنسان (كموجود حر) هو بلا شك تحفة الخليقة ، وأعظم روائع الفن الإلٰهى . ولكن لكييه يرى فى سر الخليقة لغزًا غامضًا لا سبيل إلى تفسيره ، لأنه إذا كانت الحرية الإنسانية واقعة حقيقية ، فإن الزمان لا يقل واقعية عن الأبدية ، بل هو يتمتع بوجود متمايز عن وجود الأبدية نفسها . وهكذا يقول لكييه بأن التعاقب الزمنى موجود فعلا ، حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، وكأن الله ينتظر قراراتنا وتصميماتنا ، أو كأنما هو يرى الظواهر تتعاقب فى الوجود الزمانى واحدة بعد أخرى[١] ، ومعنى هذا أن لكييه ينسب إلى الله ضربًا من التغير ، كما سيفعل من بعد تحت تأثير كلّ من رنوفييه ووليم جيمز .

ولكن على الرغم من دفاع لكييه الحار عن الحرية الإنسانية ، فإننا نجده يعود فيصطدم بمشكلة التحديد الأزلى أو التقدير الإلٰهى السابق Prédestination كما اصطدم بها من قبل كل القائلين بالجبرية اللاهوتية . وهنا نرى لكييه يعجز عن التوفيق بين قدرة الله وحرية أفعالنا ، حتى إنه ليسلب الحرية الإنسانية كل شعور بذاتها وبنتائج أفعالها ، لكى يخضع للإنسان فى النهاية لحكم الله المطلق . وهكذا نراه يقول « إن الله ليعرف قلب الإنسان خيرًا مما يعرفه هو نفسه ... وما الأصل فى تواضعنا سوى شعورنا بالجهل ، لأننا لا نستطيع أن نميز أى الأفعال حر وأيها ليس بِحُرّ » ويضيف لكييه إلى ذلك قوله إن كل إنسان يسجل فى تاريخ العالم بفعله الحر شيئاً لا يمكن أن يمحى أو يزول . حقا إن الإنسان نفسه — وهو صاحب هذا الفعل — قد ينساه ، وأما الله فإنه قد رآه وهو يحفظه ويعمل على بقائه . » وماذا عسانا نعرف عن ذلك الأفق الواسع الذى سوف يفتح أو يقفل فى المستقبل أمام كل فعل من أفعالنا ، حتى ولو كان فعلا صغيرا ضئيل القدر .. إن وجودنا الخاص ليفلت منا باستمرار ، وهو ينِدُّ عنا على

---

(١) يقول لكييه : « إن تعاقب الأشياء يلقى ظله حتى على الله » ، وهذا نص عبارته بالفرنسية :

« La succession des choses porte son ombre jusque sur Dieu. ».

الخصوص حينما تتسع دائرته ويمتد نطاقه »[١] ، وهكذا نرى فى النهاية أن فلسفة لكييه فى الحرية تدعنا فى جهالة تامة بذواتنا ومصيرنا ، على العكس من فلسفة فيشتة مثلا .

٣١ — لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الإلٰهية المطلقة لإنكار وجود حرية لدى الإنسان ، بدعوى أنه لو كان الإنسان حرا ، لكان مستقلا عن الله ، وهذا محال ، ولكننا رأينا أيضًا كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد ، لأن الإنسان إنما يستمدّ ذلك الاستقلال من الله نفسه ، بيد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعودون فيؤكدون استحالة الحرية ، لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الإلٰهية لا بد بالضرورة أن تتحقق ، فكل ما نفعله إذن مجبور محتوم ، أعنى أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلٰهى سابق ، والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضًا مع العلم الإلٰهى الأزلى ، وهذه مشكلة هامة اصطدم بها المتكلمون والفلاسفة من قديم الزمان ، وعبر عنها عمر ابن الخيام بقوله :

علـم الله قبـل خلقـى أنى ... أشرب الخمـــر ثم لا أتخلى
فإذا ما منـــعت نفسى منها ... كان بى علم الله من قبل جهلا

ولكن هل يتنبأ الله حقًا بأفعالنا الحرة ، كما يتوهم الذين ينسبون إلى الله بصيرة كبصيرتنا ؟ الواقع أن الله خارج عن الزمان ، فهو لا يتنبأ بأفعالنا ، وإنما هو يراها فقط ، لأن كل لحظات الزمن حاضرة أمام أزليته الخلاقة[٢] . وإذن فإن فى وسعنا أن نرد على عمر بن الخيام بقولنا : إن علم الله ليس « علة » لشربك الخمر ، وإنما شربك للخمر هو « علة » لعلم الله . والسبب فى ذلك أنه ليس ثمة زمان بالنسبة إلى الله ، فكل ما يفعله الإنسان بمطلق حريته واختياره ماثل أمام الله ، ومعلوم لديه قبل خلقه الإنسان نفسه . وفى استطاعتنا أن نقول — مع شىء من التجاوز — إن الله لم يعلم أن

---

(١) Lequier « **La Recherche d' une première vérité.**
p. 148 & 298 (cité par E. Bréhier.
« **Histoire de la Philosophie** », t, II., fas IV p. 969).

(٢) J. Maritain **De Bergson à Thomas d'Aquin** " p. 165.

هذا الإنسان سيشرب الخمر (أولا يشربها) ، إلا لأن الإنسان نفسه بمحض إرادته سوف يريد ذلك أو لا يريده . فالعلة هى فعل الإنسان ، والمعلول هو علم الله . حقا إن المعلول فى هذه الحالة متقدم على العلة ، لأن علم الله سابق لفعل الإنسان ، ولكن لا يجب أن ننسى أن العليّة لا وجود لها بالقياس إلى الله ، فضلا عن أن الله فى حاضر مستمر ، أو بالأحرى فى أبدية دائمة لا تعرف زمانا ولا صيرورة . هذا إلى أن علم الله السابق بحالة الإنسان ليس معناه أنه قد أراد له هذه الحالة : فإن ثمة فارقا بين علم الله وإرادته ، وهذا الفارق يتمثل فى أن الله عالم دائماً ولكنه ليس مريدا دائماً ، كما قال بعض كبار اللاهوتيين . وليس علم العالم سبباً فى فعل الفاعل ، لأن علم الله السابق بالحوادث لا يغير شيئاً من صفاتها ولا يؤثر فى اتجاه مجراها . وعلى ذلك فإنه لا يصح أن يُقال : « إذا كان الله قد رأى بسابق علمه أنى سأفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإنى لا محالة مُتمِّم هذا الفعل تحقيقاً لذلك العلم » ، بل يجب أن يقال : « إذا كنت مزمعاً أن أفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإن الله تعالى قد عرف ذلك بسابق علمه . »

بيد أن البعض قد يعترض بقوله إنه إذا كان الله يعلم كل شىء ، ولا يخفى عليه أمر مقبل أو مدبر ، فلماذا خلق الشرير مع علْمِهِ بشره ؟ لماذا يدفع الله بإنسان شرير إلى عالم الوجود ، وهو عالم بما سيكون من أمره ؟ هنا يجيب بعض اللاهوتيين على هذا الاعتراض فيقولون « إن الله لم يخلق أحداً للهلاك : لأن علة الميلاد شىء ، وعلة الهلاك شىء آخر . فإن علة الميلاد إحسان الخالق ، وعلة الهلاك استحقاق المخالفة ، فالله حينما خلق الشرير قد جاد عليه بنعمة الوجود ، ولا شك أن الوجود خير من العدم . وليس على الله جناح إذا أساء الإنسان استعمال إرادته ، فإن الحرية خير فى ذاتها ، ولكنها لا توجد إلا حيث تكون القدرة على الخير والشر معاً . بيد أن فيلسوفاً مثل بيل Bayle قد يعترض من جديد على هذا الرد فيقول : « إنك إذا أعطيت خصمك خيطاً من الحرير ، وكنت تعلم علم اليقين أنه سيستخدمه بمطلق حريته فى خنق نفسه ، فإنك بذلك تكون قد أزهقت روحه » . ومعنى هذا — فى نظر بيل — أن الله مسئول فعلا عما نقترفه من شرور ، لأنه هو الأصل فى كل ما تجلبه علينا الإرادة الحرة من شرور ، ما دام لديه من العلم السابق ما يكشف له سلفا عن النحو الذى سيستخدم عليه الإنسان تلك الإرادة . ولكن ليبنتس يرد على هذه الحجة

فيقول : إن من الخطأ أن تفصل صفات الله بعضها عن بعض ، فنعزل حكمة الله عن قدرته ، لكى نزعم من بعد أن على الله أن يهبنا السعادة ، دون أن يحملنا على أن ندفع الثمن غاليا ، بتلك التجارب التى يَزُجُّ بنا فى غمارها ، عالماً سلفاً أن الكثيرين سيرزحون تحتها . الحق أن مثل هذا القول ينطوى على نظرة تشبيهية تتصور الله على غرار الإنسان ، وتلزم الله بأن يراعى الإنسان وحده ، بدلا من أن يراعى الكون بأكمله . وهكذا نرى أننا حينما نعمد إلى تجريد الأشياء بأن نفصل الأجزاء عن الكل ، والجنس البشرى عن الكون ، فإننا قد نستطيع أن نقول إن فى وسع الله أن يجعل من الفضيلة حقيقة خالصة توجد فى العالم بدون أدنى شائبة من شوائب الرذيلة . ولكن ما دام الله قد سمح بوجود الرذيلة ، فلا بد إذن أن يكون نظام الكون هو الذى قد تطلب ذلك ؛ وما قد يبدو لنا اضطراباً فى الجزء ، ربما كان نظاما فى الكل(١) .

وإذن فإن علم الله السابق بما سيترتب على الحرية من شرور لا يستتبع مطلقاً أن يكون الله هو خالق تلك الشرور . حقا إن العقل الإلٰهى يرى دفعة واحدة سياق النظام الكونى ، كما أنه يرى العالم بأسره فى كل جزء من أجزائه ، لما بين الأشياء من ترابط وثيق ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن يكون فى علم الله السابق تحديد لحريتنا أو إلزام لنا بارتكاب ما نرتكب من شرور . والواقع أننا لو نظرنا إلى الإرادة الإنسانية — فى حد ذاتها — لرأينا أنها لا تستطيع مطلقاً أن تجحد ذاتها أو تنكر نفسها . حقا إنَّ الكائنات الحادثة تتقبل وجودها قبل أن تتسلم حريتها (وهى تلك الحرية الصادرة عن هذا الوجود نفسه) ، ولكن ليس ثمة شىء فيما لديها من قوى وقُدُرات ، بل حتى فى مظاهر نقصها وضعفها ، يمكن أن يدحض ذلك الخير الأصلى الذى تنطوى عليه دعوتها إلى الوجود . وإذن فإنه لمن الخطأ أن يؤخذ على الصلاح الإلٰهى أو الخير المطلق أنه دعا تلك الموجودات الحادثة إلى الوجود ، إذ اللوم إنما يقع عليها هى إذا أساءت استعمال تلك القدرة التى منحت لها ، والتى هى بلا ريب خير لا عيب فيه ، ونعمة كبرى لا يرقى إليها أى شك أو إنكار أو جحود(٢) .

---

(١) cf. Leibniz : "**Théodicée**" pp. 128 – 129.

(٢) Maurice Blondel "**L' Action**" t. II. p. 355.

وهنا قد يعترض بعض أنصار الجبر بقولهم إنه قد كان من الأفضل للإنسان أن يكون خاضعاً لميكانيكية راتبة تكفل له السعادة من أن يجد نفسه مالكا لحرية أليمة لا يجنى من ورائها سوى المتاعب والآلام ؛ ولكن هؤلاء ينسون أن الإنسان لا يمكن أن يستمتع بسعادة يشعر أنها قد فُرِضَتْ عليه فرضاً ، أو أنها ليست ثمرة لجهوده الخاصة . فالحرية هى الوسيلة الوحيدة لاكتساب سعادة يشعر المرء حقا بأنه أهل لها ، ما دام قد اجتناها بسعيه المتواصل وجهوده المتوالية . ولماذا لا نقول إن الحرية نفسها هى إحدى هذه النعم التى يكتسبها الإنسان (إلى حد ما) بما يبذله من جهود فى سبيل تحرير ذاته ؟ لقد سبق أن رأينا أن الحرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياتنا الشخصية ، وقدرتنا الذاتية على خلق ذواتنا ، فلماذا لا نقول مع « مارسل » إن الذات نفسها ليست واقعة ، بل كسبا نحققه ، وهدفا نسعى إليه[١] ؟ لا ريب أن الحرية هبة منحت لنا ، ولكن علينا أن نتقبل تلك الهبة ، وأن نعمل على ممارستها واستخدامها حتى تصبح ملكا لنا . وهكذا تتحول الحرية من هبة أو منحة ، إلى كسب أو نصر .

---

(١) cf. G. Marcel "Du Refus à l'Invocation" p. 236.



حرية الإرادة وإرادة الحرية

الفصل السابع

بين الفكر والإرادة

٣٢ ـــ حينما نتحدث عن « الإرادة » فإننا نعنى المبدأ الحقيقى للفعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذى به نعبر الهوة الموجودة بين الفكر والوجود . والواقع أن الإرادة لا يمكن أن تظل محصورة فى دائرة « النية » أو « التصور » أو « الفكر » ، وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد نيتها وتعين مقصدها . فالإرادة تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسعى إلى بعث الروح فيها ؛ وهى بهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع . وإذا تأملنا الحياة الإنسانية بصفة عامة ، فإننا نلاحظ أن هناك بوناً أو مسافة معنوية بين النية والغاية ، أو بين الإرادة والاستطاعة ، لأن الطبيعة تعمل دائماً على إيجاد هوة بين الرغبة وإشباعها . ولهذا فإن الإرادة تتحدد بالمسافة المعنوية التى تفصل النية intention عن الغاية fin . وإذا كانت الإرادة تفترض الحرية ، فذلك لأنها ليست سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية ، فالإرادة تعبر دائماً عن طابع « الخلق » création الذى يتسم به النشاط الإنسانى ، لأن من شأنها أن تستحدث أعمالا مرئية تعمل على تحقيقها فى العالم المادى ، وهذه الأعمال سرعان ما تصبح حقائق فى نظر الآخرين ، فلا تصبح موجودة فقط بالنسبة إلينا ، بل تتولد عنها مسئولية ترتد إلينا ، وأصداء خارجية تمتد أيضاً إلى الآخرين . ولسنا نريد أن نسهب فى تحليل الإرادة ، ولكننا سنقتصر على القول بأن الإرادة تتطلب دائماً جهداً يحقق ، ومقاومة تقهر ، وغاية تحصل . وما يحقق فى الخارج بفعل الإرادة من شأنه دائماً أن يغير من ذاتى ، كما أنه يغير دائماً من شكل العالم(١) .

لقد جعل ديكارت من « الفكر » حقيقة يقينية أولية ، حاول أن يقيم على أساسها سائر الحقائق الأنطولوجية (أو الوجودية) ، فقال بأن الذات عبارة عن وجود كل ماهيته التفكير . ولكن ماذا عسى أن يكون هذا التفكير ؟ وهل نحن بصدد ماهية حقيقية ، أم

---

(١) L. Lavelle "Del' Acte" pp. 457 – 464.

نحن بصدد مجرد إمكانية ؟ الواقع أن الفكر إنما ينحصر فى تلك الفاعلية التى يتوقف علينا نحن أن نمارسها ، فهو ليس شيئاً إلا بهذه الممارسة التى هى صميم وجوده ، أو هو بالأحرى وجود لا بد من أن يتحقق حتى يكتسب لنفسه ماهية . وإذا كانت الصفة المميزة للأشياء هى أنها موجودات متحققة من ذى قبل ، أعنى وقائع حقيقية ماهيتها هى الأساس الذى يقوم عليه وجودها ، فإن الصفة المميزة للأشخاص هي أنهم موجودات ليست متحققة أو كائنات ليست متحددة . فالوجود المعطى لنا ليس وجوداً محدداً من ذى قبل ، بل هو عبارة عن وجود إمكانيتنا الخاصة : l'existence de notrepropre possibilité ، أو هو وجود غامض تلتبس به عدة إمكانيات يتوقف علينا نحن أن نختار فيما بينها . وعلى ذلك فإن الذات (كما سبق لنا القول) ليست سوى القدرة على تكوين الذات ، أو هى عبارة عن خلق النفس لنفسها ، وهكذا نستطيع أن نقول مع بعض الوجوديين بأن الوجود عندنا يسبق الماهية ، أعنى أن وجودنا هو قدرتنا على خلق ما هيتنا . ومعنى هذا أننا حينما ننظر إلى الذات أو الأنا ، فإننا نلاحظ أن الوجود عندها هو الشرط الأول لتحصيل الماهية ، فى حين أن الوجود الذى تتمتع به الأشياء يحقق فى الظاهر ماهية سابقة ، فهو وجود يدرك على صورة متحققة ، لا على أنه فعل يحقق نفسه . والواقع أن طابع الوجود الإنسانى هو الذى يجعل من كل فرد منا موجوداً قد قذف به وحيداً فى هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه هو وحده أن يكشف عنها ويعمل على تحقيقها بفعله . وربما كان الوجود الإنسانى هو ذلك الفعل الذى به آخذ على عاتقى وجوداً معيناً هو وجودى الخاص ، فأتحمل مسئولية واقعية أمام نفسى وأمام كل موجود آخر . وطالما أننى لم أعبر بعد عن هذا الوجود فى الخارج ، فإن وجودى لا بد أن يظل وجوداً ممكنا ، لأن هذا التعبير هو وحده الذى يكشف عن حقيقة وجودى ، محققا بذلك ما لدىَّ من إمكانيات(١) .

إن الفلاسفة ليتحدثون كثيراً عن « الروح » باعتبارها جوهراً منفصلا ، ولكن الروح ليست سوى « فاعلية » متحدة اتحادا وثيقا بما تحقق من نشاط ، وما تمارس من فعل ، فهى عبارة عن « حرية » ، والجسم منها هو بمثابة الأداة التى تسمح لها بأن تحقق ذاتها من

(١) L. Lavelle "Introduction à l' Ontologie", 1947. P.U.F. pp 28-38.

حيث هى روح . والواقع أن الموجود الإنسانى لا يشعر بوجوده إلا أثناء ممارسته لما لديه من قوى . بل هو لا يشعر بقوته ولا يكتشف قدرته إلا عن طريق الممارسة الفعلية لما لديه من نشاط . وكل فرد منا حينما يشرع فى تحقيق ذاته عن طريق الفعل يشبه إلى حد كبير ذلك السجين الذى يحطم سلاسله ، أو تلك الحشرة التى تخرج من الشرنقة . وأما قبل الفعل ، فإن الإنسان يشعر بأن لديه إمكانية محضة لا يعرف مداها ، ما دام لم يحولها بعد إلى فعل ولم يقم بتحقيقها فى الخارج . ولكنه يعلم مع ذلك أن تحقيق تلك الإمكانية رهن بإرادته ، لأن تلك القوة مودعة بين يديه ، وعلى ذلك فإن الإنسان لا ينفذ إلى ذاته إلا بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به يخرج من ذاته ، ولا يعود الإنسان إلى ذاته ، إلا فى تلك اللحظة عينها التى فيها يخرج من ذاته : وهكذا نراه يحصِّل فى آن واحد وجوداً باطنا خفياً يتوقف عليه وحده ، ووجوداً خارجيا علينا بسمح له بأن يأخذ مكانه فى العالم . وليس من شك فى أن الذات فى حاجة دائماً إلى أن تجد لنفسها مكاناً فى العالم الخارجى ، لأن حريتها تريد دائما أن تعبر عن نفسها فى الخارج ، لكى تسجل نفسها فى عالم الآخرين . والقول بأن الذات حرة إنما يعنى أنها لا تكف عن خلق نفسها ، لذاتها ، وللآخرين معاً . وحينما تتجلى الذات فى الخارج ، فإنها تتصل اتصالا مباشراً بالواقع ، وتقبل منه التحديدات المختلفة التى لولاها لظلت دائما مفتقرة إلى مضمون(١) .

يمكننا إذن أن نقول إن « الفعل » هو التجربة الأولية التى تمارسها الذات بمجرد وجودها فى الكون . وما الفعل — كما لاحظ « لافل » — سوى تعبير عن مشاركة الذات أو الأنا للوجود . والواقع أن كل فرد منا لا بد أن يكون قد أحس أثناء فعله أنه يتخذ موقفاً خاصاً بإزاء العالم ، أو أنه على أقل تقدير يعبر عن ذاته أمام الآخرين . فالترابط المباشر الذى يوجد بين الذات والوجود الخارجى إنما يتحقق بالفعل الذى يخلع على الذات معناها ، ويكشف عن قيمتها ، ويؤكد وجودها . وهكذا نرى فى « الفعل » مظهراً لوحدة الفكر والإرادة ، وتعبيراً عن الترابط الوثيق بين الذات والوجود(٢) .

٣٣ — لقد حاولنا حتى الآن أن نتخطى كل تعارض بين الفكر والإرادة ، لكى

---

(١) L. Lavelle : "Del' Acte", pp. 284, 285, 343.

(٢) L. Lavelle "La Présence Totale", p. 31.

نكشف عن وجود « الحرية » فى صميم الفعل الذى به تحقّق الذات وجودها ؛ ولكن هذه المحاولة يجب أن تعد خطوة أخيرة فى مجال الكشف الوجودى عن معنى الحرية ، لأن الفلاسفة قد توقفوا طويلا عند مشكلة الصلة بين العقل والحرية ، خصوصاً حينما حاولوا أن يلتمسوا دليلا عقلياً لإثبات وجود الحرية . وهنا يمكننا أن نشير إلى مذهب لكييه Lequier فى الحرية ، وهو ذلك المذهب الذى يحاول أن يجعل من الحرية نفسها شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، أعنى « شرطاً إيجابياً » positive يجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة . ولكن ماذا عسى أن تكون الحرية فى هذه الحالة ؟ يرى لكييه أن الحرية لا توجد إلا فى باطن ذلك التأمل العقلى الذى فيه نبحث عن حقيقو أولية : حقيقة تكون كافية بذاتها وغير قابلة للشك بأى حال . وإن لكبيه ليبدأ من الشك كما فعل ديكارت من قبل ، ولكنه سرعان ما يتوصل إلى يقين أولى يجده فى « الحرية » نفسها ، باعتبارها شرطاً ضرورياً للبحث . « إذ كيف أخطو خطوة واحدة فى سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة فى هذا المضمار ، إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فكرى نفسه ؟ أجل ، كيف أشرع فى البحث ، وكيف أجد لنفسى غاية ، وكيف أتخلى عن سائر عاداتى وأفكارى السابقة ، بل كيف أحاول أن أصل إلى حالة من الاستقلال الفكرى والأمانة العلمية ، إذا كانت أفكارى تتولد من تلقاء ذاتها ، وتتعاقب واحدة بعد أخرى ، وفقاً لنظام لا أملك من أمره شيئا ، وعلى نحو لا سبيل لى إلى تغييره ، ما دامت كل فكرة لا بد أن تكون فى اللحظة الواحدة بهذا الشكل المعين ، ولا يمكن مطلقا أن تكون إلا كذلك ؟ »(١) . الحق أن الحرية ليست شيئاً آخر — فى لكييه — سوى القدرة على التحكم فى أفكارنا ، بحيث نخلع على هذه الأفكار نظاما خاصا لا يكون من الضرورة الطبيعية فى شىء . بيد أن الحرية هى نفسها الحقيقة الأولية ، لأن اليقين الأول الذى نتوصل إليه عن طريق البحث إنما هو تلك المقدرة على التحكم فى أفكارنا ، وهذه المقدرة هى كما قلنا عين الحرية . وهكذا نرى أن الكشف عن الحرية إنما يتم وفقا لعملية تشبه إلى حد كبير ضربا من التحليل الجبرى ، لأن السؤال عن الحقيقة الأولى سرعان ما يستحيل هو نفسه إلى علم يبحث عن ذاته ، ويولد

---

(١) J. Lequier "**La Recherche d'une Première Vérité**" pp. 104 - 107
(cité par E. Bréhier "**Histoire de la Philosophie**" t II Iv pp. 967)

بذاته الإجابة على نفسه . أعنى أنه سرعان ما يصبح علما قد وجد ذاته . والخطأ هنا إنما ينحصر فى أننا نريد أن نبحث عن شيء ، أعنى أننا نريد أن نعثر على يقين أو بينة ، مما قد يكون من شأنه أن يلزمنا بتقرير الحقيقة ، فى حين أن ما يثبت وجود الحرية إنما هو البحث نفسه من حيث هو فعل الحرية .

وقد تأثر رنوفييه بنظرية لكييه فى الحرية فذهب إلى أن حرية الإرادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا ، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب رنوفييه إلى أن كل تصميم تتخذه الإرادة هو فى حد ذاته حكم jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكن رنوفييه (وإن كان يرفض حرية عدم الاكتراث) يقول أيضا إننا سادة أحكامنا كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف إلى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة ، فهل يكون معنى هذا أن رنوفييه يريد أن يدخل « حرية عدم الاكتراث » (أو حرية الاستواء) حتى فى مجال الحكم نفسه ؟ .. ولكن إذا كان من الواجب أن نرفض هذه الحرية فى مجال الإرادة ، أفلا ينبغى بالأحرى أن نرفضها فى مجال الحكم ؟ يقول رنوفييه : « إن الإنسان يعتقد أنه حر ، ولهذا فإنه يعمل على توجيه نشاطه ، كما لو كانت سائر حركات شعوره ، وبالتالى سائر أفعاله المترتبة عليها ، قابلة للتغيير بفعل شيء كامن فيه ، وتبعا لذلك ، فإنه يعتقد أنه ليس ثمة شيء حتى ولا الحالة التى كان عليها فى اللحظة السابقة على الفعل ، يمكن أن يسبب فعله أو أن يؤذن به »[١] ، ولكن ما السبيل إلى إثبات وجود مثل هذه الحرية ؟ هنا يقول رنوفييه — مستوحيا بلا شك لكييه — إن الحرية مبدأ يثبت ذاته ، فهى الأصل فى الأحكام المنصبة على صواب أو خطأ كل المبادىء التى يرقى إليها العلم ، وبالتالى فإنها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رنوفييه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد la croyance، والاعتقاد متوقفا على حكم الإرادة التعسفى ، أعنى على تلك « البداية المطلقة » التى تضع أفعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق[٢] ، والواقع أن رنوفييه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة

---

(١) Cf. Renouvier « **Science de la Morale** » I, 12.

(٢) Cf. Fouillée « **Histoire de la Philosophie** » nouvelle édition p. 526 - 527.

أو دليل أولى يمكن أن نثبت به وجود الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا إلى اختيار هذه دون تلك ، فإذا ما فكرنا فى هذه الضرورة نفسها — ضرورة الاختيار — وجدنا أنه إذا قررنا وجود الضرورة ، فإن هذا التقرير لا بد أن يحتمل الصدق أو الكذب ، فإن كان صادقا ، كان اليقين الموجود لدىّ عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضًا ضرورى ، فليس ثمة سبيل للاختيار ، مادام المعتقدان ضروريين بنفس الدرجة ، فأنا إذن مضطر إلى أن أعود إلى الشك ، ولكن إذا كان تقريرى كاذبًا ، فأنا إذن أخطئ إذ أقرره ، وبالتالى فإننى لا أملك تبديد هذا الشك ، وأنا إذا قررت وجود الحرية ، فإن هذا التقرير إما أن يكون صادقا أو كاذبا : فإن كان كاذبا فإنه من المؤكد أننى على خطأ ، ولكننى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأننى أتوصل عن طريقه إلى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية ، والثقة فى ذلك المستقبل الذى سيتوقف (جزئياً) على اختيارى نفسه ، وأما إذا كان تقريرى للحرية صادقا ، فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسايرة للمنفعة العملية ، وبالتالى فإننى مقود فى نهاية الأمر — وفقا لهذه البواعث المعقولة — إلى أن أنتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ،أى أشخاص حرة ، تستطيع بفكرها أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى إرادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها[١] .

٣٤ — هنا قد يعترض البعض على مثل هذه النظريات الميتافيزيقية فى الحرية بدعوى أنها تنأى بنا عن صميم المشكلة ، لأن الناس حينما يتحدثون عن « الجبر والاختيار » ، فإنهم يضعون مشكلة واقعية يعبرون بها عن تساؤل الإرادة عن مدى قدرتها على توجيه

---

(١) cf. E. Bréhier : « **Histoire de la Philosophie .** » t II. IV., pp. 973 - 974.

وقد عرض رنوفييه لدراسة مشكلة الجبر والاختيار على صورة قياس إحراج « Dilemme » حاول بمقتضاه أن يبين لنا أن الحرية هى مسلمة من المسلمات التى يستعين بها الجبرى نفسه حينما يختار الجبر كمبدأ أول ، مناقضا بذلك نفسه ، وقد انتهى رنوفييه (كما فعل لكييه من قبل) إلى القول بأن الحرية هى الشرط الأول للمعرفة :

(Renouvier : « **Les dilemmes de la Métaphysique pure** », nouvelle édition, 1927, Paris, Félix Alcan, p. 160).

ذاتها بذاتها ، والواقع أن المشكلة التى نحن بصددها ليست مشكلة نظرية ميتافيزيقية فحسب ، بل هى مشكلة عملية أخلاقية أيضا ، فإن الإنسان ليعزم على تحقيق فعل ما من الأفعال ، ولكن حينما تجيء لحظة الفعل فإنه كثيرا ما يحقق فعلا آخرقد لا يمت أحيانا بأدنى صلة إلى ما اعتزم تحقيقه . وهنا تشك الإرادة فى قيمتها الذاتية ، فيتساءل المرء عما إذا كان حرًّا حقًّا ، أو ما إذا كان أسير قوة خارجية توجهه حيثما شاءت ، دون أن يكون فى وسعه فعلا أن يحقق ما يريد ، ثم يُعمل الإنسان فكره فلا يلبث أن يتساءل قائلا : « ولكن ما الذى يدرينى أن ما حققته الإرادة ليس هو فى الحقيقة ما اعتزمت تحقيقه فى قرارة نفسها ؟ » وبعبارة أخرى ما الذى يمنعنا من أن نقول إن رغبة الإرادة الدفينة هى التى تحققت بالفعل ، لأن نيتها الحقيقية أقوى من كل تدبر تعسفى ، وأصدق من كل روية مفتعلة ؟ ولكن كيف السبيل إلى معرفة تلك الرغبة الدفينة ؟ وهل يمكن أن يتحقق فعل فى الخارج لكى نقول عنه إنه أصدق تعبيرا من غيره عن رغبة الإرادة ؟ بل هل معنى الحرية أن يفعل الإنسان ما يريد ؟ أو هل كل حرية لا بد أن تكون منصبة على العمل ؟

هنا يجيب فيلسوف مثل جبريل مارسيل Gabriel Marcel على هذا التساؤل فيقول : إن ثمة حرية لا تنصب على الفعل ، وإننا لنخطئ إذ نجعل الإرادة مرادفة للرغبة ، لأن مشكلة الحرية لا تنحصر فى معرفة ما إذا كان الإنسان يفعل (أم لا) كل ما يرغب فيه ، بل ربما كان الرواقيون على حق حينما ذهبوا إلى أن الإرادة تتعارض تعارضا أساسيا مع الرغبة ، فإن الإنسان لا يكون حرًّا بمعنى الكلمة إلا فى اللحظة التى يتوصل فيها إلى أن يريد شيئا لا تتطلبه رغبته ، بل على الرغم من تلك الرغبة ، وهكذا نرى أن الإرادة هى أولا وبالذات معارضة أهواء الرغبات ؛ ومقاومة قسر تلك الأهواء . حقا إن الإنسان كثيرا ما يحاول تبرئة نفسه حينما يقع تحت سيطرة تلك الرغبات بأن يزعم لنفسه أن قوة مستقلة عن إرادته هى التى حققت ذلك الفعل ، كأن القوى التى تسببت فى إحداث الفعل خارجة تماما عن قدرته ؛ ولكن مثل هذه التبرئة لا تنجح فى إسقاط مسئوليتنا فى نظر أنفسنا ؛ لأن ثمة شيئا باطنا فى ذاتى يأبى أن يرتضى مثل هذا الدفاع ، والواقع أننى حينما أحاول تبرئة نفسى على هذا الوجه ، فإننى أشعر فى قرارة

نفسى بعدم ارتياح ، إذ أحس بأنه ليس فى وسعى أن أطرح تماما ذلك الفعل السيىء الذى حققته ، أو أن ألقى بتبعته على الظروف الخارجية وحدها ، وإذا كنت لا أرتاح لمثل هذه التبرئة ، فذلك لأن ثمة شيئا فى قرارة ذاتى يأبى أن ينسب إلى رغباتى نوعا من الانفصال أو ضربا من الاستقلال عن ذاتى ، بمقتضاه يكون فى وسع تلك الرغبات أن تجعل منى مجرد عبد أسير أخضع لسيطرتها وأرزح تحت نير عبوديتها ، وآية ذلك أن قبول مثل هذا الوضع إنما يعنى أننى أضع نفسى تحت رحمة تلك الرغبات ، مثلى كمثل شخص استسلم مرة أو مرات لمزاعم بعض الأشرار وتهديداتهم ، فلم يعد فى وسعه بعد ذلك أن يتخلص من فخاخهم أو أن ينجو من حبائلهم ، فنحن هنا بإزاء « حالة نفسية » هامة تعبر عن رفض الذات لكل موقف من شأنه أن يقذف بها إلى مجال اللامسئولية ، ولو كان فى ذلك تبرئة موقوتة لذاتها ، ما دامت هذه التبرئة لا تتحقّق إلا على حساب حريتها واستقلالها»(١) .

ولكن ماذا عسى أن يكون موقف الإرادة بالقياس إلى العقل ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال هام قد يكون من العسير أن نصل إلى حله بصفة نهائية ؟ هنا يجيب سقراط فيقول : إن الإرادة إنما تنزع إلى الخير ، فما يدرك العقل أنه موضوع لهذا الخير ، لا بد أن تنزع الإرادة إلى تحقيقه . ويذهب ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن إرادتنا لا تميل إلى طلب شيء أو الفرار منه ، إلا بقدر ما يصوره لها عقلنا حسنا أو رديئا ، بحيث إنه يكفى أن يجيد المرء الحكم لكى يجيد العمل ، وأن يحكم على أحسن وجه ، لكى يسارع إلى العمل على أحسن وجه(٢) . ولكن هل من الحق أن أحكام العقل تلزم الإرادة دائما مثل هذا الإلزام الضرورى ؟ وكيف نعلل إذن قيام الرغبات المتعارضة والأهواء المتباينة فى نفس الإنسان حينما يكون بصدد الاختيار ؟ ألم نشعر فى قرارة نفوسنا أحيانا بأننا لا نقوى على أن نفضل هذا الشيء أو ذاك ، أو أننا لا نستطيع فعلا أن نحب هذا الشخص أو ذاك ، على الرغم من أننا نعرف أن هذا الشيء جدير بالتفضيل ، أو أن ذلك الشخص أهل للحب ، ونود لو استطعنا فى الواقع أن نختصه

---

(١) G. Marcel : « **Le Mystére de l' Etre** », vol II pp. 112 - 113.

(٢) Descartes : « **Discours de la Méthode** », Troisiéme Partie

به ؟ بل ألم يحدث أحيانا أن نجد أنفسنا عاجزين عن توجيه إرادتنا فى اتجاه نحن موقنون بصحته ، ولكننا أعجز من أن نحشد كل قوانا ونعبئ سائر جهودنا من أجل حمل ذواتنا على ارتياده ، دون الانحراف إلى سبيل آخر قد يكون أكثر يسراً وأشد إغراء لأنه أقرب إلى أهوائنا ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الندم » إن لم يكن هو الشعور بأننا قد سلكنا فى ماضينا مسلكا لا يقبله العقل ولا ترتضيه الإرادة ، بحيث إننا نود لو استطعنا أن نقتطع من حياتنا ذلك الماضى الأثيم ، أو نتمنى على الأقل لو أنه لم يكن ؟ حقا إن البعض ليذهب إلى أن الندم مستحيل ، لأنه لا شيء فى حياتنا بقابل للإعادة ، ولا سبيل مطلقا إلى تغيير معنى الماضى ، مادامت حياتنا مجرى متدفقا تتتابع تياراته بدون توقف أو تراجع ، ولكن هؤلاء ينسون أن فى مقدرة النفس الإنسانية أن تقطع العصب الحيوى للخطيئة التى اقترفتها ، فتضع بالندم حداً لما يترتب على تلك الخطيئة من نتائج ، وبذلك تقتلع الفعل السيىء من جذوره ، وتشرع من بعد فى تحقيق أفعال جديدة تشهد بمقدرتها على تغيير ذاتها وتحويل اتجاهها[١] . فالندم يشهد بمقدرتنا على تغيير ذواتنا ، لأن ثمة قوى جديدة تكمن دائما فى أعماق نفوسنا ؛ وحينما تصح توبة النفس الخاطئة فهنالك يجئ الندم فيحررها من أسر الخطيئة ، ويخلصها من جبرية الماضى الذى كان يرين عليها .

حقاً إن حياتنا النفسية شاهدة بصعوبة الاختيار ، وعسر التحول من حال إلى حال ، ولكن لا سبيل إلى الشك فى قدرة الإرادة على توجيه ذاتها بصفة عامة : ذلك لأن إرادتنا تتوقف إلى حد كبير على تصوراتنا ، وهذه التصورات ، ليست ثابتة متحجرة كما قد نتوهم ، وإنما هى ذات طابع ديناميكى يسمح لها بأن تتغير . والواقع أننا نستطيع إلى حد كبير أن نفكر فيما نريد ، لأننا نستطيع فعلا أن نتحكم فى انتباهنا فنوجهه إلى هذا الشيء أو ذاك ، حقا إن توجيه الفكر إلى شيء ما أو صرفه عنه قد يبدو شيئا تافهاً قليل الجدوى ، ولكن أصول الحرية إنما تكمن فى هذا الشيء القليل[٢] . فنحن لسنا أحراراً على الرغم من أفكارنا ، بل إن حريتنا تنحصر أولا وقبل كل شيء فى اختيارنا لأفكارنا . ومعنى هذا أننا

---

(١) Max Scheler : "Le Sens de la Souffrance", Aubier, Paris. (Repentir et renaissance) pp. 88 - 09

(٢) J. Payot "La Conqeîe du Bonheur" p. 65

أحرار بقدر ما نستطيع أن نديم النظر فى موضوع ما من الموضوعات ، فنخصه بانتباهنا ونركز فيه تفكيرنا . ويذهب بعض المفكرين إلى حد أبعد من ذلك فيوحدون بين الفعل الذى بمقتضاه نخص بانتباهنا باعثاً ما من البواعث ، وبين الفعل الذى بمقتضاه نحشد جهودنا فعلا فى اتجاه ما من الاتجاهات . وهذا ما ذهب إليه وليم جيمز فى نظريته عن الحرية حينما جعل قوة البواعث متوقفة توقفا مباشراً على الانتباه attention ، فالباعث قوى أو ضعيف بحسب المكانة التى نخصه بها فى مجرى الشعور ، وبحسب الزمن الذى نسمح له بأن يستغرقه فى مجال الشعور . وتبعاً لذلك فإن الحرية تنحصر أولا وأخيرا فى فتح الشعور أو إغلاقه أمام بعض الأفكار . وما يسميه وليم جيمز بال "fait" (أى فعل الأمر الذى بمقتضاه نقول كُنْ) إنما هو قدرة الإرادة على أن تختص بالانتباه تصوراً عسيراً بقصد تثبيته بقوة ونشاط أمام الشعور[١] . فالإرادة لا تملك سوى القدرة على الاختيار فيما بين الأفكار المختلفة ، مما تقدمه لها آلية الترابط . ولكن إذا كان فى وسع تلك الإرادة أن تنعم النظر فى بعض تلك الأفكار ، فتؤكدها أو تعمل على تقويتها أو تعمد إلى إطالة أمدها ، حتى ولو كان ذلك خلال نصف ثانية فقط ، فهنالك يظهر بوضوح طابع الحرية الذى تتصف به تلك الإرادة ، لأنها بذلك تستطيع أن تقوم بتوجيه مجرى الشعور ، فتتحكم بالتالى فى الترابط الذهنى الذى سيترتب عليه ، إذ تعمد إلى ربطه بالفكرة الحاضرة التى عملت على تقويتها . وهكذا نرى أن تحديد أفكار الإنسان على هذا الوجه إنما يعنى فى الوقت نفسه تحديد أفعاله[٢] . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا نفصل فى أفعالنا على قدر ما نفصل فى أفكارنا ، لأن توجيهنا لأفكارنا هو إلى حد كبير توجيه لأفعالنا ، كما لاحظ القديس توما الأكوينى .

٣٥ — يمكننا الآن أن نحاول فهم معنى الحرية فى ضوء فهمنا لتلك الصلة الوثيقة التى تربط الفكر بالإرادة . والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحرية « من الداخل » فسنرى أنها

---

(١) William James "**Précis de Psycholigie**", trad. franç p. 599 ("**Princilpes of Pschology**", 1891 vol II. pp. 558 - 579)

(٢) Ibid p. 364 (معنى هذا أن الظاهرة الأساسية للإرادة إنما تنحصر فى مجهود الانتباه) ، أو كما يقول جيمز نفسه :

(This strain of the attention is the fundamental act of will)

لا تنفصل مطلقاً عن التفكير أو التأمل العقلى réflexion ، كما أنها لا تكاد تتميز عن الشعور بالذات . حقاً إن الجسم قد يبدو مجبراً من حيث هو لعلية فزيائية تتحكم فى ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهرى على مجرد قوانين عليه . ولو كان فى وسع أى شىء خارجى أن يحدد سلوكى ، لكنت مجرد « شىء » أو موضوع . وما أصدق ميرلوبونتى إذ يقول إنه « ليس ثمة علة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور[١] . نعم إن للبواعث وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذى يصبغ قصدى بطابعه ، بل الصحيح أن قصدى (أو تصميمى) هو الذى يخلع على الباعث كل قوته . وإذن فإن من الواجب أن نرفض فكرة العلية ، بل فكرة التسبيب بالبواعث motivation على العموم . وهنا ينبغى أن نعلو نطاق النظام الطبيعى لكى ننظر إلى الذات على أنها ظاهرة جديدة فى العالم ، بل بداية حقيقية تنبعث من إدراك فريد لخير خاص هو من صنعها هى . فليست الذات الإنسانية مجرد « ظاهرة طبيعية » تتكفل بتفسيرها قوانين الطبيعة ، بل هى سورة روحية وأمل حى ينبعث منه معنى ذلك الوجود الخاص الذى تتمتع به كل نفس إنسانية[٢] . وإذا كانت الحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى هو نفسه على الحرية ، لأن الذات تعلو دائماً على كل « معطيات » التجربة ، بمجرد تعقلها لتلك المعطيات . وهكذا يمكننا أن نعرف الشعور بأنه تلك المقدرة على تجاوز كل حد ، بمجرد التفكير فى ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الشاعرة يفترض أن فى استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير لما هو عليه بالفعل ؛ فالذات هى فى حقيقة الأمر « إمكانية تصور المعطيات الخارجية بشكل مغاير لما هى عليه فى الواقع » وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هى قدرة الذات على أن تعلو بالفكر على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها . فحينما أتصور أننى أسير للذاتى وشهواتى ، يجئ هذا التصور نفسه فيحررنى — جزئيا على الأقل — من تلك

---

(١) M.Merleau - Ponty "**Phénoménologie de la Perception**" p. 506

(٢) W. E. Hocking "**The Self; Its Body and Freedom**" pp. 147 - 149.

اللذات والشهوات وحينما أفكر فى اللذة التى أشعر بها عندما أتذوق طعاما ما من الأطعمة ، فإن هذا التفكير نفسه يجعلنى أتخطى مرحلة الشراهة ، لأنه فى ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام . ـ فالشعور نفسه عبارة عن انفصال ، ومفارقة ، وحرية ، لأنه ينطوى فى صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع بفعل تلك الحرية التى هى فى جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من سائر الحدود والقيود(١) .

والواقع أن لحظات التأمل العقلى هى بمثابة تجارب باطنة فيها تنكشف الحرية لذاتها « من الداخل » (إن صح هذا التعبير) . وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى التفكير على أنه تجربة روحية فيها تتأمل الذات نفسها ، فلا تلبث أن تدرك بنظرتها الفاحصة ذلك البَوْن الذى يفصل الذات الملاحظة عن تلك الذات التى تريد أن تسمو إليها . ولا ريب أن الذات بمجرد ما تشرع فى ملاحظة نفسها ، فإنها سرعان ما تنفصل بوجه ما من الوجوه عما تلاحظه . ومعنى هذا أن كل تأمل عقلى لا بد أن يترتب عليه ضرب من الاستقلال بين الذات الملاحِظة والذات الملاحَظة ، مما يستتبعه أن يكون الحكم الذى تصدره الذات على نفسها صادقاً وكاذباً معاً . فالرجل الكسول الذى يلحظ فى نفسه صفة الكسل يصدر على نفسه حكما صحيحا حينما يعترف بأنه كسول . ولكنه فى الوقت نفسه قد تعدى مرحلة الكسل التى يظن أنه قد توقف عندها بصفة نهائية ، لأنه استطاع بنفسه أن يتبين كسله وأن يأخذ على نفسه تلك الصفة الذميمة . فنحن هنا بإزاء انتقاد ذاتى يشهد بأن الأفق الذهنى لهذا الشخص قد اتسع ، إذ تخطى الحالة الراهنة ، وامتد إلى حالة أخرى صوَّرها له أمله القوى ، مما يدل على أن ذاته قد انفصلت عن واقعها ، مندفعة نحو ما ينبغى أن يكون . وهذا هو السبب فى أن لحظة التأمل العقلى والحكم على الذات لا بد أن تكون بمثابة انفصال جزئى عن الماضى ، وتحرر جزئى من الواقع . وهكذا يمكننا أن نقول ـ مع الفيلسوف الأمريكى هو كنج ـ إن التفكير أو التأمل العقلى هو نقطة البداية فى الحرية(٢) .

---

(١) Cf. A de Waelhens : "Une Philosophie de l'Ambiguité", p. 311

(٢) cf W. E. Hocking "**Science in Its Relation to Value §Religion**" in The Rice Institute Pamphlet, april 1945 vol XXIX No. 2 pp 254 – 210 & Cf. "**The Self : Its Body & Freedom**" p. 125.

حقا إن ظاهرة الازدواج النفسى قد تبدو مثاراً للشك ، ولكن حسبنا أن نعود إلى تجربتنا الذاتية لكى نتحقق من أن الذات كثيرا ما تنفصل عن نفسها لكى تحكم على نفسها . وهنا تظهر بوضوح تلك الثنائية النفسية بين الذات التى تحكم ، والذات التى هى موضوع للحكم . وليس من شك فى أن الشخص المتأمِّل (فناناً كان أم طالب متعة) لا بد أن يظل منفصلا — فى إرادته ووجوده — عن الشيء الذى يتأمله . ومثل هذا الانفصال هو من الأهمية بمكان ، لأن مجرد تصورى لنفسى باعتبارى محدوداً أو ناقصا هو الذى يسمح لى أن أتخطى فى الوقت نفسه هذا التحدد أو ذلك النقص . والحق أنه لا سبيل إلى فهم أى موقف ما من المواقف إلا بتخطى ذلك الموقف والامتداد إلى ما وراءه . ولهذا فإن الذات التى تكتشف وجود حد ما ; limite ، سرعان ما تجد نفسها فيما وراء ذلك الحد ، بفعل التأمل العقلى نفسه . ومن هنا فإن ملكة التأمل العقلى تنطوى فى صميمها على إمكانية التغير والقدرة على النمو والتطور . وآية ذلك أن الذات التى تنكشف لنفسها باعتبارها متناهية سرعان ما تجد نفسها على أبواب اللانهائية . والذات التى تعرف أنها معلولة ، لا بد أن تكف العلية عن استيعاب حقيقتها الشاملة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لا شيء مما أقع تحت تأثيره فى نطاق العلية الكونية يندّ تماما عن تفكيرى ، لأننى أستطيع دائما أن أجعل منه موضوعا لتأملى العقلى . ولكننى حينما أتحقق من أن ثمة علة تؤثر فى ، فإننى سرعان ما آخذ حيطتى بإزاء تلك العلة ، بحيث أحترس منذ تلك اللحظة من تأثير تلك العلة .

والواقع أن المرء حينما يتوصل إلى الكشف عن سلسلة من الأحداث الطبيعية ، فإنه سرعان ما ينفصل عن تلك السلسلة ، لمجرد أنه استطاع أن يكشف عنها . ولهذا فإننى حينما أتبين أن جهازى العضوى ليس سوى حلقة أخيرة فى سلسلة التطور ، فإن هذه الملاحظة نفسها تخرجنى عن نطاق تلك السلسلة ، فلا أعود مجرد حلقة أخيرة فى تلك الدائرة . ولنضرب لذلك مثلا آخر فنقول : هب أننا نستمع إلى دقات ساعة عند الظهر ، فإن الدقة الثانية عشرة فى المجال الفزيائى المحض لن تكون سوى الدقة الأخيرة (لا أكثر ولا أقل) ، ولكنها بالنسبة لنا — نحن الذين نستمع إلى دقات تلك الساعة — ستكون هى الدقة الثانية عشرة ، لأن سائر الدقات الأخرى محفوظة فى أذهاننا إلى جانب تلك الدقة

الأخيرة . فنحن نشعر بالدقات الأخرى فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالدقة الأخيرة ، وإذن فإن ما يمكن اعتباره صحيحا بالنسبة إلى الحد الأخير من تلك السلسلة ليس هو « كل » الحقيقة بالنسبة إلينا نحن . وفضلا عن ذلك ، فإن وصف الإنسان بأنه مجموعة ردود أفعاله لا يلبث أن يصبح وصفا مجافياً للصواب بمجرد ما يتبين الإنسان أنه قد وُصِفَ على هذا النحو . ذلك لأن كل من يعرف رد الفعل المعين الذى لا بد أن يترتب على مؤثر معين ، سرعان ما يجد فى نفسه القدرة على أن يستجيب بشكل آخر لذلك المنبه. وهكذا نرى أننا حينما نقرأ فى بعض كتب علم النفس التطبيقى أن ثمة مناظر معينة (كمنظر الأم التى تحنو على طفلها) ، قد تجتذب المشترى وتحفزه إلى التأثر بالإعلان فربما تُحْدِثُ مثل هذه المناظر فى أنفسنا تأثيراً عكسيًّا ، بحيث تصرفنا عن الشراء ، إذ نرى فيها مجرد دعاية كاذبة ليس القصد منها سوى التغرير بنا أو مجرد خداعنا بأساليب الإعلان المضللة ! ولو أن صديقًا أو عالماً نفسيًّا زعم أنه يستطيع أن يتنبأ بسائر استجابات فرد ما من الأفراد ، فإن هذا الزعم نفسه سرعان ما يصطدم برد فعل جديد ، لو أحيط ذلك الفاعل بمقصد صديقه ، وإذا كان من المستحيل فى معظم الأحوال أن نتنبأ بكل استجابات أى فرد من الأفراد ، فذلك لأن الإنسان يتحرر عن طريق التأمل العقلى من كل سلسلة علية يتوصل إلى الكشف عنها . وإنه لمن الملاحظ أن الإنسان حينما يتبين أنه قد سلك فى موقف ما من المواقف سلوك آلة راتبة كل حركاتها مطردة وسائر إيقاعاتها منتظمة ، فإنه سرعان ما يحاول أن يعدل من سلوكه ، لأن لدى المرء خوفاً طبيعيًّا (أو كراهية فطرية) لكل ما من شأنه أن يجعله مشابهاً للآلة الجامدة أو الشىء الساكن الذى لا حياة فيه .

حقا إن محاولة تطبيق المعرفة العلمية على الطبيعة الإنسانية لا تخلو من فائدة ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل بمجرد ما يذيع سرها . فلا سبيل إلى « توجيه » الأفراد أو قيادتهم بمجموعة من المنبهات والمؤثرات الخارجية ، اللهم إلا إذا ظل هؤلاء الأفراد على جهل بتلك الحقيقة ، ألا هى أنهم مقودون . وليس ثمة محاولة أفشل — فى نظر هوكنج — من تلك المحاولة التى يقوم بها بعض علماء النفس بقصد تطبيق ضرب من السيكولوجيا العلية على النشاط الإنسانى الحر ، ذلك لأن قواعد علم النفس التطبيقى سرعان ما تفضى إلى نتائج عكسية بمجرد ما تصبح قواعد معروفة ، فلا تلبث

أن تدحض نفسها بنفسها . وكما أن أى قانون تاريخى سرعان ما يفقد صحته بمجرد ما ينتشر ويعم ، فإن كل قانون مزعوم فى دائرة السلوك الإنسانى سرعان ما يكذب نفسه بنفسه بمجرد ما يذاع أمره وينكشف سره . وهكذا يمكننا أن نقرر أن الحرية الإنسانية تتوقف إلى حد كبير على قدرة الذات على أن تدرك تلك الرابطة العلية التى تسود حياتها الفزيائية ، فتصبح — بفضل هذا الشعور نفسه — أكثر « واقعية » من ذلك النظام العلى نفسه(١) .

٣٦ — والحق أننا لو نظرنا إلى موقف الذات الإنسانية من الطبيعة ، لوجدنا أن لدى الذات قدرة لا نهائية على أن تتصور ممكنات أخرى غير ما تقدمه لها الطبيعة . والطبيعة — باعتبارها معروفة للإنسان كموضوع يتعقله بفكره — لا يمكن بحال أن تجعل من الذات الإنسانية مجرد حلقة صغيرة فى سلسلتها العلية . وليس من شك فى أن مجرد « التأمل » فى مركز الذات فى الطبيعة كفيل هو وحده بأن يمد الذات الإنسانية بقدرة جديدة على تخطى سائر القيود العلية وكافة الحدود الطبيعية ، ومعنى هذا أن الذات حرة بالقياس إلى كل سلسلة علية محددة تنظر إليها على أنها موضوع تأملها ، ولهذا فإن كانْت على حق حين يقرر أن الذات تشعر دائماً بسموها وتعاليها على كل مبدأ « طبيعى » فيها (بما فى ذلك غرائزها ورغباتها وعاداتها ... إلخ) . ولكن مهمة الذات لا تنحصر فى القضاء على كل مبدأ طبيعى فيها ، بل هى تنحصر بالأحرى فى استغلاله والعمل على الاستفادة منه . وعلى كل حال ، فإن الشعور بالذات هو الذى يخلع الطبيعة عن عرشها ؛ لكى ينقلها من سيدة آمرة إلى خادمة مطيعة لتلك الذات العاقلة الحرة ، والقدرة على التأمل الذاتى هو الشىء الوحيد الذى يقيم فاصلا كبيرًا بين تاريخ الذهن ، وتاريخ أية قوة آلية صرفة(٢) .

فإذا ما حاولنا الآن أن نلتمس لهذه الحقيقة تعبيراً واقعيًّا نستخلصه من التجربة ذاتها ، وجدنا أن الحرية الإنسانية إنما تعنى فى نهاية الأمر أن الناس يحققون فى الكون

---

(١) W. E. Hocking « The self : Its Body and Freedom » , pp.153 - 153

(٢) W. E. Hocking : « Types of Philosophy », 2. ed., 1939 p. 338

أفعالا ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة . فالمستقبل الذى سوف يتحقق لن يكون له وجود إلا بفضل تلك الصورة المجسمة التى كونها الإنسان عنه فى خياله . وهو بدون هذا الخيال نفسه ، لن يكون حتى مجرد « إمكان » . فالحرية هى خلق الجدة والعمل على تحقيقها . وليس ثمة مبرر للقضاء على وحدة الكون من أجل إيجاد موضع للحرية فيه ، بل حسبنا أن نقرر أن الحرية « تضيف » إلى ما هو موجود بالفعل ، دون أن تقضى على نسيج الكون ، أو دون أن تخرج على نظامه القائم فى واقع الأمر(١) . وإذن فإن الحرية لا توجد إلا حيث يكون للإمكانية معنى حقيقى بمقتضاه يستطيع الإنسان بالفعل أن يحقق أمورًا ما كان يمكن أن يحلم بها الكون ، بل ما كان يمكن أن تؤذن بها الطبيعة. فالفكر الإنسانى والإرادة الإنسانية إنما هما السبيل الأوحد لظهور أشياء جديدة فى العالم . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة ، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة التى تطفو على سطح محيط من الممكنات (على حد تعبير وليم جيمز) ، فذلك لأن ثمة إرادة حرة تنتظر دائمًا من المستقبل ألا يكون مجرد ترديد للماضى ، ومعنى هذا أن العالم لا ينطوى على اطراد مطلق ، بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة . حقا إن فيلسوفا مثل جيمز يعترف بأن مثل هذا الإيمان بالحرية والجدة ، يستند فى النهاية إلى رد فعل وجدانى خاص(٢)، ولكن من الممكن أن نكشف عن الأسس الفلسفية التى يستند إليها هذا الإيمان الوجدانى بالحرية . والواقع أن الإيمان بالحرية (فى نظر المذهب العملى)

---

(١) cf. W. E. Hocking (and others) : « Preface to Philosophy p. 149. p. 485 (cf. Science in its Relation to Value and Religion, p. 201).

(١) يذهب وليم جيمز إلى أن كل نظرية فلسفية تعبر دائما عن مزاج خاص أو طابع وجدانى معين ، وهو لهذا يقسم الفلاسفة إلى طائفتين : طائفة تنتصر للحرية والجدة ، وطائفة أخرى تنتصر للحتمية والضرورة . ولكن ما يقسم الفلاسفة إلى حزبين ليس هو البراهين العقلية والأدلة المنطقية ، بل اختلاف المعتقدات ، وتنوع المبادىء الضمنية التى يستند إليها كل منهم . « إن ما يجعل منا أنصارًا للوحدة أو للتعدد ، جبريين أو لا جبريين ، إنما هو فى صميم الأمر مجرد رد فعل وجدانى خاص » . ويعترف وليم جيمز نفسه بأن مناصرته للحرية هى وليدة مزاجه الخاص ، وإن كان مجهوده الفلسفى ينحصر بالذات فى بيان صحة ذلك المعتقد الوجدانى الذى هو الأصل فى مذهبه التعددى (القائم على الإيمان بالتفاؤل والحرية واطراد التحسن) .

من شأنه أن يجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب ، ونؤمن باطراد التحسُّن méliorisme ، فضلا عن أنه يمدنا بروح العمل والمخاطرة ، بدلا من أن يحفزنا إلى الركون إلى السكون والدعة . فالإنسان الذى يؤمن بحرية الإرادة لا يخشى فى العادة ما يسميه الناس بالمستحيل ، بل هو يرى فى المستحيل مجرد شىء يتوقف أمره على التجربة ، بحيث إن ما يسميه الناس بالمستحيل إنما يبدو له مجرد « مفهوم » قابل للمراجعة باستمرار . وإذا كان الإيمان بالحرية إنما يعنى فى واقع الأمر أن « الإرادة هى الاستطاعة » ، (كما يقول المثل المعروف) فذلك لأن الإنسان الذى يؤمن بأنه حر الإرادة يعلم تمام العلم أنه حتى إذا بدت بعض الممكنات مستحيلة أمام التجربة ، فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح أمامنا آفاقا جديدة ، مما قد يترتب عليه ظهور ممكنات جديدة لم تكن فى الحسبان . وعلى العكس من ذلك ، يذهب المذهب الجبرى إلى أن فكرة « الإمكان » نفسها هى من صنع الجهالة الإنسانية ، لأن « الضرورة » هى التى تتحكم فى مصير العالم[١] . ولكن نظرة واحدة يلقيها المرء على الطبيعة قد تكون كافية لإقناعنا بأن فى الكون تعددا وصيرورة ونقصا ، مما يجعل المستقبل مفتوحا دائما أمام تلك الإرادة الحرة المبدعة . فالحرية خلق وجدة ، والإيمان بالحرية إنما يعنى الثقة فى اطراد التحسن ، والاعتقاد بأن مصير الكون ملىء بالوعود . والفلسفة العملية تقرر أن الحرية هى التى تدخل فى الكون كل طرافة وجدة ، لأنها هى التى تمنع الأشياء المتشابهة من أن تتكرر باستمرار ، وهى التى تصحح ما فى الكون من « هوية » مجردة بما تضيف إليه من صور خلاقة مجسمة ، فتعدل ذلك من مجرى الزمان الكونى نفسه . ومعنى هذا أن الأفعال الإنسانية تدخل فى صميم الكون من الطرائف ما يعدل من مجرى القوانين الكونية الشاملة ، لأن فى الطبيعة من الكثرة ما يجعل لكل فعل صداه فى مسرى الكون بأكمله .

والواقع أن تقرير حرية الإرادة — عند أصحاب المذهب العملى — إنما يعنى أن التغير حقيقى ، وأن المستقبل مفتوح ، وأن الإمكان فكرة مشروعة ، وأن ثمة فعلا

---

(١) W. James : « Le Pragmatisme », trad. franc., pp. 181 - 191.

مراكز « لا تعين » centres d'indétermination فى الكون . فالحرية التى ينادى بها وليم جيمز إنما هى فرض تؤيده فى رأيه نظرية العلاقات الخارجية ، وفكرة الزمان الحقيقى ، ومذهب الكثرة أو التعدد والمنهج التجزيئىُّ نفسه . والقول بانعدام الجبرية ليس سوى مجرد تعبير عن إيمان وليم جيمز بفكرة إمكانية وجود مراكز تلقائية مبدعة (أو خلَّاقة) فى الكون(١) . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن مذهب الحرية عند زعيم الفلسفة العملية ليس سوى تعبير لفكرة « الجدة الممكنة » : تلك الجدة الواقعية التى تحققها فى الكون بإرادتها الحرة هذه الذات الإنسانية التى لا تألو جهدًا فى سبيل تغيير صفحة الكون ؛ ولهذا فإن وليم جيمز يجعل من الإرادة الإنسانية قوة خلاقة يضارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل الكلى والواحد أو الوحدة ... إلخ . حقًّا إن الكون نفسه هو الذى يملى علينا فكرة الحرية ، كما أنه هو الذى يدعم حريتنا ؛ لأنه يسمح لنا بأن نعبر عن اعتقادنا بالحرية على صورة أفعال نلحظ فيما بعد أنها قد أدخلت بعض التغييرات على مجرى الحوادث ، ولكن من الواجب ألا ننسى أن أول فعل من أفعال حريتنا إنما ينحصر على وجه التحديد فى تقرير تلك الحرية . ولا يكون تقرير تلك الحرية إلا عن طريق العمل على حشد كل قوانا من أجل تحقيق المهمة الإنسانية التى تقع على عاتقنا فى وسط هذا الكون الزاخر بالقوى والإمكانيات . والواقع أن الطبيعة (كما لاحظ بيرس Peirce) هى نفسها التى تمد حريتنا بالوسائط اللازمة لإدماج نشاطها فى مجرى الحوادث ، وذلك عن طريق الممكنات الوفيرة التى تقدمها لإرادتنا الحرة ، ولكن كل فعل نحققه قد يكون من تأثيره تغيير جانب من جوانب الكون ، بما يجىء معه من جدة وطرافة قد لا يكون للطبيعة بهما عهد . والأبطال — فى نظر جيمز — هم الذين يستطيعون أن يضمنوا لأنفسهم القيام بدور فعال فى هذا المضمار ، إذْ يأخذون على عاتقهم القيام بالقسط الأوفر من هذه المهمة : مهمة التغيير من صفحة الكون ، ولكن كلا منا يستطيع أن ينهض بدوره (مهما كان ضئيلا) فى هذه العملية الكبرى ، لأن حرية الإرادة هبة يتمتع بها الجميع ، ولا بد أن يعمل كل منا على الاستفادة منها على خير

---

(١) cf. J. Duron « La Pensée de Georges Santayana », Paris, Nizet, 1950, pp. 66 - 70.

وجه[١] ، وإذن فليس ثمة فعل ، بل ليس ثمة قصد ، فى عالمنا المتكثر هذا ، يمكن اعتباره عديم الأثر تمامًا ، لأن إرادة كل منا لا بد أن تندمج دائمًا فى محيط هذا الكون الشامل . ونحن بذلك نساهم « أجمعين » فى تحقيق ما يجلبه لنا الكون من خير أو شر على حدٍّ سواء[٢] . وسنعود إلى مناقشة هذه القضية فى موضع آخر .

---

(١) cf. G. Maire : « **William James et le Pragmatisme Religieux** De 'Noël, Paris, 1933 pp.25 - 26.

(٢) يلاحظ أن وليم جيمس يعتبر الحرية هبة لا كسبا ، وإن كنا نراه يعلق أهمية كبرى على طريقة استخدامنا لتلك الهبة .

الفصل الثامن

الحرية والوجود الإنسانى

٣٧ ــ رأينا مما تقدم إلى أى حد يمكن اعتبار الوجود الإنسانى فعلا acte لا حالة état ، مادام هذا الوجود فى صميمه عبارة عن انتقال شعورى حر من الإمكانية إلى الواقعية . وقد انتهينا فى الفصل السابق إلى أن القول بحرية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التى لولا الفكر الإنسانى لما كان فى وسع العالم مطلقًا أن يتضمنها بأى حال ، مادام الإنسان وحده هو مصدرها ومادام عليه وحده أن يحققها فى العالم الخارجى . وإذن فإن مذهب الجبرية (كما لاحظ أصحاب الفلسفة العملية) مذهب يائس مثبط للهمة ، لأنه يلغى من الوجود العام تلك الصورة الإنسانية من صور القوة ، ألا وهى تلك الإمكانية النوعية الخاصة التى ما كان يمكن أن توجد لولا أن هناك حرية إنسانية مبدعة . حقًّا إن الوجود الإنسانى إنما ينبثق من ذلك الوجود الطبيعى (Dasein) الممنوح لنا قبل أى مجهود شخصى ، أعنى من ذلك الوجود التجريبى الذى هو مجرد واقعة تعبر عن « الوجود هنا » (فى وسط الأشياء أو فى غمرة المعطيات الحسية) ولكن وجودنا الإنسانى هو فى جوهره وجود شخصى لا ينفصل عن فعل الحرية الذى به أختار نفسى وأحدد مصيرى . فالوجود بالنسبة إلىَّ إنما يعنى أن أكون حرًّا ، وأن أختار بنفسى مصيرى الخاص ، أى أن أختار نفسى ، وأن أخلق ذاتى بذاتى . وهذا ما يجعل فيلسوفًا مثل يسبرز Jaspers يوحد بين الوجود والاختيار ، فيستبدل بعبارة ديكارت المعروفة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، هذه العبارة الجديدة : « أنا أختار فأنا إذن موجود » : « Eligo ergo sum » . وإذن فإن الوجود هو اختيار الذات ، وهذا الاختيار هو وحده الذى يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعى فلا نعود نكتفى بتقبل تأثيرات التجربة تقبلًا سلبيًا محضًا ، بل نسمو إلى اكتشاف ذواتنا ، مستصلين تلك الحرية التى فيها تنحصر « شرعية » وجودنا . عاملين فى الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لذواتنا .

والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم فى خلقها وتحقيقها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها . فالإنسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية ، عاملا على خلق ذاته . وهذا هو ما يعنيه بعض الوجوديين حينما يقولون إن الإنسان ثمرة لفعله ، بل هو عين هذا الفعل . ولكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفى لكى « يوجد » الإنسان حقا أن يختار ما يريد أن يكونه مرة واحدة وإلى الأبد ، كأنَّ فى وسع الإنسان أن يختار ما يريد أن يكونه بصورة نهائية لا تقبل المراجعة ، بل ينبغى أن نتذكر دائما أن على الإنسان أن يواصل سلسلة « اختياراته » ، دون أن يتحجر فى صورة ثابتة مطلقة . ومعنى هذا أنه لكى « يوجد » المرء حقا ، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده ، وذلك بملاحظة « الموجود الجديد » الذى ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة ، وعندئذ يكون فى وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يريد أن يكونه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس فى استطاعة الإنسان أن يتحجر فى صورة واحدة ثابتة من صور الوجود ، كأن فى وسعه أن يجد فى تلك الصورة مركزاً ثابتاً أو وضعا نهائيا يمكنه أن يستقر عليه ، بل الصحيح أن الوجود الإنسانى فى جوهره مفارقة واستعلاء transecndance ، لأن المرء لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز موقفه الحاضر ، وهكذا دواليك ...

من هذا يتبين لنا أن الوجود الإنسانى هو عبارة عن اختيارنا لماهيتنا ، واختيارنا لماهيتنا إنما يعنى توصلنا إلى اختيار « الشخصية » التى نريد أن نكونها . وهذا هو معنى قولهم « إن الماهية لاحقة للوجود » : لأنه لكى نختار ، فلا بد أولا من أن نكون « موجودين » . والوجوديون حينما يقولون « إن الوجود يسبق الماهية » فإنهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يملك بادىء ذى بدء أية ماهية أو طبيعة ، لأنه يولد غير مكتمل الصورة ، ثم يصير من بعد ما يجعل من نفسه[١] . فالإنسان هو فى عالم التجربة ذلك الموجود الوحيد الذى ينحصر وجوده فى حريته . أما باقى الموجودات فإنها خاضعة

---

(١) Jean - Paul Sartre : « L'Existentia lisme est un Humanisme », Nagel, p 27.

لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها فى نطاق محصور ، وفقاً لقدر سابق أو نظام محتوم . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن هذه البذرة الصغيرة تنطوى على كل إمكانيات الشجرة الكبيرة لأن هذه وليدة تلك ؛ فإذا توافرت شروط معينة يقتضيها الجو وطبيعة التربة (وما إلى ذلك) ، ترعرعت تلك الشجرة ، وحققت كل ما كانت تنطوى عليه تلك البذرة الصغيرة من قوى كامنة . وإذن فإن ما سوف تكون عليه تلك الشجرة (أعنى ماهيتها) سابق على ظهورها فى عالم الوجود . وكل ما سوف يحدث لتلك الشجرة من تطورات هو مما يمكن التنبؤ به وتحديده تحديداً دقيقاً وفقاً لآلية ضرورية محكمة . وأما بالقياس إلى الإنسان ، فإن الأمر على النقيض من ذلك ، لأن فى وسع الإنسان ، حينما يكون بصدد موقف بعينه ، أن يختار واحداً من عدة فروض ، ولا سبيل إلى معرفة ما اختاره بالفعل إلا بعد هذا الاختيار نفسه ، فهو وحده الذى يفصل فى وجوده ويحدد ماهيته بنفسه .

بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأى بقوله إن وجود الإنسان — هو الآخر — يتوقف على عوامل كثيرة لعل أهمها وراثته وبيئته والتربية التى تلقاها ... إلخ فليس الوجود الإنسانى بخارج على النظام الكونى الشامل ، بل نحن خاضعون لتلك الآلية الطبيعية التى تجعل اختيارنا متوقفا تماما على طبيعة الشيء المختار نفسه . وهنا يرد أنصار الوجودية فيقولون إنهم لا ينكرون بحال توقف الإنسان على العالم ، خصوصا وأنهم يشعرون تمام الشعور (مع فيلسوف مثل هسرل Husserl مثلا) بأن « الوجود فى العالم » حقيقة جوهرية هامة بالنسبة إلى الشعور الإنسانى . فالوجوديون مجمعون على أن الوجود الإنسانى ليس وجوداً عاما مطلقا ، بل هو وجود زمانى ؛ تاريخى ، وجود له ظروفه ومواقفه ، وجود متجه نحو العالم الخارجى ، مؤتلف من مجموعة روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأشياء . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن لدى الإنسان من الحرية ما يفصله عن باقى الموجودات ، لأن كل ما عداه هو بالنسبة إليه مجرد « معطيات محضة » ، يستطيع أن يخلع عليها بحريته المعنى الذى يختاره . حقا إن كونى جميلا أو دميما ، شرقيا أو غربياً ، من أسرة فقيرة أو غنية : هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل إلى محوها أو إلغائها ، ولكننى بلا شك حر فى « الموقف » أتخذه بإزاء تلك

الضروب المختلفة من الوجود . ففى استطاعتى (مثلا) أن أكون فخورا بكل تلك الوقائع ؛ أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها ، كما أن فى استطاعتى أن أتقبل موقفى باستسلام ، أو أن أرفضه بإباء ، وأتمرد عليه . وإذن فإنه على الرغم من أننى لا أختار بنفسى هذه « الظروف » أو تلك الوقائع ، فإننى أختار فعلا طريقة استجابتى لها ، محددا موقفى بإزائها . وهذا معناه أننى أحيلها إلى ذاتى ، وآخذها على عاتقى ، وأتحمل بالفعل ما يترتب عليها من مسئوليات .

ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : إنه ليس فى حياتنا عوارض أو ظروف خاصة ، لأن أى حدث جمعى يقع فى حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا مفاجئا قد صدر من الخارج ، ثم تلبس بنا مجرد تلبس ، فلم نلبث أن وجدنا أنفسنا قد أُخِذْنَا به على غرة : « إن الحرب التى جندت لها (على تعبير سارتر) هى حربى أنا ، فهى على صورتى ومثالى ، وهى الحرب التى أستحقها » وهذا ما عبر عنه جيل رومان Jules Romains بقوله : « ليس فى الحرب ضحايا بريئة » . فأنا إذن مسئول عن تلك الحرب ، لأننى مادمت لم أتخلف عنها فكأننى قد أردتها . وتبعا لذلك فإن المسئولية التى ينادى بها سارتر تتجاوز ما استطاع المرء أن يختاره بمحض حريته ، بحيث إنه ليس ثمة شىء يخرج عن سطوة تلك المسئولية ، مادامت تتجاوز نشاطنا الباطنى ورغباتنا الشخصية إلى الأحداث الخارجية نفسها . يقول سارتر بصريح العبارة : « إننى مسئول عن كل شىء ، ومسئوليتى تمتد حتى إلى تلك الحرب التى اشتركت فيها ، كأننى أنا الذى أعلنتها تماماً[١] » . وهنا قد يعترض البعض فيقول : « ولكننى لم أطلب الوجود ، وما أردت أو أولد ، فكيف أكون مسئولا عن مجرد وجودى فى العالم » ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، يستوى فى ذلك أن يخجل المرء من وجوده أو أن يفتخر به أو أن تكون استجابته بمجرد التشاؤم ... إلخ . فالإنسان يختار — بهذا المعنى — وجوده نفسه ، وهذا هو السبب فى أن وجوده لا يبدو له مجرد حدث محض أو واقعة خالصة ، بل يبدو له دائماً حقيقة

---

(١) Jean - Paul Sartre : « L'Etre et le Néant », p 641.

ذات معنى ، يسقط عليها هو نفسه ما له من معنى . وفضلا عن ذلك فإن كل فرد منا يعبر عن « حقيقة مطلقة » تتمتع بتاريخ مطلق ، ولا سبيل إلى تصور وجودها فى لحظة أخرى من لحظات التاريخ(١) .

٣٨ — فإذا ما حاولنا الآن أن ننظر إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان — على ضوء الملاحظات السابقة — وجدنا أولا أن اتجاه الزمن — من حيث أنه حركة يتم فيها الانتقال من المستقبل إلى الماضى — هو الذى يجعل الحرية قادرة على ممارسة فعلها . فالتعارض الكائن بين المستقبل والحاضر ، وتحول هذا المستقبل إلى ماض عبر الحاضر ، هما الشرطان الأساسيان اللذان لولاهما لما استطاعت الحرية أن تحقق نشاطها . وإذا كان المستقبل هو الذى يفتح أمام الحرية أفق الممكنات ، فإن الحاضر هو الذى يسمح لها بأن تتحقق ، والماضى هو الذى يستوعب كل ما حققت من أفعال ، حتى لا يعود شىء يرين عليها أو يستعبدها . وبهذا المعنى يقول « لافل » إن الحرية ليست سوى المسار الكائن بين « الواقع » le réel و « القيمة » la valeur ، لأنها هى التى تضع فيما بين هذين الحدين ما يمكن تسميته بالممكن le possible ، والممكن هو الذى يضع الواقع موضع السؤال لكى يلزمه فى النهاية بأن يتطابق أو يتحد مع القيمة . وعلى ذلك فإن على الحرية أولا أن تحيل الوجود إلى إمكان ؛ لكى تعود فتحيل الإمكان إلى وجود ، وهذه الإحالة المزدوجة تتطلب دائماً وساطة القيمة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية تضطرنا إلى أن نلغى الوجود لحساب الممكن ، لكى نعود فنلغى الممكن لحساب الوجود . والحرية بهذا المعنى هى القوة التى تخلق الممكنات ، قبل أن تكون هى القوة التى تختار فيما بين تلك الممكنات ذلك الممكن الذى تريده . وهى لا تستطيع أن تجعل من أى ممكن موضوعا لتأملها ، إلا لأن فى استطاعتها أيضا أن تجعل منه موضوعا لفعلها باعتباره شيئا قابلا للتحقق(٢) . وصفوة القول إن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان ، لأن الحرية إمكانية لا نهائية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها .

---

(١) cf R Campbell : « **Jean - Paul Sartre ou une Littérature Philosophique** », P. Ardent, Paris 1947, p. 211 (cf J - P. Sartre « **L' Etre et le Néant** » p. 640).

(٢) L - Lavelle : « **Traité des Valeurs** », vol I., pp. 420.

ولكننا حينما نتحدث عن مشكلة « الحرية والزمان » ، فإنما نرمى بصفة خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضى . وهنا نجد أن معظم المذاهب الوجودية تميل إلى القول بأن الإنسان ليس أسير ماضيه إلى الحد الذى نتصوره : لأنه كما أن فى وسع المرء أن يحيى بالذكرى ماضيه ، فيستعيد وجوده ، ويحياه من جديد ، فإن فى وسعه أيضاً أن يتنكر له وينصرف عنه ، فلا يعود ذلك الماضى جزءاً حياً من وجوده ، بل يصبح مجرد قطعة ميتة قد انفصلت عن تاريخ حياته ، كأنما هو مجرد عدم محض أو سلب خالص . حقاً إن المرء لا يستطيع أن يمحو ذلك الماضى ، من حيث هو سلسلة من الوقائع التى حدثت فعلا فى زمان قد انقضى ، ولكن فى وسعه دائما أن يغير من موقفه بإزاء ذلك الماضى . لقد كنت مثلا تلميذاً خائبا ، أو شابا عربيداً مستهتراً ، أو شخصا فاشلا فاسد الخلق ، ولكن فى استطاعتى اليوم أن أتقبل ذلك الماضى أو أن أثور عليه ، كما أن فى استطاعتى أن أحيله إلى وجودى أو أن اقتطعه من تاريخى الحى .

حقا إن الماضى حاضر بوجه ما من الوجوه ، من حيث أن حاضرى إنما يتقرر ابتداء منه ، ولكن لا شك أن الماضى لا يحدد أفعالنا المستقبلة ، كما تحدد الظواهر السابقة ما يلحقها من ظواهر . ولئن كان سارتر يتفق مع هيجل فى أن الكون هو ما كان « wesen ist was gewesen ist » ، بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر فى ماضيه ، إلا أنه يقرر أيضا أن وجود الذات لا يمكن أن يظل محصوراً فى ماضيها ، لأن ذلك الماضى قد انفصل عنها بوجه ما من الوجوه ، فهو « لا وجود » تركله تلك الذات بقدمها حتى تتجه نحو المستقبل(١) . ويمضى سارتر إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضى نفسه تتوقف على المستقبل ، لأن ما هو كائن بالفعل لا يمكن أن يتحدد معناه إلا إذا تخطيناه نحو ما سوف يكون . فالحرية (من حيث هى اختيار يقتضى دائما ضربا من التغير) لا تتحدد إلا بالغاية التى تقصد إليها ، أعنى بالمستقبل الذى سوف نكونه . وإذن فإن الماضى ضرورىّ للاختيار الذى سيتم فى المستقبل ، لأن هذا الماضى نفسه هو ما ينبغى تغييره . والواقع أن تصورى للماضى متأثر بالغاية التى أقصد إليها ،

---

(١) Jean - Paul Satre : « L' Etre et le Néant », p. 577.

بمعنى أن فكرتى عنه مرتبطة كل الارتباط بمشروعى الحاضر . حقا إننى لا أستطيع بمحض أهوائى ورغباتى أن أغير مما حدث ، ولكن ما أريد أن أكونه هو الذى يخلع معناه على الماضى الذى كنته . وأنا وحدى الذى أستطيع أن أفصل — فى كل لحظة من لحظات حياتى — فى « قيمة » ذلك الماضى ، لأننى بحركتى المستمرة نحو المستقبل ، أخلع على ذلك الماضى المعنى الذى اختاره(١) . فالمستقبل وحده هو الذى يعرفنا ما إذا كان ذلك الماضى حياً أو ميتا . وقوة الماضى الوحيدة إنما تأتيه من المستقبل ، لأن غاياتى هى التى تعين موقفى من الماضى . وإذا كان المثل يقول : « إن أحداً لا يمكن أن يعد سعيداً طالما كان على قيد الحياة » ، فذلك لأن حريتنا هى وحدها التى تفصل فى ماضينا ، مانحة إياه المعنى الذى تريده ، وفقا لخططها القادمة ومشروعاتها المقبلة وغاياتها البعيدة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقول : « إذا أردت أن يكون لك هذا الماضى المعين ، فاعمل بهذا الشكل أو ذاك » . ذلك لأن الماضى لا يندمج فى وجود الذات إلا على قدر ما يعمل اختيارها للمستقبل على تحديد قيمة أفعالها السابقة ، وتقبل تأثيرات الماضى جملة فى مسوغات أفعالها المستقبلة . وتبعاً لذلك فإن فى وسع المرء أن يتنكر لماضيه ، فينظر إليه على أنه جزء قد انفصل عن وجوده ، أو يشفق على نفسه من هول ما قد كان ، أو يرفض فى الوقت نفسه أن ينفذ إلى ذلك الماضى أو أن يدعه ينفذ إليه ، ولكن يجب أن نلاحظ أن الماضى فى هذه الحالة لا يكف عن الوجود ، وإنما يظل موجوداً باعتباره تلك الذات التى لم تعد تُعَبِّر عن صميم وجودى ، أو تلك « الأنا » التى لم يعد وجودى سوى معارضة مستمرة لها . وقد يحدث (على العكس من ذلك) أن يتنكر المرء للزمان ، وأن يعمل على الاتحاد بماضيه ، مختاراً ذلك الماضى وجوداً حاضراً له ، وعندئذ نرى وجوده ينحصر فى الوفاء للماضى والإخلاص له ، وتصبح حياته مجرد انسحاب إلى الماضى وتراجع نحو ما قد كان . ومهما يكن من شىء ، فإن من المؤكد (كما لاحظ جبرييل مارسل) أن الماضى الذى أتنكر له وأثور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساوياً لذلك الماضى الذى أتحد به وأندمج فيه(٢) .

ويذهب « لافل » إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن كل فعل من أفعال حريتنا

---

(١) Jean - Paul Sartre : « **L'Etre et le Néant** » pp. 577 - 685.

(٢) Cabriel Marcel : « **Du Refus à l'Invocation** » p. 65.

يعبر إلى حد ما عن « إعادة نظر » فى حياتنا بأكملها . وهكذا نرى أحياناً أن الشىء الوحيد الذى يبدو لنا ذا قيمة ، إنما هو ما نتخذه من تصميمات جديدة . وهنا يظهر لنا بوضوح معنى « الانقلاب » أو « التحول » conversion ، من حيث هو أعظم مظهر من مظاهر الحرية الإنسانية ، لأنه يعبر عن فعل تلك الذات التى كانت تشعر بأنها مستعبدة ، ثم استطاعت أن تتحرر . وربما كان تصميم نتخذه منطوياً على مثل هذا الشعور ، لأن كل تصميم يحمل معنى التغير ، فهو يعبر عن انفصال الذات عن نظام كانت ترزح تحته وتئن تحت إساره . والتحول أو الانقلاب هو فى الحقيقة عود إلى الذات ، ولكنه (على حد تعبير لافل) عود فيه تجد الذات نفسها بإزاء ذلك « الموجود » الحاضر باستمرار ، أعنى ذلك الموجود الأسمى الذى لا يكف عن أن يمدها بالقوة والنور[١] .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه النظرية الوجودية إلى الماضى ، بدعوى أن الماضى لا يموت أبداً أو أنه على حد قول مونتينى لا يقبل أن يمضى[٢] ، ولكن سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليس ثمة ماض « فى ذاته » ، بل إنما يقوم الماضى بالمعنى الذى أخلعه عليه . ويضرب سارتر لذلك مثلا فيقول . إن تراث سنة ١٨٨٩ ليس هو الذى يزين على تاريخ الأمة الفرنسية ، بل ما يرين عليها بالفعل هو طريقها فى تصور ذلك التراث وحمله بشكل معين . حقا إن البعض قد يتوهم أن ماضيه « عقبة » فى سبيل تقدمه . ولكن مثل هذا الوهم ينطوى على خطأ بالغ لأنه ليس ثمة « عقبة » فى ذاتها . فما يبدو الماضى « عائقا » إلا لتلك النفس التى تختار ذلك بمطلق حريتها ، خالعة على ذلك الماضى معنى العائق أو « العقبة » وحينما يعمد الإنسان إلى مطابقة ماضيه تمام المطابقة ، فإنه عندئذ يحاول أن يحيل إلى موجود « قابع فى ذاته (en - soi) . ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل ، لأن الوجود الإنسانى حركة مستمرة لا ينقطع فيها الانسحاب من الماضى ، والاتجاه نحو المستقبل ، وهذا هو معنى تلك « المفارقة » التى يجعل منها سارتر صميم الوجود الإنسانى .

---

(١) Louis Lavelle « Les Puissances du Moi » p. 161.

(٢) « الحرية والماضى » بقلم الدكتور نجيب بلدى ، فى « مجلة علم النفس » مجلد ٤ ، عدد ٣ فبراير ١٩٤٩ ص ٤٠٥ .

٣٩ — ولكن ماذا يعنى سارتر حينما يقول إن الإنسان حر أو إن الحرية هى صميم الوجود الإنسانى نفسه ؟ الواقع أن للحرية معنى واسعا عند سارتر بحيث أنها لتستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى . فالاختيار عند زعيم الوجودية الفرنسية مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (choisir c'est vivre) . والوسيلة الوحيدة التى يمكننى بها أن أحقق ذلك الاختيار إنما تنحصر فى أن أتخذ لنفسى هذا الموقف المعين بدلا من ذاك . فإذا ما عرفنا أن ليس للشعور عند سارتر أى مضمون ، أمكننا أن نفهم كيف أن وجوده الحقيقى لن ينحصر إلا فى تلك الحركة المستمرة نحو شىء آخر . ففى هذه الحركة وحدها ، بل فى ذلك الموقف بعينه يتحدد الشعور الإنسانى ليجعل من نفسه هذا الشيء أو ذاك ، ويتخذ له ماهية خاصة . حقا إن ذاتنا تتوقف على العالم الذى نعيش فيه والذى بدونه لن نكون شيئا ، ولكن الصورة التى يبدو لنا عليها ذلك العالم تتوقف أولا وأخيرا علينا نحن . فنحن الذين نخلع على العالم ما له من معنى ، لأن العالم فى حد ذاته لا ينطوى على أى معنى . وهذا هو ما يعنيه الوجوديون حينما يقولون إننا نحن الذين نخلق العالم ، وبخلقنا للعالم نخلق ذواتنا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الشعور الإنسانى لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سيبدو له ، فهو يخلق ذاته بخلقه لعالمه الخاص[١] :

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعنى بذلك أن الإنسان قد قُذف به إلى هذا العالم ، دون أن يكون فى وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذى يجد نفسه فيه . فالإنسان قد ترك لنفسه ، ووجوده قد أودع بين يديه ، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه فى الحياة وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات ، فى كل لحظة من لحظات وجودنا . وليس ثمة رجاء فى أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التى قد فرضت عليه فرضا ، لأن الإنسان ليس حرا فى أن يتخلى عن حريته . وعلى ذلك فإن قولى « أنا موجود » مرادف تماما لقولى « أنا حر » لأن الحرية هى الشعور بالوجود نفسه . حقا إن الإنسان قد يخدع نفسه فيوهم ذاته بأنه

---

(١) cf. P. Foulquié : « L' Existentialisme », P. U. F. 1949, pp. 50 - 51

أسير للضرورة ، وعندئذ نراه يعمد إلى التخلى عن أسلوبه فى الحياة ، لكى يحيا حياة الأشياء ، ولكن الإنسان نفسه فى هذه الحالة هو الذى يتخذ لنفسه هذا المسلك ، فحريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذى تخيرته لذاته والذى ارتضت لنفسها أن تعيش وفقا له . وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار ، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار ، لأن عدم الاختيار هو فى حد ذاته نوع من الاختيار . وليس فى وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتى عوضا عنى ، بل أنا مسئول عن نفسى ، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلى عن حريتى ، لأن تلك الحرية هى وحدها التى تعبر عن وجودى باعتبارى كائنا غريبا قد عزل فى عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماما أو أن يندمج فيه اندماجا كليا .

ولكن لماذا يتوهم الناس فى كثير من الأحيان أنهم مجبرون ، أو أن حريتهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟ هنا يقول سارتر : إن الحرية كثيرا ما تؤرق أصحابها ، فنراهم يهرعون إلى فكرة « الجبرية » ، علهم يجدون فيها قوقعة آمنة يلتجئون إليها حتى ينجوا من هول ذلك القلق « angoisse » الذى لا يكاد ينفصل عن الشعور بالحرية . ولكن ماذا يعنى سارتر بالقلق هنا ؟ لقد أخذ سارتر هذه الفكرة عن كيركجارد الذى كان يعنى بالقلق دوار الحرية ، باعتبار أن القلق وثيق الصلة بالإمكان والزمان والعدم ، بل باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن إغراء الخطيئة(١) . ولكن سارتر خلص هذه الفكرة من كل طابع دينى فجعل من القلق شعوراً عاما مبعثه ضرورة الاختيار نفسها ؛ ذلك لأن على الإنسان أن يختار ، دون أن يكون لديه أى مبدأ للاختيار ، بل دون أن يكون لديه أى معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق مما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار ، فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين ، وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذى يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قُذِف به إلى هذا العالم بدون إرادة ، وأنه قد حكم عليه بأنه يختار دون أن يكون فى وسعه أن يتنبأ بنتائج أفعاله ، بل دون أن يستطيع تبريرها . فالقلق شعور أليم ، وإن كان فى الوقت نفسه شعوراً لا يخلو من نبل ، وهو الأصل فى شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسئولية مطلقة أمام ذواتنا

---

(١) cf. J. Wahl : « Etudes Kierkegaardinnes », Vrin 1949, 2e éd, pp. 219 - 230.

وأمام الآخرين . وإن سارتر ليربط فكرة المسئولية بفكرة القلق فيقول : إن حريتنا هي مصدر ذلك القلق النفسي الذى يستولى علينا عند الفعل ، فنحن نصنع مثال الإنسان حينما نصنع ذواتنا ، لأننا بفعلنا نخلق المثل ونبدع القيم ، لا لأنفسنا فقط ، بل للجميع أيضاً . حقا إن الإنسان فى نظر سارتر يحيا فى عزلة شاقة ، لأنه لا يجد فى نفسه ولا فى العالم الخارجى ، أية قوة يمكن أن يستند إليها فى فعله أو أية دعامة قوية يمكن أن يرتكن إليها ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن الإنسان لا يُلزم نفسه فقط حينما يعمل ، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ، ويشعر فى الوقت نفسه بأن مسئوليته كلية شاملة . ولهذا يقول سارتر : إن الإنسانية تحدق بعينها إلى كل ما يعمله الإنسان ، لكى تتخذ منه نظاما تسير بمقتضاه وتعمل على هديه ، فعلى كل إنسان أن يسائل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذى يجدر بالإنسانية أن تعمل على هدى أفعاله ؟ وأما إذا حاول المرء أن يتناسى تلك الحقيقة ، فقد أراد أن يكفى نفسه مئونة الشعور بالقلق أو التوتر النفسى . ولكن هذا القلق ضرورة من ضرورات الفعل ، فهو لا يقود إلى السكون والدعة بل هو ضرب من الضيق النفسى الذى تعانيه كل النفوس التى استشعرت المسئولية . ويضرب سارتر لذلك مثلا فيقول : إن القائد الحربى الذى يأخذ على عاتقه القيام بحملة يدفع فيها بعدد معين من الجنود إلى الهلاك ، يشعر بلا شك أنه هو المسئول عن تلك الحركة ، لأنه قد اختار بنفسه القيام بها ، وصمم بمفرده على تحقيقها . حقا إن ثمة أوامر عليا عليه أن يطيعها ، ولكن تلك الأوامر فى معظم الأحوال هى من السعة بحيث يلزم تأويلها ، وهذا التأويل كثيرا ما يقع على عاتقه هو ، بحيث إن مسئولية هلاك عشرة رجال أو عشرين رجلا لا بد أن تقع فى النهاية على عاتقه هو ، وهكذا نرى أنه عندما يتخذ مثل هذا القائد تصميما خطيرا قد يترتب عليه إزهاق عدة أرواح ، فإنه لا بد أن يشعر بقلق نفسى ، ومَن مِن القادة لم يعرف فى حياته الحربية مثل هذا القلق ؟ ولكن هذا القلق لم يكن يوما من الأيام حائلا بينهم وبين الفعل بل ربما كان هو نفسه شرطا من شروط فعلهم : لأن القادة الذين يدرسون مجموعة من الممكنات (أو الاحتمالات) ، حينما يختارون واحدا من بينها ، فإنهم يعلمون تمام العلم أنه ليس لذلك الاحتمال من قيمة سوى تلك التى يخلعها عليه اختيارهم . وعلى كل حال ، فإن القلق الذى تصفه الوجودية لا ينفصل عن الشعور بالمسئولية المباشرة التى تقع على عاتقنا نحو الآخرين ،

فالقلق ليس حائلا دون الفعل ، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الفعل نفسه[١] .

بيد أن الملاحظة أنه حينما يثور فى أنفسنا ذلك الشعور بالقلق ، فإننا قد نعمل على إخماده بأن نحاول تصور أنفسنا « من الخارج » ، وكأننا بصدد الغير ، أو كأننا بإزاء شىء من الأشياء . وهكذا نعمد إلى دراسة ذواتنا ، لكى نوهم أنفسنا بأننا أسيرو الوراثة أو البيئة أو العادات السابقة ، وكأن هذه كلها أمور قد فُرِضَتْ على إرادتنا فرضاً دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نثور عليها أو نتنكر لها ، وتبعاً لذلك فإننا نحاول أن نقضى على شعورنا بالحرية ، حتى ننعم بطمأنينة سلبية هى طمأنينة الشىء الثابت القار فى ذاته (l'en - soi) ـــ ولكن هل فى استطاعتنا حقاً أن نقضى على مثل هذا الشعور بالقلق النفسى ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفى ، لأن وجودنا نفسه هو عين ذلك القلق[٢] ، فليس من السهولة بمكان أن نقضى على شعورنا بالحرية ، لأن الوجود الإنسانى لا يمكن أن يصبح مجرد وجود موضوعى (وجود أشياء قارة فى ذاتها) فيه يتم تطابق تام بيننا وبين ذواتنا ، بحيث لا يعود ثمة موضع لأية مفارقة أو « تعال » transcendance فى وجودنا . حقاً إن ثمة ضرباً من « خداع النفس » فيه يحاول المرء أن يقضى على شعوره بالقلق ، لكى يحيل وجوده إلى كينونة ثابتة ، ولكن مثل هذه المحاولة تنطوى دائماً على ضرب من الاستحالة أو التناقض لأن « الوجود لذاته » le pour - soi لا يمكن أن يستحيل تماماً إلى « موجود فى ذاته » en - soi .

إن الشعور بالحرية كثيراً ما يرين على الإنسان فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حرًّا ، ومن ثم نراه يتمنى لو استطاع أن يصبح مجرد خليقة مجانسة لتلك الطبيعة التى يدركها من حوله . وهذا هو الأصل فى تلك المذاهب الفلسفية التى تحاول أن تدرج الوجود الإنسانى فى نطاق الوجود العام (وجود الأشياء) كأن الإنسان مجرد موضوع

---

(١) Jean - Paul Sartre : « L' Existentialisme est un Humanisme », Nagel., 1946, pp. 31 - 33.

(٢) « Nous sommes angoisse » ـــ هكذا يقول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » ص ٨١ ، فالقلق عند سارتر هو الأصل فى شعورنا ، مادامت الحرية مرادفة للوجود .

لا يفهم وجوده إلا على ضوء ماهيته . وإذا كان لدى الإنسان حنين مستمر إلى الوجود الموضوعى ــ وجود الأشياء ــ فذلك لأنه يرى أن تلك الأشياء كائنة بالفعل ، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح باستمرار بين الوجود والعدم . فالأشياء هى ما هى فى حين أن الإنسان لا يمكن قط أن يكون ما هو ، لأنه لا يكف مطلقا عن أن يختار لنفسه ما يريد أن يكون . وإذن فإن الإنسان لا يمكن أن يتحقق تماما ، اللهم إلا فى لحظة الموت ، ولكنه عندئذ لن يكون شيئا على وجه التحديد ، ولهذا فإن فى وسعنا أن نقول إن نوع الوجود الذى يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة Etre بل هو الوجود بمعنى الصيرورة « devenir » ، ولكنها صيرورة هى منها بمثابة الخالق . وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة فى الوجود أو تصدع فى حائط الوجود العام ، لأنه هو الذى يسبب انعدام التجانس فى نسيج الكون ، فلو تصورنا الوجود فى جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التى تنخر جوف تلك الثمرة . ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان دودة لا تملك إلا أن تكون دودة ، بل لا تستطيع فى واقع الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة[١] .

فالإنسان هو الموجود الذى بفعله ينفذ العدم إلى الوجود ، وهو ليس حراً إلا لأن وجوده وجود ناقص يتخلله العدم من كل جانب[٢] . فليست الحرية سوى ذات « العدم » الذى يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته ، وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله إن ما سماه ديكارت (ومن قبله الرواقيون) بالحرية ليس سوى تلك الإمكانية التى بمقتضاها يملك الوجود الإنسانى أن يفرز عَدَماً يعزله عن باقى الموجودات[٣] . وإذن فإن ما يفزعنا ــ فى نظر سارتر ــ ليس هو صمت المكان اللانهائى ، بل هو خواء تلك الحرية التى تشيع فى أنفسنا حصارا مفزعاً أو دواراً نفسياً عنيفاً ، كأنما نحن بصدد هوة سحيقة أو صحراء شاسعة أو ليل أليل لا بارقة من أمل فيه . وما يخيفنا فى الحرية

---

(١) cf R. Camphell : « L'Existentialisme en France depuis la Libération », article dans « **L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis** », P. U. F. 1950 vol II. p 152.

(٢) Jaen - Paul Sartre : « **L'Etre et le Néant** », p. 516

(٣) . Ibid, p. 61

إنَّما ذلك الشعور بالقلق ، ولذا فإننا نحاول التهرب من حيرتنا ، ونعمد إلى العمل وفقاً لماهيتنا ، كأن لدينا — كالأشياء سواء بسواء — ماهية سابقة على وجودنا . وهكذا نجد تلك اللامسئولية التى تتمتع بها الأشياء ، فننزع إلى ذلك الوجود الثابت الأزلى ، وجود الأشياء الغارقة فى سكون الطمأنينة واليقين ، ونعمل على توكيد دعائم تلك الحالة السلبية بإطاعة قوانين صارمة (محددة تحديدا سابقا) أو بالاستناد إلى أحكام أناس آخرين نتخذ منهم لنا قادة ومعلمين ، أو بابتداع التزامات موهومة نحو الطبيعة أو نحو الله نحاول أن نعمل بمقتضاها .. إلخ ، وهذه كلها — فى نظر سارتر — ليست سوى أساليب متنوعة لخداع النفس ، فهى فى صميمها مجرد محاولة يقصد بها القضاء على الحرية . وعلى العكس من ذلك نلاحظ أن الإنسان الحر حقاً إنما هو ذلك الذى يجد فى نفسه (وفى نفسه فقط) دوافع تصميماته ومسوغات أفعاله ، ولذا فإنه يظل قائماً بمفرده ، عاملا دائماً على خلق قِيَمِه وإبداع معاييره ، وهذا ما يعنيه سارتر حينما يقول : « إن حريتى هى الدعامة الوحيدة للقيم ، فليس ثمة شيء يمكن أن يلزمنى بأن أتخذ هذه القيمة أو تلك ... »[١] ، ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن الحرية هى التى تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق ، وبدون أدنى باعث عقلى ، فتضع بذلك أسس سائر المعايير والأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أدنى معنى ، كما أنه قبل هذا الاختيار ، لا يمكن أن يكون للقيم أى معنى فى ذاتها . وهكذا يربط سارتر بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول L'absurde ، فيقرر أن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير . والواقع أن الاختيار الذى يتحدث عنه سارتر اختيار مطلق غير مشروط ، فهو اختيار يتم بدون أساس أو دعامة يستند إليها ، بل هو اختيار يملى على نفسه بواعثه . وتبعاً لذلك فإنه بالضرورة اختيار لا معقول . ولكن هذا الاختيار لا معقول ، لا بمعنى أنه يخلو من كل مبرر عقلى ، بل بمعنى أنه هو الذى يخلق سائر الأسس وكافة المبررات ، فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير ، وفكرة المحال نفسها

---

(١) Ibid, p. 76 .

تصبح ذات معنى بمقتضاه هو[1] .

٤٠ — يتبين لنا مما تقدم أن نظرية سارتر فى الحرية لا تخلو من نزعة لا عقلية ؛ ولكن زعيم الوجودية الفرنسية يأبى إلا أن يعد نفسه تلميذا لديكارت الذى هو فى نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية ، وإن سارتر ليذكرنا بعبارة ديكارت المشهورة ، وهى تلك التى يقول فيها : « إن حريتنا تُعْرَف بغير دليل ؛ لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التى توجد لدينا عنها » . ولكن بينما يقول ديكارت إن العقل الإنسانى ذو ماهية إلٰهية ، وإن الرياضيات ليست حقيقية إلا لأن الله قد أرادها كذلك ، بمعنى أن المعيار الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلٰهية نفسها ، نرى سارتر يقرر أن الإنسان نفسه هو الذى يفصل فى الحقيقة وأن الحرية الإنسانية هى معيار الحق والخير والجمال — فما ينسبه ديكارت إلى الله حينما يجعل منه خالق الحقائق الأزلية ومبدع الخير وواضع القيم هو فى الحقيقة من أخص خصائص الإنسان . فديكارت محق حينما يوحد بين الحرية والخلق (أو الإبداع) ، ولكنه يخطئ إذ ينسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الإنسان ، ذلك لأن تلك الحرية التى يخلعها ديكارت على الله ليست فى الحقيقة سوى تلك الحرية التى يدركها الإنسان فى نفسه ويختبرها فى ذاته . ففكرته عنها وليد تجربته الخاصة وديكارت نفسه حينما يصف تلك الحرية إنما يستند إلى ما لديه من وجدان أولى عن حريته هو . ولكن سارتر لا يلوم ديكارت لأنه نسب إلى الله ما هو فى الحقيقة من مميزات الإنسان ، وإنما هو يسجل لديكارت أنه كان أول من استطاع أن يتعمق معنى الحرية فى عصر كان للسلطة الدينية فيه شأن كبير ، فسبق بذلك هيدجر فى جعله من الحرية الأساس الأوحد للوجود . وعلى كل حال ، فإن سارتر يقرر فى صراحة ووضوح أن أسس المبادئ العقلية إنما ينبغى البحث عنها فى مجال الحرية الإنسانية ، لا الحرية

---

(١) **Ibid**, pp. 558 - 559 .

لنقد هذه الفكرة ، ارجع إلى بحثنا التالى :

Zakaria Ibrahim Boctor : « **Sketch of a Philosophy of Joy** » : in « **The Review of Religion** », November 1954, Volume XIX, (Columbia University Press). pp, 5 - 12.

الإلٰهية[٢] . ومعنى هذا أنه ليس ثمة نظام سابق من الحقائق والقيم ينبغي على الحرية الإنسانية أن تعمل على مطابقته أو الخضوع له ، كأنما هي بصدد حقائق أزلية أو مبادئ ضرورية لا بد لها من أن تعمل بمقتضاها ، بل نحن الذين نخلق القيم ، وكل منا يضع بمحض حريته أسس الحق والخير والجمال . وإذا كان القلق كثيراً ما يأخذ بمجامع نفوسنا ، فذلك لأننا نشعر بفداحة تلك المسئولية التي تقع على عاتقنا ، حينما ندرك أننا نخلق لذواتنا (وللآخرين أيضا) معايير القيم الإنسانية[٢] .

والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولا وبالذات في اختيارنا لغاياتنا ؛ لأن اختيار هذه الغايات هو الذي يصبغ بطابعه كل وجودنا ، ولكن لا يجب أن نتوهم أن غاياتنا محددة منذ وصولنا إلى هذا العالم ، بل نحن لا نكف عن اختيار غاياتنا طالما كنا على قيد الحياة ، وكثيرا ما يكون الاختيار الواحد مناسبة للعدول عن اختيار سابق أو لتكوين اختيار جديد . ولكن اختيار غاياتنا حر حرية مطلقة ، مادام هذا الاختيار يتم (كما سبق لنا القول) على غير ما أساس ومن دون أي سند . فليس هناك أسباب تبرر الحرية ، بل الحرية هي التي تبرر كل سبب[٣] ، وتبعاً لذلك فإن حريتنا مطلقة ، لأنه ليس ثمة شيء يحدها (اللهم إلا أن تحد هي من نفسها) . حقا إن الإنسان قد ينظر إلى دوافع أعماله ومبررات أفعاله باعتبارها ملزمة ، كأنما هي علل تستتبعها نتائج معلومة ، ولكن مثل هذه النظرة إلى البواعث تجعل منها « معطيات » ثابتة كأنما هي قوى خارجية لا تقبل تغييراً ولا تبديلًا ، في حين أن الفعل هو الذي يعين غايته ودوافعه ، فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التي تندفع نحو تحقيق إمكانياتنا في حركة واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معاً . وأما ما نسميه بالروية أو التدبر الإرادي ، فهو في نظر سارتر مجرد خداع للنفس ؛ لأنه كيف يتسنّى للإنسان

---

(١) Jean - Paul Sartre : « **Situations I.** » (Introduction à la Lecture de Descartes), p. 334.

(٢) cf. Jean - Paul Sartre : dans « **Action** ». 27 décembre, 1944 (& « **L'Existentialisme est un Humanisme** » p. 26).

(٣) « **L'Etre et le Néant** », p. 567 .

أن يحكم على البواعث والدوافع حكما صحيحا ، فى حين أنه هو الذى يخلع عليها ما لها من قيمة ، قبل كل تدبر عقلى ، بفعل ذلك الاختيار الأصلى الذى بمقتضاه يخلق ذاته ويحدد وجوده ؟ فليس للبواعث أو الدوافع من قيمة إلا ما يخلعه عليها مقصدى الأول (أو مشروعى الأصلى) ، لأننى أنا الذى أخلق غايتى فأخلق بذلك بواعثى ودوافعى . وهكذا نرى أننا حينما نتدبر ونتروى ؛ فإننا نكون فى الحقيقة فريسة لذلك الوهم الإنسانى الذى ينسينا أحيانا أن اختيارنا قد تم منذ البداية ، بمقتضى اختيارنا الأصلى لذواتنا . ومعنى هذا أنه حينما تتدخل الإرادة ، فإن التصميم (décision) يكون قد اتخذ من قبل ، بحيث أن قيمة الإرادة لا تعدو مجرد الكشف عنه أو إظهاره بشكل واضح .

حقا إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الإرادة على أنها المظهر الوحيد الذى تتجلى فيه حريتنا ، ولكن الحرية فى الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها ، بل إن فى استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرة » من حيث إنها تعبر عن بعض حالات ذاتية بمقضاها نحاول أن نبلغ غايات معينة سبق تحديدها وفقاً لحريتنا الوجودية الأصلية . فحريتنا مرادفة لوجودنا ، وهى الأصل فى تلك الغايات التى نسعى لبلوغها ، سواء أكان ذلك عن طريق الإرادة أم عن طريق أى جهد عاطفى أو أى هوى انفعالى . وبهذا المعنى يقول سارتر إن الحرية ليست شيئا آخر سوى « وجود » إرادتنا وأهوائنا[١] . فليس ثمة ظاهرة نفسية تميز دون غيرها تلك الحرية ، بل إن كل ضروب وجودى تعبر عن حريتى بشكل واحد . وهكذا يقول سارتر : « إن خوفى حر ، لأنه يعبر عن حريتى ، ووجودى يتمثل بأكمله فى هذا الخوف من حيث إننى اخترت لنفسى أن أكون متخوفاً فى هذا الظرف أو ذاك » فلا يجب إذن أن نحذو حذو ديكارت حينما جعل من الإرادة ظاهرة ممتازة أو فريدة فى نوعها بالنسبة إلى الحرية ، بل ينبغى أن نقرر أن كل الظواهر النفسية يمكن أن توصف بأنها « حرة » : ويذهب ميرلوبونتى Merleau - ponty إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه من الواجب ألا نبحث عن الحرية فى الفعل الإرادى ، لأن الفعل الإرادى هو فى الحقيقة فعل قاصر un acte manqué .

(١) Jean - Paul Sarte : "L'Etre et le Néant", p, 520.

فنحن لا نلتجئ إلى الفعل الإرادى إلا لكى نعارض تصميمنا الحقيقى ، كأنما نحن نقصد من وراء ذلك إلى أن نثبت لأنفسنا ضعفنا وقصورنا(١) . ولكن وجودى الحقيقى إنما ينحصر فى ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التى اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتى النفسية بما فيها إرادتى وأفكارى وأهوائى وعواطفى . فأنا مسئول عن كل تلك الحالات لأننى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى . وهكذا نرى أن سارتر يعمم معنى الحرية إلى الحد الذى يجعل منها ظاهرة عامة مصاحبة لكل حياتنا السيكلوجية . فالحرية الوجودية تخرج عن نطاق الأفعال الإرادية التى تصدر عن بواعث عقلية معينة ، حتى أنها لتقترب فى النهاية من ضرورة باطنة تجعل علة أفعالنا كامنة فينا ، بدليل أن سارتر نفسه يقول إننا نعمل على نحو ما نوجد ، بمعنى أن فعلنا ينبثق من وجودنا ويساهم فى خلقنا .(٢) ومعنى هذا بعبارة أخرى أن اختيارنا الأصلى لأسلوبنا فى الحياة هو الذى يحدد تصميماتنا ويعين أفعالنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا ، وهذا الاختيار لا يكاد ينفصل عن شعورنا بذواتنا ، فالإنسان حر من حيث هو شعور ، وليس ثمة شيء خارجى يمكن أن يعين اتجاه ذلك الشعور(٣) .

من هذا نرى أن الحرية التى يتحدث عنها سارتر لا تعنى مطلقاً أن يحصل المرء على كل ما يريد ، بل هى تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته ، وأنه هو الأصل فى وجوده . فالحرية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته ، ولهذا فإنها تتمثل فى الحياة النفسية بأكملها ، فتظهر فى الرغبات والأهواء ، كما تظهر فى الإرادة والأفعال الإرادية . ولما كان التصرف الحر ليس عبارة عن فعل معقول صادر عن بواعث ومسوغات ، فإن الحرية التى ينادى بها سارتر لا بد أن تكون هى التى تفرض تلك البواعث بدون سبب (ومن غير علم أحيانا) . وهكذا يصبح الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن روية وتعقل ، إذ بتعاليه على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلا « لا معقولا » . وعندئذ قد يحق لنا أن نقول إن الحرية السارترية وثيقة الصلة بنشاطنا الغرزى

---

(١) M. Merleau - Ponty : "**Phénoménologie de la Perception**", p. 498.

(٢) Jean Paul. Sartre : "**L'Etre et le Néant**" p. 529.

(٣) **Ibid., p. 530**

(لا العقلى) ، فهى مجرد تعبير عن تلقائية الكائن الحى . ولعل نظرية زعيم الوجودية الفرنسية فى الحرية أن تكون فى النهاية مجرد تعبير لا دينى عن فكرة « الخطيئة » على نحو ما نجدها عند كيركجارد .

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان اختيار الإنسان حرا بصورة مطلقة لا يقيدها شىء ، فلماذا يوجد القلق ؟ إن سارتر ليذهب إلى أنه ليس ثمة معايير حسنة أو سيئة فى ذاتها ، مادام الإنسان هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فلماذا نخشى الاختيار السيىء ؟ وماذا عسى أن تكون مسوغات القلق فى هذه الحالة ؟ بل لماذا نفترض أن اختيارى سوف يهم الآخرين ، مادام على كل منا أن يختار لنفسه قيمه الخاصة ، وأخلاقه الخاصة وحقيقته الخاصة ؟ بل حتى لو نظرنا إلى الإنسان الواحد ، فسنرى أنه لا محيص من القول بأن اختياره الحاضر لا قيمة له إلا فى اللحظة الحاضرة ، مادام فى وسعه من بعد أن يعدل منه ، بدليل أن سارتر نفسه يقرر فى صراحة ووضوح أننا ملزمون بأن نختار ذواتنا باستمرار[١] .

٤١ — ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار ، فهل يكون فى وسع الإنسان أن يختار ألا يكون حراً ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفى : لأنه يرى أنه قد قضى على الإنسان بأن يكون حراً . « لقد حكم علىَّ دائما أن أوجد فيما وراء ماهيتى ، بل فيما وراء دوافع فعلى وبواعثه : فأنا موجود قد قُضىَ عليه بالحرية . ومعنى هذا أنه ليس فى الإمكان أن نجد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته ، أو بعبارة أخرى : نحن لسنا أحراراً فى أن نتخلى عن حريتنا »[٢] ولكن أليس فى القول بأنه قد قضى علينا بالحرية ما يشعر بأن الحرية شر لا بد منه ؟ الواقع أن كل قضاء يفرض على الإنسان فرضاً لا بد أن يكون منطوياً على ضرب مِن العقاب بمقتضاه يفقد الإنسان شيئاً (كالشرف أو المال أو السمعة ... إلخ) . فالقول بأن الحرية حكم قد صدر على الإنسان يجعل من الحرية نقمة أكيدة أو شراً لا مفر منه ، ولا شك أن مثل هذه النظرة

---

(١) Ibid., p. 560

(٢) Jaen - Paul Sartre : "L'Etre et le Néant",. p. 515.

تتفق مع مذهب سارتر فى الحرية ، لأن الحرية عنده (مثلها كمثل الشعور نفسه) مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنسانى(١) فالحرية التى ينسبها سارتر إلى الإنسان ليست مظهراً من مظاهر خصب الوجود الإنسانى أو امتلائه ، بل هى تعبر عما فى ذلك الوجود المتناهى من نقص وضعف وخواء . ولعل هذا هو السبب فى أن سارتر يربط ربطاً وثيقاً بين الحرية والعدم ، باعتبار أن الحرية هى ذلك « اللاجود » الذى يفصل الإنسان دائما عن ماهيته . وهكذا تصبح الحرية مجرد قَدَر يرين على الإنسان ، أو مجرد عبودية يرزح المرءتحت إسارها ، بدلا من أن تكون كسباً حقيقياً ومظهراً قوياً من مظاهر عظمة الوجود الإنسانى(١) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا لم يكن فى استطاعة المرء أن يتخلص من حريته ، فذلك لأن مصيره يقضى بذلك ، كأن الإنسان مجرد عبد لحريته . ولكن كيف يمكن أن تكون الحرية نفسها وليدة ضرورة لا محيص عنها ، ولا سبيل إلى الخلاص من أسرها ؟ . ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج قد لا يكون من السهل أن نجد له حلا ؟ .

هنا يقول بعض النقاد إن نظرية سارتر فى الحرية المطلقة ، إذا صيغت على شكل قضية منطقية ، لا بد أن تفضى إلى تناقض . فنحن هنا بإزاء تناقض شبيه بما تنطوى عليه قضية الكذاب الذى يقرر أنه كاذب . والواقع أن فى استطاعتنا أن نتساءل : هل يكون أعلى ضرب من ضروب الحرية هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا فى كل شيء ، اللهم إلا فى أن يتخلى عن حريته ، أم هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا فى كل شيء حتى فى أن يتخلى عن حريته ؟ الظاهر (على الرغم مما ذهب إليه سارتر) أنه ليس ثمة سبب منطقى يبرر اختيار واحد من هذين الفرضين دون الآخر ، فإن كلا منهما لا يتعارض مع تعريف سارتر للحرية بأنها ليست محدودة بشيء (اللهم إلا بذاتها فقط) ولكننا سنرى فى كلتا الحالتين أن هذه الحرية المطلقة لا تلبث أن تفرز هى نفسها ذلك السم القتال الذى سرعان ما يقضى عليها . وهكذا نجد أن هذه الحرية

---

(١) cf. Gabriel Marcel : "L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean - Paul Sartre"; article dans; « **Les Crands Appels de l' Homme Contemporain** », Temps Présent, 1946; p. 155,

(٢) G. Marcel. « **Homo Viator** », Aubier, 1944., pp, 243 - 244.

الخالصة التى تحد نفسها بنفسها سرعان ما تجد نفسها فى أعماق الهاوية كما لو أن علة غريبة هى التى تسببت فى الحد منها والقضاء عليها . ولنبدأ بالفرض الذى ذهب إليه سارتر فنقول : إننا هنا بإزاء حد فعال مستمر ، مادام سارتر نفسه يعترف بأن ثمة اختيارا قد حيل بينى وبينه إلى الأبد . وأما فى حالة الفرض الثانى ، فقد نتوهم أننا بإزاء حد عارض فقط ، لأنه وإن كان فى استطاعتى أن أتنازل عن حريتى ، إلا أننى لا أتنازل عنها فعلا ، بل أنا أختار فى كل لحظة أن أكون حرا ، على الرغم من أننى أسير باستمرار على حافة تلك الهاوية السحيقة التى أستطيع أن أنزلق إليها لو تخليت عن حريتى . ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التى قد قضى عليها دائما بألا تمارس ذاتها ؟ الحق أنه إذا كنت حرا فعلا فى أن أتنازل عن حريتى ، فلا بد أن تكون ثمة حالة واحدة على الأقل يمكننى فيها أن أمارس تلك الحرية فعلا . وإذن فإن الحرية محدودة فى كلتا الحالتين (أعنى فى الفرضين الأول والثانى معاً) ، لأنه بمجرد ما تنحدر الحرية إلى هاوية الضرورة ، فلن تكون لها رجعة . وبينما يقول الفرض الأول بأن ثمة اختيارا واحدا قد حيل بينى وبينه (وهو أن أختار التخلى عن حريتى) نجد فى الفرض الثانى أنه لو أمكن هذا الاختيار ، فستصبح كل « الاختيارات » ممنوعة أو مستحيلة[١] . ومهما يكن من شىء ، فإن القول بأن الإنسان حر بالطبيعة إنما يعنى أن الوجود الإنسانى مندرج تحت مملكة الماهيات ، مادام الإنسان حرا بالضرورة . وإذا لم يكن فى استطاعة المرء أن يتهرب من حريته ، فلا بد أن يكون مرجع ذلك إلى أن الحرية قضاء ومصير . وهكذا نرى أن الحرية التى ينادى بها سارتر ستكون فى النهاية ضرباً من القدر (أو المصير) ، أعنى أنها صورة من صور الضرورة[٢] .

والواقعى أننا لو أنعمنا النظر إلى تلك الحرية التى ينادى بها سارتر لوجدنا أنها تنبثق كواقعة محضة ، بحيث إنها لا تكاد تفترق عن مجرد تقريرنا للوجود .

---

(١) Aimé Patri : Remarques sue une nouvelle doctrine de la liberté : article dans « Deucalion », No. 1, 1946, p. 79

(٢) cf. Lucaks : « Existentialisme, ou Marxisme », Nagel., Paris, p. 106.

فنحن هنا بإزاء طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة ، بحيث إن تلك الحرية نفسها لتثير فى الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة . وربما كان من حقنا أن نتساءل عما يميز فعلا مثل هذه الحرية عن سورة الحياة المتعسفة أو عن إرادة القوة نفسها . حقا إن سارتر يجعل من الحرية خلقاً للذات بالذات ، ولكنه سرعان ما ينزلق إلى الذاتية المحضة فيجعل من الحرية توكيداً مطلقاً للذات ، وكأن مجرد وجود الحرية يستتبع بالضرورة أن تكون تلك الحرية شاملة لا يحدها حد . ولكن الحرية التى لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها ، ولا تنطوى على أية استجابة لنداء خارجيّ صادر إليها ، لن تكون حرية على الاطلاق . فحينما يقول سارتر إن الحرية تبدع بواعثها وغاياتها وقيمها والعالم الذى تعيش فيه ، دون أدنى سند خارجى ، أو دون حاجة إلى أى عون من قبل الآخرين ، فلا شك أنه إنما يصف حرية خيالية هى أقرب إلى الأسطورة منها إلى أى شىء آخر . حقا إن فكرة « الطبيعة » (التى يرفضها سارتر) فكرة غامضة ينبغى أن نعمل على إزالة ما فيها من لبس ، ولكنها فكرة هامة تظهرنا على أن الوجود ليس مجرد انبثاق jaillissement(أو ظهور أوّلى Ursprung كما يقول الألمان) بل هو أيضا « شىء معطى » donné له كثافته وسمكه وثقله . فأنا لست فقط ما أخلق من نفسى ، والعالم ليس فقط ما أريده على أن يكون ، بل إننى قد أُعْطِيتُ لنفسى بوجه من الوجوه ، والعالم سابق عَلَيَّ بمعنى ما من المعانى . وإذن فإن حريتى ليست قوة خارقة أو معجزة لا تخضع لأى قانون ، بل هى قدرة محدودة تؤثر فيها قُوىً بعضها مصدره ذاتى نفسها ، وبعضها مصدره وجودى الخاص الذى يحد من دائرة نشاطها ، وبعضها مبعثه العالم الخارجى الذى تعيش فيه ، وبعضها مرجعه إلى الضرورات التى ترين عليها والقيم التى تجتذبها أو تدفعها إلى العمل . ومعنى هذا أن للحرية ثقلا كبيراً يجعل من جاذبيتها جاذبية شاملة بكل معنى الكلمة ، ولولا ذلك لاستحالت تلك الحرية إلى ظل من الظلال ، أو فكرة مجردة لا قوام لها ، أو حلم عريض لا أساس له[١] .

---

(١) cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », P. U. F, 1957, p. 75

ومن جهة أخرى فإن سارتر (على العكس من كيركجارد الذى يضع الإنسان دائما أمام الله) لا يضع الإنسان بإزاء أى شيء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضميره ، كما فعل أنصار مذهب الأحرار « libéralisme » . فالإنسان الذى يصوره لنا سارتر ليس مجرد « ذاتية محضة » فحسب ، وإنما هو (على حد تعبير مونييه) ذاتية متبخرة : « subjectivité volatisée »[١] . ولكن الواقع أننا نصطدم فى تجربتنا اليومية ، بموضوعات نتعلق بها ، ووقائع نتأثر بها ، وموجودات تقع تحت تأثيرها ، فليست حريتنا مجرد « خلق من العدم » ، وإنما هى إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم نفسه . ومعنى هذا أننى كثيراً ما أكون من حريتى بمنزلة الشاهد لا الفاعل ، كما أننى كثيراً ما أجد نفسى بإزائها فى موقف المستثمر لا المالك . وعلى ذلك فإن الحرية ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج فحسب ، وإنما هى أيضاً قدرة على التعديل والتحويل . وآية ذلك أننا لا نكف مطلقاً عن استعمال حريتنا فى التعديل من تلك الضرورات الخارجية التى يقدمها لنا العالم . فالحرية الحقيقية التى يتمتع بها الأشخاص فى هذا العالم هى حرية إنسانية محدودة تلتقى فى غمرة الحياة بموجودات ترين عليها وشخصيات قد تصطدم بها ، فهى حرية مجاهدة تحيا فى عالم قوامه التصارع والجهاد والتواصل المستمر . حقاً إن سارتر يحاول أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن يجعل من القلق شعوراً بخطورة الاختيار الذى سنحققه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً ، ولكنه ينسب إلى الحرية طابعا ذاتيا خطيراً يمتنع معه كل تواصل حقيقى فيما بين الذوات ، مادام العالم سيصبح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة . ولكن معنى الحرية لا ينبثق فى عقولنا إلا فى اللحظة التى نفهم فيها معنى حرية الآخرين . « فأنا لا أكون حراً بمعنى الكلمة ، (كما قال بحق باكونين : Bakounine) إلا إذا كانت كل الموجودات الإنسانية المحيطة بى — رجالا ونساء — حرة هى الأخرى ... أجل ، فإننى لا أصبح حراً إلا بحرية الآخرين . »[٢] وإذن فإن مذهب سارتر فى الحرية يقضى على كل تضافر فيما بين الحريات ، لأنه لا يتصور الحرية إلا فى نطاق

---

(١) cf. E. Mounier "**Istroduction aux Existentialismes**" **De Noeï, Paris, 1947, p. 126.**

(٢) cité par E. Mounier : "**Le Personnalisme**" **p. 76.**

الذاتية المحضة ، كما أنه يذهب إلى أنه من المستحيل لأية حرية فى العالم أن تتحد مع غيرها من الحريات ، اللهم إلا أن يكون ذلك باستعباد تلك الحرية أو بالخضوع لها . وهكذا نرى أن الحرية السارترية قد تأصلت فيها جذور الضرورة لدرجة أنها لا يمكن أن تحقق أى تواصل communication مع الآخرين إلا عن طريق تلك الضرورة نفسها . فنحن هنا بإزاء حرية ليس من شأنها على الإطلاق أن تحرر مَنْ تدنو منه ، بل كل ما تستطيع فعله أن تنتزعه من سباته ، وأن تعصف به فى ثنايا دوامتها التى لا تقاوم . ولكننا سنرى فيما بعد أن الحرية الحقيقية (حرية الشخص الإنسانى الذى يعيش مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين) من شأنها دائماً أن تشيع الحرية فيما حولها ، فهى تخلق فى نفوس الآخرين روح الحرية ، وهى الأصل فى تلك الروح الإنسانية التى تسرى بين الأشخاص فى سهولة ويسر[١] .

٤٢ — أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر فى المسئولية ، فسنرى أنه يخلع على المسئولية معنى واسعاً جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسئولا عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها ، بل عن العالم بأجمعه . حقاً إن سارتر يفهم المسئولية على أنها عبارة عن شعور المرء بأنه الفاعل الذى تسبب فى حدوث شيء ما أو حدث ما ، ولكنه سرعان ما يوسع من معنى تلك المسئولية فيقول إنها عبارة عن شعورى بأننى الفاعل الحقيقى الوحيد لكل ما يقع لى من أحداث . فليس فى حياتى عوارض أو ظروف خاصة ، وليس ثمة شيء غريب عنى يمكن أن يتسبب فيما أشعر به أو فيما أحياه ، بل كل ما يحدث لى فهو مطبوع بطابعى ، موسوم باسمى ، وأنا وحدى المسئول عنه . فالحرية التى ينادى بها سارتر تستتبع بالضرورة أن تكون مسئولية الإنسان شاملة ، بحيث إن الإنسان ليحمل فوق كتفيه عبء العالم بأسره[٢] . « إن مسئوليتنا فى الواقع لهى أعظم بكثير مما قد نتوهم لأول وهلة ، فإنها لا تلزمنا نحن فقط ، بل تلزم الإنسانية بأسرها . فلو أننى كنت عاملا مثلا ، ثم آثرت أن أنضم إلى نقابة مسيحية ، بدلا من أن أصبح شيوعياً ، فإننى بانضمامى هذا أعلن على الملأ أن روح التسليم (أى الرضى بقضاء الله والانقياد

---

(١) cf. E. Monnier : **Le Personnalisme" pp. 76 - 77.**

(٢) Jean - Paul Sartre : **"L' Etre et le Néant", p. 639**

لتدبيو) هى فى واقع الأمر خير حل لمشكلة الإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست أرضية . ومعنى هذا أننى باختيارى هذا لا ألزم نفسى فقط ، بل أريد أن يكون الاستسلام رائد الجميع ، ومن ثم فإن مسلكى يلزم الإنسانية بأسرها ... وإذن فإننى مسئول أمام نفسى وأمام الآخرين ، وأنا أخلق صورة خاصة للإنسان أتخيرها لنفسى ، وإذ أختار نفسى فإننى أختار الإنسان »(١) .

ولكن على أى أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة ؟ إن سارتر ليجعل الإنسان مسئولا عن نفسه ، ومسئوليته عن نفسه تقوم أولا وأخيراً على حريته فى اختيار ذاته . ولكن هذا الاختيار لأصلى الذى يقوم عليه كل نشاطنا الشعورى هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره . ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفكير أو تأمل عقلى ، فلن يكون ثمة سبيل لملاحظته أو التحقق من وجوده ، فافتراض وجوده قائم على غير ما أساس . بيد أن سارتر قد يعترض على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلى ، ولكن لدينا عنه شعوراً غير مباشر لأن القلق والمسئولية يعبران عن شعورنا بالاختيار . ومعنى هذا أن سارتر يريد أن يقيم دليل الحرية على الشعور بالمسئولية (كما فعل كثير من الفلاسفة من قبل) ؛ ولكن هذه الحجة لا تجدى نفعاً إلا إذا افترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوى هو نفسه على شعور ضمنى بالحرية ، وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أثراً فى ثنايا مذهب سارتر . والواقع أن المسئولية التى ينادى بها صاحب كتاب « الوجود والعدم » تعدو كل ما استطاع الإنسان أن يختاره بمحض حريته ، فهى كما رأينا تمتد حتى إلى الأحداث الخارجية التى لم تكن له عليها يدان . ولكن هل يعتقد سارتر حقا أنّه مسئول عن غزو بولندة واحتلال فرنسا وتدمير ستالينجراد ؟ هذا ما لن يعدم له سارتر جوابا إذ سيكون رده علينا أن موقفه بإزاء تلك الأحداث كان وليد اختياره ، فهو بتحقيقه لبعض الأفعال الحرة فى ذلك العالم المضطرم بنار الحرب ، قد تحمل مسئولية كل ما كان يقع من أحداث فى ذلك العالم . وهكذا ترى أن مجرد تحسر سارتر على الحالة التى آلت إليها فرنسا عام ١٩٤٠ دليل على

---

(١) Jean - Paul Sartre "L'Existentialismeest un Humanisme"., pp. 26 – 27.

حريته ، لأن موقفه بإزاء تلك الحالة شاهد بوجوده وناطق بحريته . وتبعاً لهذا المنطق فإن فى استطاعة أى فرنسى أن يقول : « لقد عاصرت فترة الاستسلام الحربى عام ١٩٤٠ فأنا إذن قد اخترتها وارتضيتها . إن طبيعتى لم تكن لتقضى بالضرورة أن أعرف عار الاحتلال الألمانى ، فأنا إذن قد أردت ذلك الاحتلال وما ترتب عليه من عار ، وأنا مسئول عنهما » وهلم جرا ... وهكذا نرى أن المسئولية التى تتصورها الوجوديَّة السارترية تختلف كل الاختلاف عما اصطلح الناس على فهمه بالمسئولية . فليس ثمة مسئولية (فى نظر الناس) إلا حينما يكون علينا أن نعطى حساباً عن شىء ما أمام شخص ما ، وهذا الشخص هو الذى يصدر الحكم ويوقع الجزاء ، يستوى فى ذلك أن يكون هو الله أو المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضى الذى يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . وأما عند سارتر فليس من أثر لكل هذا ، لأننا بإزاء مذهب وجودى يطرح كل المسلمات العقلية التى تفسر بمقتضاها مذاهب الماهية شعورنا بالمسئولية . فنحن بإزاء مسئولية لا معقولة تقوم على أساس تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله : « إن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك مسئول عما هو : ذلكم هو الواقع »[١] . ومعنى هذا أننا هنا بصدد واقعة محضة لا تقول تفسيراً ولا تأويلا بحيث إن المسئولية السارترية لا بد أن تبدو فى نهاية الأمر (مثلها كمثل أى شىء آخر) مجرد واقعة لا معقولة absurde[٢] .

ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن نفهم كيف تقع علينا « المسئولية الشاملة لوجودنا » (على حد تعبير سارتر) إذا كانت إرادتنا تتبع بالضرورة ما نحن عليه بالفعل . بعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مذهب سارتر فى الحرية لا يبين لنا بوضوح على أى أساس تستند تلك المسئولية الشاملة التى بمقتضاها ينبغى أن نقدم حسابا عن سائر أفعالنا ، بل عن وجودنا نفسه ، بحيث نكون مسئولين فى النهاية عن « ماهيتنا » الأخيرة . والواقع أن سارتر حينما يتحدث عن « مشروعنا » projet الأصلى ،

---

(١) J. P. Sartre :. Présentation dans « Temps Modernes », 1 er Oct. 1945.

(٢) cf. P. Foulquié : « Existentialisme », 1949, pp. 67 - 69.

أعنى عن ذلك الأسلوب الأوَّلى من أساليب الحياة الذى تنبثق منه سائر أفعالنا ،فإنه يتحدث عن « صورة » لا يمكن أن أكون مسئولا عنها ، لأنها أقرب ما تكون إلى مركب غامض لا شعورى أجد نفسى بإزائه ، كما يجد المرء نفسه « موجوداً » فى هذا العالم بدون إرادته . حقا إن سارتر يزعم أن هذا المركب الغامض نفسه هو وليد اختيارى ، ولكن كيف السبيل إلى فهم ذلك الاختيار الأصلى الذى يبدأ من لا شىء ، فى حين أن ثمة « معطيات » لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ؟

وفضلا عن ذلك ، فكيف يكون الإنسان مسئولا عن وجوده ، إن لم تكن « ذاتيته » خاضعة لسيطرته ؟ إن سارتر نفسه ليسلم بأن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك لا يتردد فى تقرير مسئوليته ، فماذا عسى أن يكون معنى تلك المسئولية التى بمقتضاها يقدم المرء حسابا عما هو ، لا عما يفعل ؟ بل ماذا عسى أن تكون تلك الأفعال ، إذا كانت مجرد أفعال عابرة عارضة ، تنبعث فى شبه تلقائية حرة من اختيارنا الأصلى ، دون أن تكون وليدة أى تدبر عقلى أو أية رويَّة إرادية ؟ ألسنا هنا بإزاء مسئولية غامضة تتولد عن حرية مظلمة لا تكاد تعرف نور العقل ؟ الواقع أن المسئولية لا تقوم إلا حيث يكون المرء « رب أفعاله » ، وأما عند سارتر فإننا بإزاء تلقائية عمياء لا تسمح لنا بأن نقرر أن الإنسان السارترى مسئولٌ فعلا عن أعماله . ولهذا فإن فكرة سارتر عن « المسئولية » لا تكاد تنطوى على أى مفهوم عقلى واضح[١] .

٤٢ — كل هذه الملاحظات (وبعضها ينطوى على أوجه نقد خطيرة) اقتادت فيلسوفاً وجودياً آخر قد لا يقل أهمية عن سارتر نفسه ، ألَا وهو الفيلسوف الفرنسى الراحل ميرلو بونتى ، إلى أن يعدل من مذهب سارتر فى الحرية ، حتى يتلافى أوجه النقص التى تنطوى عليها نظرية سارتر فى الحرية المطلقة . والفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب ميرلو بونتى هى أن الحرية التى تظل حرة بالضرورة لا تفترق بحال عن الجبرية نفسها . فبينما يقول سارتر إن الإنسان إما أن يكون حراً حرية مطلقة ، وإما أن يكون شيئاً فى ذاته ، كل أفعاله مجبورة محددة ، نرى ميرلو بونتى يقرر أنه ليس ثمة حرية

---

(١) cf. Luc J. Levère : « L'Existentialiste est-il un philosophe » ? Alsatia, Paris, 1946, pp. 29 - 31.

إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداء منه . فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولا ليس له أدنى معنى ، ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو « التعاقد » engagement فى هذه الحالة . ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون فى حاجة مطلقاً إلى أن تتحقّق ، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلة ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تماماً . فالحرية المطلقة لا تشعر بإزاء الحاضرين وإلحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ، ولا تحس بضرورة القول . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » (أو التعاقد) لأن التصميم الذى نحققه فى الحاضر لا بد أن يندرج فى المستقبل ، محققاً فى الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً .. إن سارتر ليجعل من الحرية حرية عمل أو فعل ، ولكنه ينسى أن ما تحققه تلك الحرية فى اللحظة الواحدة ينبغى ألا تأتى حرية جديدة فتقضى عليه فى اللحظة التالية ، ومعنى هذا أنه لا ينبغى أن تكون كل لحظة (على حدة) عالماً مغلقاً فى ذاته ، بل ينبغى أن تكون اللحظة الواحدة « مُقَيَّدَة » لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل المشروع فيه شيء محصل (un acquis) يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونفعل على مواصلة جهودنا على هديه . وهذا ما يعبر عنه ميرلو بونتى بقوله : إنه من الواجب أن يكون للذهن انحناء « pente » يسمح للحرية بأن تتابع سلسلة أفعالها وفقاً للعهد الذى أخذته على نفسها[١] .

وأما فيما يتعلق بفكرة سارتر عن « الاختيار » فإن ميرلو بونتى يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق engagement préalable ، لأن القول باختيار أصلى أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود « مجال champ » ، أعنى أنها تستلزم أن يكون ثمّة شيء يفصلها عن غاياتها ،

---

(١) M. Merleau Ponty : « **Phénoménologie de la Perception** » Gallimard, Paris, 1945, p. 500.

بحيث يكون فى وسعها أن تعمل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما يفصله عن تلك الممكنات من عقبات . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا فى «مواقف situations» أو ظروف ؛ وهذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب ، وإنما هى الشروطالتى تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . حقا إن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخُلُقِنا بأسره ، ولأسلوبنا العام فى التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلًا سابقاً عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه ، فالحرية الواقعية الفعالة إنما هى تلك التى تنحصر فى تحقيق ضرب من « التبادل échange » بيننا وبين العالم ، مادامت حريتنا لا تقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » . ولئن كان ميرلو بونتى يسلم مع سارتر بأن معنى أى شيء وقيمة أى شيء لا يقومان إلا بى ولى ، إلا أنه يأبى أن يخلع على تلك العبارة معنى كانتيًّا يترتب عليه ألا يجد الشعور فى الأشياء إلا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرة التى يأخذ بها ميرلو بونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية المثالية ، لأن الذهن يخضع دائماً لحركة مركبة وحركة طردة ، مما يجعل « المعنى » وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن نحو العلم واتجاه العالم نحو الذهن ، حقا إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة لا يمكن عبورها ، فإن هذه الصفة التى نخلعها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى بمقتضاه نقرر استحالة عبورها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حريتنا هى التى تكشف عن وجود العقبات ، بحيث إن هذه العقبات لا يمكن أن تعد حدوداً بقدر ما هى من خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى ، أى عن تلك المحاولة الفعلية التى بمقتضاها نتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة ، فإن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا فى هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تُحَدِّد موقف العالم بإزائنا . فالإنسان ليس فى حاجة إلى أن يحاول فعلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شاهق ، وهو ليس فى حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار ما من الجُدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوى بنيته الوجودية structure existentille نفسها (أعنى جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من « العالم الطبيعى » ، ومعنى وجوده الجسمى المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلو

بونتى لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » ، إلا أنه يأبى أن يتصور الذات التى تجعل من العوائق عوائق ، ذاتا « لا عالمية » acosmique أعنى ذاتاً مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذى نحيا فيه) . وهنا يظهر تأثير ميرلو بونتى بنظرية الجشطالت ، لأنه يقول بوجود « صور خاصة » تنتظم بشكل معين أمام سائر الذوات الإنسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعا لذلك فإنه يسلم بوجود « نظام كونى » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الإنسانى العام . وهكذا ينتهى ميرلو بونتى إلى القول بأن الحرية الإنسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعانى » التى يقدمها لنا العالم نفسه ، كأن ثمة « أحكاما ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود الإنسانى نفسه[١] .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مركب مختلق ، وإنما هو (على العكس من ذلك) معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا أدنى شعور بالتواصل مع الأشياء والاندماج فى « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم ، ولكننا نشعر فعلا بأننا على ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما فى هذا العالم من أشياء . فذاتنا إذن ذات طابع كونى سابق على كل شعور شخصى وهذا الطابع يتمثل بوضوح فى حقيقتنا الجسمية التى تتجه نحو الأشياء ، فتخلع عليها صورة الأشياء ، وتستخرج منها ما للأشياء من معنى ، وليس فى استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص ، اللهمَّ إلا ابتداء من ذلك المعنى الأصلى المتضمن فيها ، لأن هذا المعنى الأولى وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء — بمقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية — معنى جديدا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى .

---

(١) cf. A. De Waelhens : « **Une Philosophie de l' Ambiguïté :** « **L'Existentialisme Maurice Merleau-Ponty.** » Louvain, 1951, pp. 317 - 319.

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاة . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف (أو الظروف) تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وتداخلا متصلا بين الذات التى تتصرف ، وبين المواقف — أو الظروف — التى تجد نفسها بإزائها ، بحيث إنه قد يستحيل أحيانا أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية فى كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية فى صلتها بالماضى ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون فى وسع المرء أن يتهرب من ماضيه فى أى لحظة من اللحظات ، ولكن ليس فى وسعه أن يتهرب من ذلك الماضى تماماً فى كل لحظة من اللحظات ، ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذى يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا فى اتجاه معين ، محاولا أن يحملنا على أن نعترف بقيمته . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضى ، فإن هذا الانتصار لا بد أن يجئ ثمرة لمجاهدة وصراع ، وعلى كل حال فإن مشكلة الحرية إنما تتمثل فى هذه الحقيقة الهامة التى لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهى أننا لسنا حالمين ذوى قدرة مطلقة ، ولكننا أيضا لسنا مجرد عجلات صغيرة فى جهاز آلى كبير(١) .

حقا إن حريتى قد تستطيع أن تحوِّل مجرى حياتى عن اتجاهه التلقائى ، ولكن مثل هذا التغيير لا بد أن يتم على صورة سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحوُّل مفاجئ أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هى دائما أبداً « حرية مجاهدة » : « liberté militante » ، ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائما فى « موقف » اجتماعى معين ، ولكن حتى لو استطاع الإنسان بفكره وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التى يريدها . وهكذا فإن الرجل البرجوازى الذى ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عاملا لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى فى نفسه نهائيا على أرجاع الطبقة التى كان ينتسب

---

(١) M. Merleau-Ponty : « **Phénoménologie de la Perception** », p. 219. (cf. A. De Waelhens : « **Une Philosophie de l' Ambiguité**, p. 321.)

إليها . حقا إنني أنا الذى أخلع على حياتى معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضرى وماضىَّ ، وبصفة خاصة من طريقتى فى الجمع بين هذا الحاضر وذلك الماضى فى وحدة حية ، وقد أستطيع أن أجعل من نفسى رجل ثورة ، على الرغم من تاريخى الماضى ، بل دون أدنى باعث يبرر فى حياتى مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحر فى هذه الحالة لن يُعَبِّر إلا عن أسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بإزاء العالم الطبيعى والاجتماعى ؛ لأن ثورتى ستجىء على نمط ذلك الموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر .

ويمضى ميرلو بونتى إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا فى التاريخ ، ذلك لأنه لو كانت حريتنا مطلقة ، ولو كنا شعوراً محضاً خالصاً ، لما كان للتاريخ أى اتجاه أو أى معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ فى أية لحظة أن يخرج أى شىء من أى شىء آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية إلى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه لن يمضى فى أى اتجاه ، ولن يكون فى الوسع التمييز بين السياسى الحقيقى والرجل الأفاق ، ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئياً واتجاهاً ضمنياً هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى (١) . حقا إن ميرلو بونتى يسلم بأننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يعرض علينا ذلك المعنى ، أو هو الذى يقترحه .

وصفوة القول إن الحرية التى ينادى بها ميرلو بونتى لا تخلق اختيارها ابتداء من لا شىء ، بل هى تندمج فى موقف أصلى تتقبله وتتداخل معه ، فهى لا تمارس نشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف ، وإذن فإن الحرية لا تظل دائما بمفردها ، بل هى تستند

---

(١) Ibid., p. 513.

إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال المطلق (كما زعم سارتر) ، بل هى تتحدَّد باندماجها فى الأشياء ، فالحرية هى تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، أو هى بالأحرى حوار متصل ، واتصال مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم إن العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يمتنع معه كل فعل . ولئن كنَّا نحن من جهتنا محدودين بمنشئنا وأصل وجودنا ، إلا أن أمامنا أفقاً مفتوحاً تتمثل فيه لا نهائية الإمكانيات ، وهكذا نرى أنه ليس ثمة جبرية مطلقة ، وليس ثمة اختيار مطلق ؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئاً ، كما أنه لا يمكن أيضا أن يكون شعوراً محضاً[١] .

---

(١) **Ibid.**, p. 517 .

الفصل التاسع

بين الحرية والتحرر

٤٤ ـــ رأينا فى الفصل السابق أن الحرية ليست حالة أو واقعة ، وإنما هى فعل أو عملية Opération قد تكون كلمة « تحرر » libération أصدق تعبير عنها . والواقع أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالروح ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون مجرد حالة . فالحرية لا تظهر إلا عندما تريد ذاتها ، وإرادتها لذاتها إنما تعنى إرادتها لقيمتها . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تكون حقيقية إلا حينما تعمل على اكتساب ذاتها والدفاع عن نفسها . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل لسن Le Senne حينما يقول إن الحرية لا تنفصل عن إرادة الحرية(١) . بل ربما كان فى وسعنا أن نستخلص من مذهب فيلسوف مثالى كفيشته Fichte هذه الفكرة نفسها ، خصوصاً حينما يقول هذا الفيلسوف إن الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هى إنتاج تلقائى . فليست الحرية عند فيشته واقعة ، بل هى فعل ، بدليل أننا لا نجدها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن إنما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية . وإذن فإن الحرية ليست شيئا مكتملا قد تم إعداده من ذى قبل ، أعنى أنها ليست مجرَّد موضوع خارجي محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول إن الحرية موجودة ، وإنما هى فاعلية تخلق ذاتها ، وتحقق نفسها ؛ ولهذا فإن فيشته يقول عنها إنها شيء ينبغى أن يكون . ومن هنا فإن الحرية التى ينادى بها فيشته لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية ، أو عن فكرة الذات الحقيقية . فنحن هنا بإزاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر لنفسها إلا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » le non - moi التى تضعها أمام ذاتها ـــ وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب ، لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية .

---

(١) cf. R. Le Senne : "Traité de Morale Générale", P. U. F., 1949, 3e éd., p. 57.

بيد أننا لسنا فى حاجة إلى أن نسلم مثل هذا المذهب المثالى ، حتى نجعل من الحرية حقيقة روحية ترتبط فى كيانها ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية وقدرتنا على خلق ذواتنا . ولا نرانا فى حاجة أيضاً إلى أن نذكر القارئ بما سبق لنا ذكره (فى أكثر من موضع) من أن هذه الذات نفسها ليست واقعة ، وإنما هى كسب نسعى إليه وهدف نعمل على بلوغه . والواقع أن الحرية عملية لا تكاد تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، فلا وجود للحرية إلا حينما توجد تلك السورة الروحية التى بمقتضاها يعمل الموجود الإنسانى على خلق ذاته وتحقيق قيمته الخاصة . ولعل هذا هو ما عناه جبريل مارسل حينما قال إن الوجود ، والقيمة la valeur والحرية ، أمور مرتبطة لا يمكن إنقاذها إلا معاً(١) . فليست الحرية إذن مجرد انبثاق للتلقائية ، وإنما هى تعبير حى عن خلق الشخصية ، وتحقيق القيم الذاتية . فأنا لا أكون حراً حينما أكتفى بممارسة تلقائيتى ، بل إننى أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية فى اتجاه « التحرر » الحقيقى . وهنا يتمثل الطابع الإنسانى لهذه الحرية الشخصية ، فإننا هنا بإزاء حرية محدودة مشروطة ، وهذه الحرية مقيدة بموقفنا الواقعى وظروفنا الوجودية . وهكذا ينبغى أن نطرح تلك الحرية المطلقة التى نادى بها سارتر ، لكى نقول مع أصحاب المذهب الشخصى بأن الحرية تنحصر فى تقبل شروط وجودنا ، حتى نستند إليها فى فعلنا . فليس كل شىء ممكنا ، أو ليس فى الإمكان تحقيق أى شىء فى أى وقت ، كما يزعم أنصار الحرية المطلقة ، وإنما يجب أن نعترف بأن للحرية حدوداً ؛ وهذه الحدود نفسها هى بمثابة القوى التى تستند إليها الحرية فى نشاطها التحررى — وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحرية لا تتطور ولا تنمو (مثلها فى ذلك كمثل الجسم نفسه) إلا بالعائق ، والاختيار ، والتضحية . حقاً إن الإنسان كثيراً ما يؤثر التخلى عن حريته ، حتى يتمتع بالأمن والطمأنينة ، ولكن الحرية فى صميمها جهاد دائب وصراع مستمر من أجل التحرر . فالحرية الإنسانية حرية مجاهدة militante (كما سبق لنا القول) لأنها فاعلية مستمرة ، ونشاط دائب ، وجهد لا ينقطع(٢) .

---

(١) G. Marcel : « **Aperçus sur la liberté** », dans « **La Nef** », Juin 1949, P. 73.

(٢) cf. E. Mounier : « **Le Personnalisme** », P. U. F., 1950, p. 77.

والواقع أن الحرية لا يمكن أن تُفْهَم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانية من حيث هي فعل واختيار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوما إلا على أساس طائفة من المعطيات السابقة التى تحاول الذات ابتداء منها أن تحقق ذاتها . فللحرية إذن شروط بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانية التى لا تألو جهداً فى سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة[1] ولكن حينما تسعى الذات إلى القضاء على ما فى عملية « تحقيق الذات » من جهد وألم ومشقة ، فإنها قد تسعى إلى الاندماج فى منظمة جمعية تتكفل بصهر شخصيتها فى بوتقة المجتمع . وعندئذ قد تتوهم الذات أنها قد تحررت فعلا من قيود تلك الحياة الشخصية الضيقة ، ولكنها لن تلبث أن تجد نفسها أسيرة نظام اجتماعى لا بد أن تختنق فى نطاقه كل حرية وكل شخصية . والحق أن الحرية حمل ثقيل كثيراً ما ينوء به الإنسان : لأن تحقيق الذات عملية أليمة ، شاقة ، ولهذا فإن المرء قد يؤثر أن يتخلى عن حريته حتى ينعم بحياة هادئة لا يتخللها ألم أو شقاء . ولكننا كثيراً ما ننسى أنه ليس ثمة شخصية إلا حيث توجد الحرية ، لأن تحقيق الشخصية إنما هو العمل على اكتساب تلك الحرية الباطنة التى يتحرر الإنسان معها من كل القيود الخارجية ، ومن سائر الحدود الموضوعية . فالإنسان الذى يحيا سطوة الضرورة ، ويرزح تحت نير « القسر » ، لم يعرف بعد معنى الحرية . والعبد الحقيقى إنما هو ذلك الذى لا يشعر بعبوديَّته ولا يرى إساره . أما الإنسان الحر فهو ذلك الذى يعلم أن الشخصية لا تكتسب إلا بالصراع والمجاهدة ، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا فى ألم ومشقة . وإن مأساة الحياة الإنسانية لتنحصر أولا وبالذات فى تلك « الحرية » التى كثيراً ما يود المرء لو تخلى عنها ، حتى يخلع عن وجوده ذلك الطابع الأليم الذى لا يكاد ينفصل عنه . ولكن تحقيق الشخصية إنما يتم بهذا الصراع الإنسانى العنيف الذى فيه ترفض الذات كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وعندما تصل الذات إلى التحرر فعلا من كل عبودية (يستوى فى ذلك أن

---

(١) يجد القارئ — فى نهاية هذا الكتاب — تذييلا جديداً ، تعرضنا فيه لدراسة « الحرية السياسية » .

تكون عبودية الطبيعة ، أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الآلية ، أو الطبقات . إلخ) ، فإنها عندئذ قد تستطيع أن تعلو على نفسها ، وأن تصل بالتالى إلى درجة الانتصار الروحى . ومعنى هذا أن تحقيق الذات يستلزم العمل على التحرر ، والتحرر هو السبيل الأوحد للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة . وما الحرية فى النهاية سوى تلك « الروح » التى تنبثق فى الإنسان حينما يصل إلى « التحرر » من قيود الطبيعة(١) .

٤٥ — بيد أنه قد يكون من الخطأ أن نتوهم (كما فعل بعض أنصار الحرية المطلقة) أن الحرية فى جوهرها انفصال عن الطبيعة واستقلال عن الآخرين . حقا إن عملية التحرير (كما لاحظ لسن Le Senne) لا بد أن تمر بمرحلة الاستقلال الذاتى ، فإن هذه المرحلة الأولية التى فيها تؤكد الذات وجودها بإزاء سائر العوامل الخارجية التى تحد من نشاطها هى بدون شك من الأهمية بمكان ، ولكن من الخطأ أن نجعل من الحرية مجرد مرادف للاستقلال الذاتى(٢) . ومع ذلك فإن بعضاً من المفكرين — مثل فوييه Fouillée — قد جمعوا بين الحرية وفكرة « الاستقلال الخلقى » ، على اعتبار أن الحرية تنحصر فى شعورنا بفعل فكرة الاستقلال الخلقى فى نفوسنا ، وما يستتبع ذلك من عمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجيا فى حياتنا الشخصية . فالحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة أو صفة قائمة ، أو هبة ممنوحة للشعور الإنسانى ، وإنما هى بالأحرى مثل أعلى ينبغى العمل على بلوغه فى تقدم مطرد . وهذا ما يعبر عنه فوييه بقوله : « إن الحرية هى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للإرادة ، حينما تحدد تلك الإرادة ذاتها ، بمقتضى ذلك الاستقلال ، بغية الوصول إلى غاية لديها عنها فكرة »(٣) . ومعنى هذا أن الحرية هى « العلية المعقولة للذات » ، لأن فكرة الحرية تنطوى على الاعتقاد بأن ما سيحدث فى المستقبل ليس محدداً أو معلولا ضرورة ، دون أدنى تدخل من قبل فاعليتنا الخاصة أو عليتنا الذاتية بما يجئ معها من نشاط غائى . وهذا الاعتقاد أو هذه الفكرة (فى نظر

---

(١) cf. N. Berdiaeff : « **Cinq Meditations sur l'Existence** », Aubier, 1936, pp. 204 - 5.

(٢) cf. René Le Senne : « **Obstacle et Valeur** », Paris, Aubier, 1934. p. 208.

(٣) A. Fouillée : « **Psychologie des Idées - forces** », t. II. p. 290. I.

فوييه) هى نفسها المقولة الأولى للفعل الإنسانى ، أعنى أنها الفكرة الموجهة لسائر أفعالنا (وعلى الأخص لأفعالنا الخلقية) ، وهى تتحقق فعلاً كلما اقتربنا تدريجيا من ذلك المثل الأعلى الذى نسعى إليه نتيجة لانعكاس تلك الفكرة على نفسها وتأملها لذاتها .

والحق أننا لو أنعمنا النظر فى حياتنا النفسية ، لتحققنا من أن لإيماننا بالحرية أهمية كبرى فى زيادة حريتنا الفعلية . وآية ذلك أن فكرة الحرية حينما تتمثل على صورة رغبة قوية فى الاستقلال الخلقى ، فإنها سرعان ما تدخل فى حياتنا النفسية — من حيث إننا كائنات عاقلة — كعامل هام يندمج ضمن الأسباب المفسرة لتصميماتنا الإرادية وأفعالنا الحرة . فلفكرة الحرية فعلها الحقيقى فى كل تدبر عقلى أو كل تصميم خلقى ، لأنها كثيرا ما تتغلب على سائر أفكارنا الأخرى ، فتعمل بذلك على غلبة الإرادة وانتصار الحرية . ومعنى هذا أن فكرة الحرية تمارس فى حياتنا الخلقية دور الفعل المحرِّر action libératrice ، فتسمح لنا بأن نعارض شتى البواعث والدوافع بفكرتنا عن « الاستقلال الخلقى » ، مما يساعدنا على أن نحيل الجبرية القاسية إلى علية غائية معقولة ، فنضع فى مقابل القول بالقضاء والقدر ضرباً من الإيمان بالجبرية العلية[١] . وهكذا يحاول فوييه أن يوفق بين مذهب الجبرية ومذهب الحرية الأخلاقية ، أو بين القول بآلية الطبيعة والإيمان بالنزعة الروحية ، بأن يجعل من « فكرة الحرية » أداة أو واسطة لتحقيق مثل هذا التوافق . وهنا يذهب فوييه إلى أن فكرة الحرية تنطوى دائما على « حب الحرية » ، وهذا الحب نفسه لا يكاد ينفصل عن وجودنا ككائنات شاعرة عاقلة . والواقع أن أنصار الجبر وأنصار الحرية سواء بسواء يملكون « فكرة الحرية » ، وهم يفهمون أن الحرية تعنى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للذات الإنسانية العاقلة . ولكننا كثيراً ما ننسى أن العمل على تحقيق هذا الاستقلال إنما يتولد عن اختبار فكرة الحرية لذاتها فى مجال التجربة . فالحرية ليست حقيقة معطاة أو واقعة مبذولة ؛ بقدر ما هى « فكرة عاملة » أو فكرة ذات قوة مؤثرة « ideé force » . وعلى ذلك فإن الحرية لا تصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنا بها . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية هى

---

(١) Fouillée : « **La Liberté et le Déterminisme** » & « **Histoire de la Philosophie** », p. 529.

وليدة اعتقادنا بالحرية ، بدليل أن الشخص الذى يعتقد فى نفسه أنه حر يختلف فى سلوكه عن الشخص الذى يعتقد فى نفسه أنه مجبر[١] .

وعلى كل حال ، فإن من المؤكد أن الحرية (فى المرحلة الأولى من مراحلها) لا بد أن تتمثل على صورة استقلال ذاتى ، لأن بداية الشعور بالحرية إنما تكون فى اللحظة التى تجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرها إلى الاستيقاظ من سباتها العميق فى غمرة الطبيعة . ومعنى هذا أن سعى الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم إنما هو المظهر الأول لشعورها بذاتها وإدراكها لحريتها . ولكن الذات حينما تشعر أنها قد تحررت من كل ضغط خارجى ، فإنها سرعان ما تنصب نفسها آمرة على كل شىء ، إذ يخيل إليها أن حريتها تنحصر فى تقريرها لذاتها وانفصالها عن غيرها . وهكذا لا تعود الذات تدرك من معانى الحرية سوى تحقيق أفعال فردية ، أصيلة ، ذات طابع شخصى . وهنا سرعان ما تتخذ الحرية صورة سلبية ، بل مظهراً عدوانيا ، كأن تقريرها لوجودها يستلزم حتما أن تعارض وجود الآخرين أو كأن الأفعال الإنسانية لا تكون حرة إلا إذا جاءت محددة لموقفنا بإزاء الآخرين أو مؤكدة لكياننا ضد كيان الآخرين . بيد أن هذا المسلك نفسه سرعان ما يوقعنا فى الشرك الذى نصبناه لأنفسنا ، إذ فى اللحظة التى نتوهم فيها أننا قد أصبحنا نتمتع بحرية مطلقة ، تكون عواطف الآخرين هى مبعث أفعالنا ومصدر تصرفاتنا . ومن ثم فإننا لا نلبث أن نجد أنفسنا فى موقف عدائى يقتضى منا صراعا عنيفا وجهاداً مستمراً ، دون أن يكون ثمة ما ندافع عنه أو ما نعمل على الذود عنه . والواقع أن الإنسان كثيراً ما يسعى إلى التحرر من سائر القيود المنظورة ، لكى يعود فيجد نفسه أسيراً يرزح تحت نير عبودية أشد هولا وأقسى مرارة ، ألا وهى عبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية . بيد أن الإنسان كثيراً ما يقع تحت تأثير وهم خادع يصور له أنه حر فعلا ، فلا يلبث أن يستشعر فى نفسه من الكراهية ما يحمله على التمرد على سائر القيم التى تنظم حياته . وعندئذ تصبح الحرية مجرد ادعاء فردى ينصب فيه الفرد نفسه مبدأ مطلقا يضعه فى مقابل العالم ، إذ يخيل إليه أن وجود

---

(١) cf. Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », 1953. p. 537
& E. Bréhier : « **Histoire de la Philosophie** », t. II. Iv, p 1090.

العالم نفسه يحد من سيطرته ويناصبه العداء . وهكذا يسعى الفرد للانتقام من الكون بنشاطه الهدام الذى يجد فيه أهمية أكثر من كل ما يعمل على هدمه . ومادام المرء لا يريد أن يخضع لقانون العالم ، فليس عليه إذن سوى أن يعمد إلى فرض قانونه الخاص على العالم نفسه ! وهنا يكون النشاط الهدام خير وسيلة لإيهام النفس بالقوة . والهدم فى الحقيقة إنما هو تعبير قوى عن تلك الرغبة الإنسانية فى القضاء على كل ما من شأنه أن يقف عائقا فى سبيل حرية الفرد . وكثيرا ما يدخل فى روع رجل الهدم أنه أروع وأسمى بكثير من رجل البناء ، لأن الهدم أكثر تعبيراً من البناء عن الحزم والبت والسرعة والتنفيذ .

وبينما نلاحظ أن كل ما هو عظيم أو جليل فى حياتنا الإنسانية قد كان ثمرة لجهود صغيرة متواصلة وأفعال بطيئة متلاحقة ؛ نرى أن النشاط الهدام كفيل بأن يقضى على كل هذا فى لمح البصر . والواقع أن الرجل الذى يسعى إلى البناء لا بد أن يصطدم بالكثير من العقبات ، فإن المادة تقاوم سيطرة الروح ، ولا بد من القضاء على مقاومة الأشياء تمهيداً لإحالتها إلى وسائط لينة تطاوع سورة الروح ، وتتناغم مع الإلهام الباطن الذى ينطوى عليه العمل الفنى . وهذا بعينه ما يسعى الرجل الهدام إلى محوه والقضاء عليه ، فإن ما يوجه إليه ضرباته إنما هو هذا الجهد الروحى الذى بمقتضاه استحالت المادة إلى عمل فنى تشيع فيه الحياة . وهكذا نراه يعمد إلى هدم كل هذا فى لحظة واحدة ، حتى يثبت حريته وقوته فى نشوة جنونية عارمة ! ومادامت الحرية هنا ليست شيئا آخر سوى مملكة الفرد ، فليس بدعا أن نرى الغيرة تستبد بها إلى الحد الذى يجعلها تتمنَّى لو امحى كل ما تم بناؤه بدونها ، إذ ليس من نصر أجمل عندها من أن تقضى عليه فتزيل معالمه إلى الأبد !

ويذهب لافل فى هذا الصدد إلى أن ثمة حرية ترى فى كل عمل إيجابى يتعارض معها ضربا من الإهانة أو الازدراء ، ومن ثمَّ فإنها تنظر إليه نظرة ملؤها التوجس والارتياب ؛ لكى تعمل من بعد على توكيد ذاتها بالانتصار عليه والانتقام منه . وليس من شك فى أن هذه الحرية قديمة قدم العالم نفسه ، فإن الحرية الشريرة التى تحقد على كل عمل إبداعى هى فى البدء حرية الشيطان الذى تمرد على خالقه . وإن الشيطان لينتقم من خليقة الله بنفاذه إلى باطن الكون على شكل دودة تنخر فى عظامه . وأما الإنسان

الشرير (الذى وصفه جوته فى حديثه عن مفستوفليس) فإن حريته تنحصر فى إنكاره المستمر . ولئن كانت الإرادة خيرّة بالفطرة ، من حيث إنها تتجه بالطبيعة نحو الوجود ونحو الخير ، إلا أن الكبرياء « l' orgueil » التى تجعلها تخشى الخضوع هى التى تحيد بها عن غايتها وتصرفها عن مقصدها[1] .

والواقع أن الناس كثيرا ما يخلطون بين الحرية والاستقلال ، فى حين أن الاستقلال ليس إلا حرية سلبية . فالموجود الذى يجد فى الاستقلال الذاتى غناء وكفاية ، إنما يستبدل فى معظم الأحوال عبودية بعبودية . وحسبنا أن ننظر إلى ذلك الرجل الذى يتوهم أن من مستلزمات أصالته ألا يشابه الآخرين ، فيسعى إلى معارضتهم بشتى الطرق وكافة الوسائل ، أو إلى ذلك الذى يأخذ على عاتقه أن يطرح القانون العام أو أن يرفض ما اصطلح عليه الناس ، فيحرم بذلك نفسه من السعى وراء أحسن الخيرات وأجملها ، أعنى تلك الخيرات التى يستمد منها الناس عناصر نموهم ، وأصول قوتهم ، ومبادئ سعادتهم ؛ أو إلى ذلك الذى تصل به الفردية إلى الحد الذى لا يستطيع معه أن يحترم شيئا أو أن يعجب بشىء ، فلا يجد فى أى عمل تحقق بدونه إلا مسبة له وطعناً فى قدرته ، ومن ثم يحصر كل همه فى القضاء عليه والعمل على هدمه ، إرضاء لغروره وإشباعا لضغينته ؛ ففى كل هذه الأحوال نرانا بإزاء أفراد قد استحال « الاستقلال » عندهم إلى حرية سلبية قوامها المعارضة ، والهدم ، والعدوان .

بيد أن للحرية السلبية مع ذلك دوراً هاماً تقوم به فى صميم حياتنا الروحية (وإن كان هذا الدور هو من الحرية بمثابة البداية لا النهاية) ، فإن من الواجب أن يعرف المرء كيف يقول « لا » ، حتى لا يظل ألهية فى يد الأحداث ، بل حتى يكتسب تلك القدرة الفاعلة (قدرة المبادأة « Initiative ») التى لولاها لكان شيئا ، لا موجوداً . وليس المقصود بقول كلمة « لا » مجرد الرفض أو المعارضة ، بل المقصود هو العمل على التميُّز عن الآخرين ، والسعى إلى اكتشاف ذاتيتنا الخاصة ، والاجتهاد فى تعرف رسالتنا فى الحياة ، وما يقع على عاتقنا من واجبات . ولكن هذه الحرية السلبية لا تكفينا

---

(١) Louis Lavelle : « Les PUissancer du Moi », pp. 149 - 150.

بحال ، فإن أحداً لا يمكن أن يقنع بها وحدها . وإذا كان البعض قد يظن أنه باتخاذه موقفا سلبيا خالصا بإزاء كل ما يعرض له من إمكانيات إنما يعبر عن قوته ويبرهن على قدرته ، فإن هذا الظن فى الحقيقة وهم كاذب وخطأ صراح : ذلك أن هذا الرفض refus إنما يخفى وراءه إمكانية أعظم ينبغى علينا أن نعمل على تحقيقها . فهو يفرض علينا مطلباً أكبر ينبغى علينا أن نسعى إلى تحقيقه ، إشباعا لرغبة ملحة قد تكون أكثر أهمية . وليس من شك فى أننا إنما نتحقق من قيمة أى موجود فى اللحظة التى نرى فيها أن حريته السلبية أو الدفاعية قد استحالت إلى حرية إيجابية أو حرية عاملة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقول مع لافل إن الحرية الحقيقية هى دائما أبداً حرية خالقة أو حرية مبدعة « créatrice » (١) .

حقا إن للنفى أو الإنكار négation قيمته ، فإنه هو الحافز الذى يضطرنا إلى البحث عن شيء إيجابى يعبر عن « إثبات » affirmation أكمل ، ولكننا حينما نجعل من الإنكار غاية فى ذاته ، فإننا نضيع على أنفسنا كل ما يجئ مع الإنكار من فوائد . والواقع أن الذات حين تجد نفسها مضطرة إلى الإنكار والرفض ، فإن نشاطها لا بُدَّ أن يتزايد قوة وأمانة ، وتوتراً وحماسة . فليس المقصود بكلمة « لا » مجرد الرفض للرفض ، بل إن هذه الكلمة لتأخذ هنا طابعاً إيجابيا ينحصر دوره فى تقرير ما فات الآخرين إثباته ، أو فى تكملة ما غفل عنه الآخرون . ومعنى هذا أن كلمة « لا » حينما تفهم على حقيقتها ، فإنها لا يمكن أن تعنى قطع الصلات مع الآخرين ، والنظر إليهم على أنهم أعداء ينبغى السعى إلى القضاء عليهم ، وإنما هى فى الحقيقة نداء نوجهه إلى الآخرين بقصد حفزهم على البحث ودعوتهم إلى المساهمة فى الكشف عن الحقيقة . فنحن هنا بإزاء نقطة البداية فى كل تواصل مشترك ، لأن على كل فرد منا أن يخرج عن دائرته الخاصة المحددة ، لكى يجلب للآخرين ثمرة بحثه وخلاصة رسالته ، فيعين بذلك الآخرين على فهم ذلك الجانب الخاص من جوانب الحقيقة الذى انكشف له على حدة . وهكذا يستطيع المرء أن يتجه مع الآخرين نحو ذلك « اللامتناهى » الذى لن

---

(١) Ibid. p. 151.

يسمح لأى تقرير فردى أو لأى إثبات خاص بأن يقف حائلا دون تقدمه مع الآخرين نحو الحقيقة الكلية الشاملة . حقا إن الحرية السلبية قد يبدو أنها تفصلنا عن العالم ، مادامت هى الأصل فى انطوائنا على أنفسنا ، ولكن هذا الانفصال نفسه هو الذى يمهد لتلك المشاركة الفعالة التى فيها ننفذ إلى أعماق العالم ونقضى على سائر الحدود التى تفصلنا عنه[١] .

لقد جعل سارتر من « الانفصال » جوهر الحرية ، ولكن الحرية الحقيقية (كما لاحظ ميرلو بونتى وغيره من الفلاسفة المعاصرين) إنما تنحصر فى ذلك التواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل جبريل مارسل حينما يقول : إن نشاطنا الحر ينحصر فى قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه[٢] . وهذه « المشاركة » participation هى فى نظر لافل جوهر الحرية الإنسانية ، لأن حريتنا إنما تنحصر فى مشاركتنا للفعل المحض l'Acte pur ، مادام ليس ثمة سوى موجود واحد يشارك فيه كل ما هو موجود[٣] . فالحرية الإنسانية إنما تنحصر فى فعل « التقبل » Acceptation ، أعنى فى إجابتنا على الحياة وعلى الوجود بكلمة « نعم » . والواقع أن كلمة « نعم » ليست شيئاً آخر سوى الشعور بمشاركتنا فى ذلك « الكل » الكبير الذى نشأنا فيه والذى مازلنا نحيا وننمو فيه . وإننا لنستمر فى تقبل هذا الوجود والإجابة عليه بكلمة « نعم » ، بقدر ما نعمل على المحافظة على تلك الهبة التى منحت لنا ، وبقدر ما نسعى إلى استثمارها واستخراج ما تنطوى عليه من معنى وقيمة . وليس من شك فى أننا إذا كنا قد دخلنا إلى الوجود بدون إرادتنا ، فإن فى وسعنا (كما كان يقول الأقدمون) أن نخرج منه بإرادتنا . وإذن فإن مجرد استمرارنا فى الوجود إنما يعنى أن كلمة « نعم » لازالت باقية فى قرارة نفوسنا ، حتى ولو أبينا أن نعبر عنها فى صيغة صريحة واضحة . بيد أن البعض قد يحاول أن يجعل قبوله الوجود وقفاً على ما يتفق مع

---

(١) L. Lavelle : « **Les Puissances du Moi** », p. 151

(٢) G. Marcel : « **Etre et Avoir** », p. 165

(٣) cf. L. Lavelle : « **De l'Acte** », ch. XI (La participation et la liberté) pp. 179 – 199.

ميوله ورغائبه ، حتى يتسنى له أن يرفض كل ما لا يرتاح إليه أو كل ما لا يرضى به . فهل يكون فى مثل هذا الموقف قبول حقيقى « consentement véritable » ؟ الواقع أن القبول الحقيقى لا بد أن يكون أعم وأشمل ، فإن الذى يتقبَّل الحياة لا بد أن يتقبل معها كل ما يرتبط بها من حالات وكل ما تقتضيه من شروط . ومادامت الحياة لا تخلو من مساوئ وشرور ، فلا بد إذن من أن نتقبل كل ما يجئ معها من مصاعب ومشاق ومسئوليات . وليس معنى هذا أن نعمد إلى التواكل والتسليم ، بل المقصود أن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا ، بحيث نتخذ من مساوئ الحياة وسائط لنمونا وتطورنا وتحررنا . فالذى يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل الجسد الذى أُعطِىَ له بما فيه من مساوئ وعيوب ، والوراثة التى فرضت عليه بما يستتبعها من مظاهر نقص وضعف ، والوسط الذى أجبر على المعيشة فيه بما اكتنفه من شرور ونقائص ، والحالة الاجتماعية التى نشأ فيها بما ترتب عليها من آثار ونتائج ... إلخ . ولكن الحرية إنما تتمثل فى ذلك القبول الحقيقى الذى بمقتضاه نأخذ على عاتقنا (فى شجاعة مطمئنة متبصرة) مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائط للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصياً أصيلا . وإن الناس ليبدون تذمرهم من كل ما يحيق بهم من شرور ومصاعب ، ولكن كل شكاة قد تثور فى نفس الإنسان كثيراً ما يكون مردها إلى أنه يقارن نفسه بالآخرين ، وهذا هو أصل الداء . أما الحرية الحقيقية فإنها لا تعترف بهذه المقارنة ، لأنها تعبر عن الشخصية ، والشخصية هى نسيج وحدها . فليس من شأن الحرية أن تحسد الآخرين ، أو أن تشتهى التشبه بالآخرين ، لأنها لا تقبل بحال أن تستبدل بذاتها شخصية غيرها كائنا من كان . وهكذا يمكننا أن نقول فى النهاية إن الحرية هى ذلك الفعل المحض الذى يشعر معه كل موجود بأن وجوده لا يكاد ينفصل عن خلقه لذاته وتكوينه لصورته[١] .

٤٦ ــ أما المرحلة الثانية من مراحل عملية « التحرر » ، فهى مرحلة البحث عن القيم ، والسعى إلى تحقيقها . فالذات التى توصلت إلى اكتشاف استقلالها ، على

---

(١) cf. Louis Lavelle : « **Les Puissances du Moi** », Flammarion, 1948, p. 153.

الرغم من قسر الضرورات وضغط العوائق الخارجية ، لا يمكن أن تقنع بهذا الاستقلال ، لأن فى الانفصال نقصاً وضعفا وافتقاراً . فلا بد للذات من أن تتخطى هذه المرحلة السلبية لكى تصل إلى مرحلة إيجابية تعمل فيها على الاتجاه نحو الماضى عن طريق الاكتشاف ، والاتجاه نحو المستقبل عن طريق الاختراع . وهكذا تستخرج الذات من ماضيها ما ينطوى عليه من إمكانيات ، لكى تحقق فى مستقبلها ما تنزع إليه من غايات . وبين تراث الماضى وأمل المستقبل تتحدد نيات تلك الذات ، ويتعين اتجاه الإرادة التى تدفعها إلى الفعل . فليست الحرية هى مجرد الفعل الذى به يؤكد الموجود ذاته (أو يضع وجوده الخاص) وإنما هى أيضا ذلك الجهد الذى به يسعى الموجود إلى العلو على ذاته (أو يعمل على تحقيق القيم). والواقع أن الحرية التى نتمتع بها حرية ناقصة ، وشعورها بنقصها هو الذى يحفزها إلى العمل على تحقيق القيم . فليس نشاط الحرية بقاصر على تمجيد ذاتها والانطواء على نفسها ، وإنما هو يمتد إلى محاكاة الحرية المثالية والسعى إلى مشاركة الفعل المحض . وإذا قلنا إن مهمة « القيمة » la valeur تنحصر فى إقامة ضرب من التوافق (أو التطابق) بين الوجود كما هو ، والوجود كما ينبغى أن يكون ، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هى التى تتكفل بتحقيق هذا التطابق (١) .

وربما كان فى وسعنا أن نربط فكرة الحرية بفكرة القيمة ، فنقول مع « لافل » إن قيمة كل إنسان تتوقف طردياً على درجة حريته ، وهذه الحرية نفسها ليست سوى بحث عن القيم ، وسعى وراء الممكنات ، وجهد متواصل من أجل العمل على تحقيقها . فالحرية تعبر عن قدرة المرء على العودة إلى ينبوع نشاطه ، والرجوع إلى مصدر فاعليته ، وهذا الينبوع نفسه هو مصدر كل شىء ، لأنه أصل كل ما فى الوجود . وإذا كان لانيو Lagneau يقرر أن القيمة لا تظهر إلا فى اللحظة التى تتعقل فيها الذات حريتها الخاصة ، فإنَّ فى استطاعتنا أن نقول إن هذا التعقل نفسه (أعنى هذا التأمل العقلى réflexion) تعقل فعال يتسم بطابع الفعل والتحقق . ومن هنا فإن من الواجب أن

---

(١) R. Le Senne : « **Obstacle et Valeur** », p. 209. & L. Lavelle : « **Traité des Valeurs** », t. I. p. 425.

ننسب إلى « الشخص » الإنسانى قيمة كبرى ، لأن هذا « الشخص » هو الحرية نفسها ، من حيث إنها تشارك فى الروح المطلق ولا تكف عن تجسيده فى ذاتها . ولكن الحرية ليست هى القيمة ذاتها ، لأن فى وسع الإنسان أن يحسن استعمالها أو أن يسيئه ، فيخلص للقيمة أو يتنكر لها ، ولولا هذه القدرة لاستحالت الحرية إلى طبيعة ، والقيمة إلى شىء . فوظيفة الحرية لا تنحصر فى مطابقة القيم ، كأن ثمة ضرورة أخلاقية ينبغى على الإرادة أن تخضع لها خضوعا أعمى ، وإنما يجب أن نضع الحرية نفسها فوق سائر القيم ، إذا أردنا لها أن تكون قادرة على الخير والشر معاً . وليس للقيمة من معنى فى نظر الذات إلا إذا كان فى وسعها أن تتقبلها أو أن ترفضها . فالقيمة هى سر الحرية (على حد تعبير لافل) ، ولكن أحداً لا يعرف هذا السر اللهم إلا من يملكه بالفعل ، أعنى من يسعى إلى ممارسته وتحقيقه . وأما حيث تختفى الحرية ، فهنالك تنعدم القيمة ، وعندئذ لا بد أن تصبح الأشياء مجرد أشياء لا أكثر ولا أقل . وإذن فإن من الضرورى أن يكون فى وسع الحرية أن تنتصر للقيمة أو أن تتنكر لها ؛ لأن مثل هذه القدرة هى التى تخلع على الحرية كل ما لها من معنى . وهكذا ينتهى لافل (على العكس من سارتر) إلى القول بأن لدينا الحرية فى أن نكون أحراراً ، لأن هذا الازدواج نفسه هو من أخص خصائص الوقائع الروحية . فهناك « حرية الحرية » ، كما أن هناك « فكر الفكر » ، وهناك « شعور الشعور » ، وهذه كلها وقائع روحية تتصف كل واقعة منها بأنها عملية مغلقة على ذاتها . وهذه الخاصية هى التى تجعل من الحرية بداية أولى ، وفعلا قابلا للاكتفاء بذاته[١] .

بيد أن القول بأن لنا الحرية فى أن نكون أحراراً ، يستلزم أن يكون فى وسع الإنسان أن يرفض الحرية أو أن يتقبلها . ولكن كيف نفسر هذه القدرة على القبول أو الرفض ، إذا كنا بصدد مبدأ الحرية نفسه ، أى مادام الرفض أو القبول يفترض حرية سابقة ، فى حين أننا هنا بإزاء نقطة البدء فى كل نشاط حر ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج بحيث قد يلزم لتحديد بداية الحرية أن نقول إنها قد فُرِضتْ على الإنسان فرضاً ، فنقرر مع

---

(١) Ibid. p. 292 – 294 ارجع أيضا إلى مقال كتبه لافل تحت عنوان La Liberté « comme erme premier » فى المجلة الإيطالية للميتافيزيقا . « Giornale di Metafisica » سنة ١٩٥٠ .

مع سارتر أنه قد قُضِيَ على الإنسان أن يكون حراً ؟ ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التى تنبع من أعماق الضرورة ، كأنما هى قضاء قد فرِضَ علينا أو مصير محتوم لا سبيل إلى تحاشيه ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن تكون الحرية منحة أو هبة يستطيع الإنسان أن يتقبلها أو يرفضها ، بحيث لا يكون الإنسان الحر بأية حال عبداً لحريته ؟ هذا ما يذهب إليه فلاسفة معاصرون مثل هوكنج وجبريل مارسل وغيرهما ، وحجتهم فى ذلك أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته . حقا إن حريتنا هى (بوجه ما من الوجوه) صميم وجودنا ، ولكن هذه الحرية ليست موضوعا جامداً أو حقيقة مطلقة ، بل هى واقعة تقبل الزيادة والنقصان . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع هوكنج إن الإنسان ليس حراً ، وإنما هو مجعول للحرية ، ولا بد له من أن يصبح حراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حرية الإنسان لا تتمثل إلا فيما يقوم به من نشاط بقصد تحرير ذاته . وإن حريتنا لتخضع لموجات من الارتفاع والانخفاض أو المد والجزر فى كل يوم . فنحن فى العادة أكثر آلية فى نهاية يوم مضن حافل بالمتاعب ، منّا فى بداية عملنا اليومى الاعتيادى . وإنّا لنرتكب الكثير من الأخطاء (سواء فى تفكيرنا أو تصرفاتنا) حينما نقع تحت تأثير نوبة من الأعياء والتعب . فليس من شك إذن فى أن التعب ، والجوع ، والانتباه المتواصل (وغير ذلك من العوامل) كثيراً ما تحد من مرونتنا ، وتحصر مجالنا البصرى ، وتحول بيننا وبين الوصول إلى مقاصدنا البعيدة وغاياتنا الكبرى . أما إذا أردنا أن نحدد الشروط اللازمة للعمل على تلافى ضعف الحرية ، فقد يكون علينا أن نبحث عن السبل التى تمنع انحدار الإنسان إلى هوة الآلية ، إذ هنالك تهبط حريته إلى درجة الصفر . والرجل الآلى هو ذلك الذى فقد حريته ، إذ لم تعد لديه أية مقدرة على توجيه نفسه توجيهاً شعورياً ، كأنما هو قد أصبح مجرد عجلة تدور بشكل آلى صارم ، بفضل مجموعة من العادات الميكانيكية التى لا حياة فيها . وليس بدعا أن نلتقى فى حياتنا العادية بأناس قد فقدوا فعلا كل صلة بالحياة العقلية ، فأصبحوا مجرد آلات تسير بفعل بعض الغرائز الثابتة ، والأوضاع المحددة ، والعادات المتحجرة . حقاً إن مثل هؤلاء الأفراد يعبرون عن حالات مَرَضية لا ينبغى القياس عليها ، ولكن يظهر أننا نمر أحيانا بحالات مماثلة ، وفى مثل هذه الحالات قد تتخلى حريتنا عن الزمام ،

فلا نلبث أن نجد أنفسنا مقودين بنظام آلى قوامه الجبر والاطراد . وحينما نصل إلى هذا المستوى ، فهنالك تكون حريتنا قد هبطت إلى درجة الصفر ، إذ تصبح الذات مغمورة فى الطبيعة انغماراً كلياً شاملا . وحتى ابتسامتنا نفسها ، فإنها قد تصبح مجرد « استجابة آلية » تؤدى وظيفة اجتماعية معينة ، كأنما هى مجرد ردّ فعل آلى على بعض المنبهات الخارجية ، وبالتالى فإنها لا بد أن تفقد فى هذه الحالة معناها الشخصى الوجدانى ، مادام معينها الحقيقى قد نضب . وهكذا نرى أن الحرية قد تختفى لحساب الطبيعة ، فتهبط الذات إلى مستوى الآلية ، بينما ترتفع العلية إلى أقصى درجة ، وتصبح ردود أفعالنا وليدة تأثيرات خارجية محضة ، وآليات فيزيائية خالصة .

أما إذا استيقظ « الذهن » ونشط الشعور ، فهنالك يبدأ « المعنى » meaning فى توجيه الأحداث ، وتعمل « الفكرة » على قيادة الذات ، فلا تلبث الأحداث الخارجية أن تعدل من مجراها تحت تأثير ذلك التوجيه الشعورى ، حقا إن المتأمل الذى لا يرى الذات إلا من الخارج لن يتحقق من أن الذات لم تعد مندمجة تماما فى الطبيعة ، ولكن ثمة تغييراً خفياً قد حدث بدون أدنى شك فى أعماق تلك الذات ، بل فى ينابيع سلوكها الدفينة ، مادامت هذه الذات قد أصبحت تجد أمامها خيراً ذاتياً هو موضوعها الخاص ، وغاية ذاتية هى هدفها الخاص ، بدلا من أن تكتفى بقبول خيرات وغايات ليست سوى أصداء للطبيعة أو العادة أو الحياة الآلية الراتبة . وإذن فإن درجة حريتنا تتناسب تناسبا طرديا مع درجة حيوية الذات ، ومدى نشاطها الغائى فى اتجاهها نحو تحقيق مقاصدها الذاتية وقيمتها الخاصة ، وكل ما من شأنه أن يزيد من « أمل » الذات (والأمل هنا هو نسيج الروح ، أو هو منها بمثابة التنفس من الجسد) ، بل كل ما من شأنه أن يجدد من نشاطها الغائى ، لا بد أن يكون سببا فى ازدياد درجة حريتنا . وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظر العقلى والعبادة الروحية بمثابة منشطات للحرية ، لأن من شأن كل منهما أن يُجَدِّد العلاقة بين الذات وبين أملها الأصلى ، وأن يقرب المسافة بين الذات وبين مقصدها الأسمى .

وفضلا عن ذلك ، فإن حرية الإنسان (كما سبق لنا القول) تتمثل بشكل أظهر فى هذه الواقعة الهامة ألا وهى أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته .

والواقع أن الجريمة الكبرى التى يمكن أن يقترفها الإنسان فى حد ذاته ، أو فى حق طبيعته الإنسانية ، إنما تنحصر فى ذلك الاختيار الحر الذى بمقتضاه يستسلم الإنسان يائساً لعاداته وميوله ، لكى يصل فى نهاية الأمر إلى حالة « عدم اختيار » مطلق . فنحن هنا بإزاء أخطر اختيار ممكن ، لأن الإنسان فى هذه الحالة يختار ألا يختار ، أعنى أنه يؤثر التخلى عن حريته ، والانحدار إلى هوة الطبيعة الجامدة . ويذهب هواكنج فى هذا الصدد إلى أن درجات حريتنا تعبر دائماً عن درجات واقعية ، لأن الحرية ليست فى النهاية سوى نزوع الإرادة نحو الواقع ، وقدرة الذات على اكتساب صفة « الواقعية » . فالإنسان لا يكون حرًّا إلا بقدر ما يتجه فكره نحو الواقع ، وبقدر ما يحقق فى الخارج رغبة الإرادةفى أن تستحيل إلى شىء واقعى ، وهذا ما يعبر عنه هوكنج بقوله : إن إرادة الواقع لا تنفصل عن إرادة الحرية ، بشرط أن نفهم إرادة الواقع على أنها تلك الإرادة التى ترمى إلى الاندماج فى الحقيقة المطلقة حتى تسجل نفسها فى الواقع ، بمقتضى اختيار أصلى به تثبت الإرادة ذاتها أو تتنكر ذاتها . ولهذا يقول هوكنج : إن كل حرية لا بد أن تكون دائما حرية اختيار ، لأن موقف الإنسان ينحصر فى اختيار واحد من أمرين : فإمَّا قبول أو رفض ، وإما وفاء أو خيانة ، وإما أمل أو يأس ، وإما نجاة أو هلاك . فالحرية فى جوهرها هى عبارة عن قدرتنا « الأنطولوجية » على أن نثبت ذواتنا أو ننكر ذواتنا ، ونحن لا نملك الحرية ضرورة بل بمقتضى فاعلية معقولة تحرر ذاتها بذاتها ، وتؤكد حريتها بانفصالها عن النظام العلّى الذى تجد نفسها مغمورة فيه . حقا إن هوكنج يتحدث عن إرادة الواقع ، ولكنه لا يقصد بذلك الاندماج فى الطبيعة ، بل هو يعنى الاتحاد بأصل وجودنا ، والرجوع إلى الحقيقة المطلقة التى هى نفسها الواقع The Real . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المقدرة على الانفصال عن الطبيعة (أعنى عن ذلك النظام العلّى الذى تخضع له سائر الظواهر) هى المعيار الذى يمكن أن نقيس به درجة حريتنا أو درجة قدرتنا على التحرر ، فى نظر هوكنج . وهكذا ينتهى هذا الفيلسوف الأمريكى المعاصر إلى القول بأن المصير الإنسانى رهن بتلك الحرية الفعالة التى تستطيع أن تثبت ذاتها أو أن تنكر ذاتها ، فتخلد نفسها إلى الأبد ، أو تهوى بنفسها إلى طيات العدم . وعلى ذلك فإن حريتنا ليست مجرد منحة أو هبة ، وإنما

هى أيضاً عمل واكتساب ، مادمنا نحن الذين نخلق الحرية فى نفوسنا[١] .

٤٧ — أما المرحلة الأخيرة من مراحل عملية « التحرر » فهى مرحلة الخلق أو الإبداع création . وهنا نجد أن الذات قد انتصرت على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة باتجاهها نحو القيم ، فلم يبق عليها إذن سوى أن تستمتع بوجودها فى نشوة الخلق وسورة الإبداع . والواقع أن عملية التحرر لا بد أن تفضى بالذات المنتصرة إلى مرحلة الخصب والامتلاء ، حينما تنكشف القيم للذات ، ويتحقق أملها فى الظفر بنعمة الحرية . والحرية هنا لا تنفصل عن تلك السعادة الخالصة : سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقة valeur créatrice ، والحب اللامتناهى . ومعنى هذا أن من شأن الحرية أن تحقق ضرباً من التوافق بين الذات والله ، عن طريق ما يمكن تسميته بمحبة القيمة « l' amour de la valeur »[٢] ، وحينما يتحقق هذا التوافق ، فهنالك تصل الذات إلى تلك السعادة القصوى التى فيه تسقط سائر العوائق ، وتختفى شتى العقبات ، لكى تتحقق تلك « الوحدة » الحية بين حريتنا وبين الحب الإلٰهى نفسه ، ولكن هذه السعادة لا تتحقق بطريقة آلية وكأن الانتصار ضريبة كتبت على كل إرادة حرة ، بل الواقع أن المرء لا يكون حراً إلا إذا استحق فعلا أن يكون حراً ، فالحرية ليست حقاً أو واقعة ، وإنما هى جزاء أو ثواب ، بل هى الجزاء الأسمى : جزاء من استحق السعادة[٣] .

ولكن هل فى استطاعة الإنسان حقا أن يصل إلى هذه المرحلة ؟ بعبارة أخرى هل يستطيع الإنسان أن يعدو مرحلة التحرر بما فيها من جهد وصراع ، لكى يصل إلى مرحلة الحرية بما فيها من نشوة وسعادة ؟ إننا هنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلفة بالأسرار وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت . ولكن الفلاسفة يأبون إلا

---

(١) W. E. Hocking : « Self : Its Body and Freedom », pp. 167 - 170 & « Types of Philosophy », p. 508.

(٢) René Le Senne : « Obstacle et Valeur » Aubier, Paris 1934 , pp. 209 - 214.

(٣) cf. J. Payot : L' Education de la Volonté », P. U. F., 74e éd., 1947., p. 21.

أن يمضوا فى سبيل الحرية حتى النهاية ، علهم يعثرون فى خاتمة المطاف على تلك « الحرية الخالصة » التى لا يشوبها أثر من جبرية أو ضرورة : حرية الموجود المطلق الذى يستمتع بحريته وينعم بسعادة مطلقة . ولكن عبثا يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا لمعركة الحرية خاتمة نهائية ، فإن الموجودات الإنسانية بطبيعتها موجودات تاريخية لا بد أن تحيا فى الزمان ، وحرية مثل هذه الموجودات لا يمكن أن تكون حرية أبدية مطلقة ، بل هى تاريخية قوامها السعى إلى التحرر ، والعمل على تحويل التلقائية إلى فاعلية غائية . حقاً إن من واجبنا دائماً أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية عاملة فحسب ، وإنما هى أيضاً حرية إلـٰهية divine : فإن الحرية تصطدم بمقاومات المادة ، ولكنها قد تصل فى سورتها الروحية إلى لحظة خاطفة تعرف فيها نشوة الإبداع وعذوبة الخلق . هذا إلى أن « الناس حينما لا ترقى أحلامهم إلى قمم الكاتدرائيات الشامخة ، فإنهم لن يعرفوا كيف يبتنون لأنفسهم مخادع جميلة ومساكن بديعة »[٢] ؛ ولكن من الواجب أيضا أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية واصلة ، بل هى حرية سالكة قوامها العمل ، ورائدها السعى المستمر . والواقع أن الضرورات المفروضة على الوجود الإنسانى هى من الأهمية بحيث قد يستحيل على الإنسان أن يصل فعلا إلى حالة مطلقة من الاستقلال الذاتى « autonomie » ، وإذا كان من غير الممكن للإنسان أن يصل إلى تحقيق فكرته المثالية عن الحرية ، فذلك لأن طبيعتنا ليست معقولة إلى أكمل حد ، وتواصلنا مع باقى الموجودات ليس من الثبات إلى أقصى حد ، وقدرتنا على تحقيق مثلنا الأعلى بعيدة كل البعد عن أن تكون مرضية . فنحن موجودات ناقصة لا تصل حياتها مطلقاً إلى تحقيق فكرتها عن ذاتها ، وهذا هو السبب فى أننا لا نجد مطلقاً فيما نعمله ، هذا الذى نريد أن نكونه ، أو ذلك الذى نعتقد أننا إياه . وحتى ذلك الانتصار الذى قد تحرزه حريتنا كثيراً ما يرتدُّ ضدها ، ويتطلب منها صراعاً جديداً ، بحيث أن معركة الحرية لتبدو فى الحقيقة معركة مستمرة لا تعرف نهاية ولا يمكن أن تفضى إلى نصر نهائىّ حاسم .

---

(١) E. Mounier : « Le Personnalisme », 1950, P. U. F, p. 80.

ومن يدرينا ، فربما كان الموجود المطلق نفسه أبعد ما يكون عن تلك السعادة القصوى التى فيها تَرْتَدُّ حريته إلى ذاتها مستمتعة بانتصارها الأبدى ؟ إن كثيراً من الفلاسفة لينسبون إلى الله حرية مطلقة تترتب عليها سعادته القصوى ، ولكن من يدرينا ، فربما كانت تلك الحرية الإلـٰهية نفسها حرية مجاهدة قوامها (كما يقول رويس Royce)[1] الجهاد ضد الشر والسعى للوصول إلى الانتصار الروحى ؟ فإذا قلنا مع برديف Berdiaeff بأن الشر لا علة له ولا مبرر لوجوده ، بل هو إنما يتولد عن الحرية ، كان علينا أن نربط الحرية بالشر ، فنقول إن الشر والألم موجودان فى العالم لأن ثمة حرية ، أما الحرية نفسها ، فإنها توجد بدون علة أو سبب ، إن لم نقل إنها شرط مطلق ، أو لا معقول صرف . وتبعا لذلك فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الله نفسه يتألم ، لأن الحرية موجودة ، ويمضى برديف إلى أبعد من ذلك فيقول : إن الحب الإلـٰهى والتضحية الإلـٰهية هما الأصل فى سر الحرية الذى تكمن فيه جذور الشر والألم . ولكن المحبة الإلـٰهية والتضحية الإلـٰهية هما أيضاً (فى جوهرهما) حرية . أما عن الألم فإن برديف يقول إنه لا سبيل إلى فهم معناه بقولنا إنه ضرورى أو عادل ، أو إنه القانون الأسمى للحياة ، بل كل ما فى استطاعتنا أن نقدره عن الألم هو أن نقول إنه فى صميمه تجربة روحية نختبر فيها حريتنا ، فهو الطريق الأوحد للوصول إلى الانتصار الروحى ، أو إلى التحرر الحقيقى[2] .

ومهما يكن من شىء ، فإن من المؤكد أن حرية الموجود الإنسانى لا يمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هى بطبيعتها حرية ناقصة يمتزج فيها المعقول واللامعقول ، وتختلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة . وإذا كان سارتر قد زعم « أن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً تارة وعبداً تارة أخرى ، لأنه إما أن يكون حراً حرية مطلقة دائمة ، وإما ألا يكون حراً على الإطلاق »[3] ، فإن فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول : إن

---

(١) cf. G. Marcel : « **La Métaphysique de Royce** », Aubier, 1945, ch. V, pp. 93 - 117.

(٢) N. Berdiaeff : « **Esprit et Réalité** », pp. 145 - 149.

(٣) J. P. Sartre : « **L'Etre et le Néant** », p. 516.

الوجود الإنسانى فى صميمه توتر مستمر بين الحتمية والحرية ، وسعى دائب لخلق الحرية على أشلاء الضرورة : فليست الحرية إرادة متعسِّفة تقول للشىء كن فيكون ، وإنما هى نشاط مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها بالاستناد إلى وسائط المادة وإمكانيات الروح . ولعل فى وسعنا أن نقول فى النهاية إن الحرية تجربة روحية يحاول فيها الموجود الإنسانى (الذى هو مزيج من دم ونور) أن يستخرج من حياته المادية نفسها وسائط نموه ، ووسائل تحريره ، وأسس سورته الروحية .

خاتمـة

٤٨ — رأينا فى تضاعيف هذا البحث إلى أى حد تند مشكلة الحرية عن النظر العقلى ، حتى إنها ليمكن أن تعد بمثابة النقطة التى يَلْقَى عندها النظر العقلى حتفه (على حد تعبير لافل) ، والواقع أن كل نظر عقلى يفترض ضرباً من الانفصال أو التمايز بين الموجود العارف والموضوع الذى يسعى إلى معرفته ، فى حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس ذاتها وتخلق وجودها . فليس فى وسعنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية ، بل يجب أن نقرر أن الحرية والوعى شىء واحد : إذ كيف يمكن أن نكون أحراراً ، إذا كنا محرومين من الوعى ؟ وعلام ينصب هذا الوعى إن لم يكنْ على ذلك الوجود الذى يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم ، مع استعانته فى الوقت نفسه بقدرته الخاصة على الخلق ، فى تكوين صورته والتغيير من صفحة العالم ؟ وإذن فإن من الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور ، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته ، ونحن لا نستطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلا ، إلا عند تحقيقنا للفعل الحر ، أعنى حينما نحاول أن نتعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا فى عين اللحظة التى نبدأ فيها وجودنا ، وهى تلك اللحظة التى نشرع عندها فى التدخل فى الكون .

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ثمة مذاهب فلسفية عديدة لا تؤمن بالحرية ، ولكن الواقع أنه ليس ثمة مذهب يعارض الحرية معارضة مطلقة ، وإنما كل ما هنالك أن نظرية المذاهب إلى الحرية تختلف بحسب طبيعة الدور الذى ينسبه كل منها إلى الحرية فى صميم وجودنا ، فإذا نظرنا مثلا إلى المذهب المادى ، وجدنا أن الحقيقة الوحيدة التى يؤمن بها الماديون هى « الموضوع » ، أعنى ذلك الواقع الذى يمكن أن نراه ونلمسه . ونحن نعلم أن الماديين يذهبون إلى أن الموضوعات المختلفة تؤثر بعضها على البعض الآخر ، وفقاً لقوانين صارمة محكمة ، ولكن الماديين يريدون أن يعرفوا تلك القوانين وأن يستخدموها

بالفعل ، فهم يؤمنون إذن بأن قوام العلم هو البحث الحر الذى فيه لا يكف العالم عن خلق الفروض وابتداع النظريات ، عاملا باستمرار على تصحيح أوضاعه السابقة وتقويم نظراته الماضية ، بفضل مثابرته المستمرة وسعيه المتواصل . فالماديون أنفسهم لا يدعون الإنسان إلى الاستسلام للقدر fatalité والخضوع لسلطانه ، بل هم يسلمون بقدرة الإنسان على معرفة الطبيعة ، وهذه القدرة نفسها مظهر من مظاهر حريته ، وأما إذا نظرنا إلى أنصار مذهب وحدة الوجود ، فسنرى أيضاً أنهم لا ينكرون الحرية تمام الإنكار ، على الرغم من قولهم بأنه ليس ثمة غير جوهر واحد نحن منه بمثابة الأعراض ، مما يترتب عليه بالضرورة انعدام كل استقلال ذاتى يمكن أن يتميز به وجودنا الخاص ، وآية ذلك أن من يعرف النظام السائد فى العالم ، بل من يتقبل هذا النظام ويريده ، لا بد أن يكون حراً بأسمى معانى الحرية فلا بد أن تكون ثمة لحظة يستطيع فيها الإنسان أن يختار واحداً من أمرين : فإما خضوع وامتثال ، وإما ثورة وتمرد ، وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أنصار المذهب العقلى ، فإنهم وإن كانوا يقولون بأن العقل هو معيار الواقع ، وأن ثمة ضرورة عقلية تخلق ضرباً من الترابط بين شتى صور الوجود ، إلا أن مذهبهم يستلزم أن تكون معرفة تلك الضرورة هى مصدر تحررنا . ومعنى هذا أن من واجبنا — بوجه ما من الوجوه — أن نعمل على تحصيل تلك المعرفة ، وإلا كنا مسئولين عن جهلنا ، وبالتالى مسئولين عن عبوديتنا . وأما عند القائلين بالوجودية ، فإن الحقيقة لاتنكشف لنا عن طريق الموضوع (كما هو الحال فى المادية) ، ولا عن طريق « الكل » le Tout (كما هو الحال فى وحدة الوجود) ، ولا عن طريق أى نظام منطقى محض (كما هو الحال فى المذهب العقلىّ) ، بل عن طريق الحرية نفسها على اعتبار أن الحرية ماثلة فى قلب الوجود مادامت هى عين المبدأ الذى به يكوّن ذاته ، والواقع أن الموضوع ليس بالقياس إلينا سوى مجرد ظاهرة ، كما أن « الكل » هو مجرد مثال ، والصورة العقلية مجرد تجريد ، فى حين أن العالم يتكون من مجموعة هائلة من مراكز القوة أو النشاط المستقل ، وهذه المراكز تعبر عن ذوات حرة تجهل ذاتها جزئيا على الأقل ، وقد تتصارع فيما بينها أو تتعاون ، ولكن لا بد أن ينشأ من اتحادها معا « كل » يظل دائما فى حالة انقسام ، بحيث إن عقلنا ليحاول عبثا أن يدخل فى نطاق ذلك الكل تلك الوحدة التى سرعان ما يكونها الواقع نفسه ، وما أشبه العالم فى الحقيقة بمحيط

هائل قد تناثرت به هنا وهنالك جزر متباعدة قد انطوى كل منها على سر دفين لا يعرف الآخرون من أمره شيئا . ولكن لا يجب أن ننسى أن تلك الجزر — وإن بدت مستقلة — هي في الحقيقة مرتبطة فيما بينها بتلك الأرض المتصلة التي تغمرها مياه واحدة ، ويضرب فيها محيط واحد هو منها في آن واحد بمثابة الهوة التي تفصل فيما بينها ، والطريق الذي يعمل على الربط بينها .

إن الذات الإنسانية لهي ذلك الموجود الذي من شأنه أن يختار نفسه بنفسه ، فإذا لم يكن الإنسان حرا فقد صار شيئاً أو موضوعاً ، ولهذا فإنه ليس ثمة شك في أن الحرية هي الخير الوحيد الذي يتطلبه المرء بشكل مطلق . والواقع أننا حينما نتحدث عن الحرية ، فإنما نعني ذلك « الخير » الذي يعدو سائر الخيرات ، لأنه لن يكون في وسعنا بدون الحرية أن نمتلك أي خير ، أو أن نستمتع بأي خير . حقا إن من لا يملك سوى حريته قد يشعر بأنه شقي ، خصوصا إذا لم يكن لديه من الشجاعة القدر الكافي للنهوض بممارسة تلك الحرية ، ولكن ذلك الذي انْتُزِعَتْ منه تلك الحرية لا بد أن يشعر بأنه قد عدم خيراً يفوق في عظمته سائر الخيرات ، والحق أنه ليس ثمة سبة يمكن أن توجه إلى الإنسان بأعظم من معاملته معاملة العبيد ، إن صح أن في الوجود بأسره إنسانا واحدا يقبل مثل هذه المعاملة . فالإنسان الذي يتخلى عن حريته ، إنما يتخلى في الوقت نفسه عن إنسانيته . وهذا هو السبب في أن لكلمة « الحرية » وقعاً بليغاً في نفوسنا ، حتى إن الحياة نفسها لتفقد في نظرنا كل قيمتها بدون الحرية ، وإنما كل الناس يخطئون في تصور طبيعة الحرية ، فإنهم لا يشكُّون مطلقاً في قيمتها وشرفها . أما أولئك الذين يحاولون إنكارها ، فإنهم لا بد أن ينتهوا إلى أقصى حدود التشاؤم ، وإنا لنعلم أن قيمة كل موجود في العالم إنما تتناسب تناسباً طردياً مع نوع الحرية التي يريدها لنفسه ، وبالتالي فإنها تتوقف على قدر المسئولية التي يقبل بمحض إرادته أن يأخذها على عاتقه(١) .

وفضلا عن ذلك ، فإنه بدون الحرية لن يكون ثمة فارق بين الخير والشر ، ذلك لأن

---

(١) Louis Lavelle : « **Les Puissances du Moi** » pp. 140 - 144.

الحرية هى التى تدخل « القيمة » فى العالم ، وهى لهذا لا بد أن تظل قائمة فيما وراء القيمة نفسها . ولنأخذ على سبيل المثال موقفا بإزاء اللذة والألم : فنحن نتطلب الواحد ونتحاشى الآخر بميل طبيعى ، ولكن أحدا لا يمكن أن يزعم مع ذلك أنه ينظر إليهما باعتبارهما قيما حقيقية ، وإنما الواقع أن كلا منا يعلم تمام العلم أن كل شىء رهن بطريقة تصرف حريتنا بإزاء كل منهما ، لأن فى وسع حريتنا أن تحيل الألم إلى خير ، أو اللذة إلى شر . وقد يظن المرء أحيانا أن الخير هو مجرد حالة يعانيها ويقع تحت تأثيرها ، ولكن كل خير حقيقى إنما يتوقف على موقف خاص يتخذه نشاطنا الذاتى ، وعلى استجابة معينة بإزاء المعطيات données التى نجد أنفسنا مضطرين إلى التصرف فيها . فليس فى الذات ولا فى العالم شىء لا يقبل أن يكون واسطة لتصرف حسن أو ردىء ، بل ليس ثمة شىء يستحيل علينا أن نجعل منه أداة لرفعتنا أو انحطاطنا ، ومعنى هذا أن القدر وحده عاجز عن أن يصنع بمفرده سعادتنا أو شقاءنا ؛ لأن كل شىء رهين بموقف الإرادة مما يقع لنا من أحداث . فليس ثمة خير تام يمكن أن ننعم به بمجرد استسلامنا للواقع وتقبلنا لما يحل بنا ، بل لا بد لحريتنا من أن تساهم فى خلق خيرها بذاتها ، لأن سعادتها ليست منحة تهبط عليها من السماء ! وإذن فإن الإنسان مُحِقٌّ حين يضع الحرية فوق سائر الخيرات ، لأن وجوده نفسه إنما يكمن حيث تقوم حريته . ولئن كانت الحرية هى الأصل فى جميع الشرور ، إلا أنها هى وحدها التى تيسر لنا امتلاك كل ما نستطيع أن نرغب فى الحصول عليه . ولولا الحرية لانعدمت سائر الخيرات قبل ظهورها إلى عالم النور ، بل لاختنقت (على حد تعبير لافل) فى إمكانيتها ذاتها . ومن هنا فإنَّ كلمة الحرية ، حتى فى معانيها العادية المبتذلة ، لا بد أن تولد فى النفس الإنسانية أصداء عميقة . ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان لا يتصور مذلة أقصى من أن يجد نفسه محمولا على تقبل لذات قد فرضت عليه فرضا ، دون أن يكون فى وسعه أن يرفضها أو أن يتقبلها بمحض حريته[١] .

بيد أن هذه الكلمة — كلمة القبول consentement — تعبر تعبيراً رائعاً (فى نظر لافل) عن ذلك الفعل النوعى الخاص الذى تتميز به الحرية . ذلك لأن الحرية ،

(١) Ibid.. pp. 145 – 146.

وإن كانت تتصرف فى كل شىء ، إلا أنها لا تخلق المادة من العدم . فليس فى استطاعتنا أن نفصل الحرية عن تلك الرغبة الدائمة أو ذلك الرجاء المستمر الذى بمقتضاه يتطلب كل موجود عون العالم كله ، كأنما يهيب بكل ما حوله أن يمد إليه يد المعونة ، حتى يتمكن من أن يجد لوجوده دعامة يستند إليها أو سندا يركن إليه . ولكن الحرية هى التى تجيب بلا أو نعم على ذلك النداء الذى يهيب بها أن تسعى نحو خير يتوقف عليها هى أن تتقبله — لا أن تخلقه — ، وبهذا التقبل يكون فى وسعها أن تجعل منه خيراً خاصا بها . وهكذا نرى أن أسمى فعل من أفعال الحرية قد يبدو فى النهاية أبعد ما يكون عن تلك الأفعال التعسفية التى فيها تستقل الإرادة عن مجموعة الخليقة ، أو تنصب نفسها مبدأ مطلقا ينحصر نشاطه فى معارضة نظام الكون . والواقع أن الفعل الحر بمعنى الكلمة إنما هو ذلك الفعل السلبى الذى فيه تتقبل الإرادة الوجود ، فتجعل من خضوعها له قوة تحررها من قيودها ، وبذلك تحقق رسالتها الحقيقية التى تنحصر فى مشاركة تلك « الفاعلية الأبدية » التى تعلو عن كل مقصد فردى . ولكن يجب أن نلاحظ أن قبول الإرادة الإنسانية لهذه المشاركة لا يمكن أن يكون أمراً محتوما كأنما نحن بصدد فعل قسرى ، بل إن فعل الإرادة الإنسانية لينحصر أولا وبالذات فى تلك المساهمة الحرة فى فعل « الخلق » .

من هذا نرى أنه ليس ثمة شىء يعلو على الخير والشر معاً ، اللهم إلا « الحرية » . وحينما تعمل الحرية فإنَّ الروح سرعان ما تصبح حقيقة واقعة . حقاً إن الحرية بذاتها ليست شيئاً ، لأنها عبارة عن قدرة محضة لا تملك شيئا ، ولكن الذات لا تستطيع أن تملك أى شىء إلا بالحرية نفسها . بيد أن كل « امتلاك » قد يكون من شأنه أن يحد من تلك الحرية أو أن يرين عليها أو أن يقف حجر عثرة فى سبيلها ، ولهذا فإنها تسعى دائما إلى التحرر من كل ما تملكه ، لكى تعمل على إحالة كل ما تلمسه إلى خير أو شر تخلق منه صميم ذاتها . وهكذا نرى أن الذات لا تكف عن وضع كل ما تملكه تحت محكّ التجربة ، حتى تزيد من خصبه وثرائه ، فتزيد بذلك من قوة حريتها ذاتها[1] .

٤٩ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الحرية ليست مجرد اختيار بين فعلين ، وإنما هى موقف شامل فيه يختار الموجود بأسو ذاته بأكملها . فنحن حينما نجعل الصلة وثيقة بين

---

(١) cf. Louis Lavelle : "Les Puissances du Moi", pp. 146-148.

الحرية والإرادة (كما فعل يسبرز) ، فإننا لا نعنى بالإرادة إرادة هذا الشيء أو ذاك ، أو إرادة هذه الغاية أو تلك ، بل « إرادة الذات » vouloir de soi وتبعا لذلك فإن الحرية هى أولا وبالذات قوة وجودية تعبر عما يمكن تسميته بخلق الذات . والفعل الحر لهذا المعنى إنما هو ذلك الذى أتعرف فيه على ذاتى ، وآخذ على عاتقى أن أحقق فيه وبه وجودى نفسه . ولعل هذا هو السبب فى أن الموجود الذى يفعل ، لا يمكن تمييزه عن الفعل الذى يحققه . فالحرية هى التى تجعلنا نعاين (إن صح هذا التعبير) ولادة ذاتنا ؛ وهذه الولادة هى بلا شك سر من الأسرار . ولكن المهم أن الحرية هى التى تجعل منا أشخاصا ، لأننا بالحرية نهب أنفسنا الوجود ، بعد أن كنا مجرد أشياء . والوجود هنا هو فى الحقيقة تعبير عن نفاذنا إلى ذلك العالم الروحى الذى لا يتحقق فيه شيء مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لا بد فيه من السعى المستمر والعمل المتواصل والخلق الدائب . فالعالم الروحى الذى تقودنا إليه تلك الحرية الإنسانية عالم قوامه الفعل والنشاط ، ورائده الجهاد والصراع ، بحيث إن « الولادة الروحية » لا تكاد تنقطع فيه لحظة واحدة .

حقا إن من السهل أن يركن الإنسان إلى الدعة ، وأن يستسلم للطبيعة ، فيرفض بذلك نداء ذلك العالم الروحى ، لكى يظل قابعا فى تلقائيته الطبيعية (بما فيها من آلية مادية) ، ولكنه عندئذ سرعان ما ينحدر إلى هوة الجبرية المطلقة ، والحتمية الصارمة . وليس من شك فى أن هذا الانحدار خطر جاثم يتهددنا باستمرار ، وكثيرا ما تساهم بعض المذاهب الاجتماعية الخاطئة فى تمجيده والإعلاء من شأنه ؛ ولكن من المؤكد أننا حينما ندعو الإنسان إلى الانغمار فى الطبيعة ، والاندماج فى النظام الكونى ، فإننا نقضى على صميم حريته ، لأن هذه الحرية هى التى تضطر وجوده المتناهى إلى الاعتراف بالسبب الذى يربطه باللامتناهى . فالحرية الإنسانية نشاط محرر يفصلنا عن علية الطبيعة ، ويخرج بنا عن نطاق الآلية الشاملة . وإذا كان البعض قد يدعونا إلى التخلى عن تلك الحرية فى سبيل التمتع بسعادة رخيصة تنحدر فيها إنسانيتنا إلى هوة المادية المطلقة ، حيث لا تسود سوى طائفة من القيم الاقتصادية ، فإن من واجبنا أن نثور على تلك الدعوة وأن نرفض كل نفعية سهلة لا تتحقق إلا على أشلاء القيم الإنسانية السامية . فالحرية هى التى تخلع على وجودنا الإنسانى كل ما له من معنى وقيمة ، لأن الذات حينما تخلق « الشخصية » فى نفسها فإنها عندئذ تهب الكون معنى وتخلع على الحياة قيمة . وكل محاولة للقضاء على « الشخصية »

هى فى الآن نفسه محاولة للقضاء على الحرية ، بقصد إخضاع الذات لضرورة الطبيعة أو لقسر المجتمع (أو الدولة) . حقا إن الإنسان هو موجود طبيعى ، ولكنه (على حد تعبير كارل ماركس) موجود طبيعى إنسانى[1] . فليس الإنسان مجرد فريسة للضرورة الطبيعية ، وإنما هو بمعرفته للكون الذى يحيا فيه يعمل على تغييره والتعديل منه ، وإن كان هو بين الحيوانات العليا أقلها تسلحا وأدناها قدرة . فإذا أضفنا إلى كل هذا أن فكرة الحتمية نفسها قد فقدت على يد الحركة العلمية الأخيرة بعض صرامتها القديمة ، أمكننا أن نقول إن مصير الإنسان لم يعد مقيداً بجبرية طبيعية صارمة ، مادامت القوانين العلمية نفسها قد أصبحت مجرد قوانين إحصائية احتمالية . أما التعلل بضرورات الطبيعة بقصد إنكار إمكانيات الإنسان ، فقد أصبح مجرد أسطورة ليس القصد منها سوى تبرير الركون إلى الدعة والتواكل . حقا إن من الممكن تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية بالرجوع إلى الغريزة (كما فعل فرويد) أو بالرجوع إلى الاقتصاد (كما فعل ماركس) ، ولكن من الواجب أن نتذكر أن أدنى الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفسر تفسيراً ناجحا إلا على ضوء فهمنا للقيم الإنسانية وللغايات الشخصية التى تتحكم فى أفعال الإنسان فى الطبيعة . فإذا كان من واجبنا أن نرفض الروحية المطلقة التى لا تقيم أى وزن للشروط البيولوجية والظروف الاقتصادية التى تتحكم فى الفرد ، فإن من واجبنا أيضاً أن نرفض المادية المطلقة التى لا تقيم أى وزن للشروط الروحية والقيم الأخلاقية التى تتحكم فى سلوك الشخص الإنسانى . وهنا قد يكون ماركس مُحِقًّا فى قوله إن المادية المجردة والروحية المجردة تلتقيان فى نهاية الأمر ، ولكن المهم ألا نختار هذه دون تلك ، بل أن نختار الحقيقة التى تجمع بينهما ، على الرغم مما بينهما من خلاف[2] . والواقع أن العلم والفلسفة يكشفان لنا دائماً عن عالم لا يمكن أن يستغنى عن الإنسان وعن إنسان لا يمكن أن يستغنى عن العالم .

---

(١) K. Marx; "Economie politique et philosophie", trad. franc. Ed. Coste, p. 68.

(٢) Ibid, p. 76.

بيد أن الصلة بين الإنسان والطبيعة ليست مجرد صلة خارجية ظاهرية ، وإنما هى صلة باطنية عميقة قوامها التبادل والتصاعد . فالإنسان يرين على الطبيعة بكل قوته حتى يقهرها ويغلبها على أمرها ، مثله فى ذلك كمثل الطائرة التى تعتمد على الجاذبية حتى تتخلَّص من أسر الجاذبية . وهكذا نرى أن فعل الإنسان فى الطبيعة سرعان ما يقضى على ما يمكن تسميته بالطبيعة المحضة ، لكى يفسح المجال أمام طبيعة قد شرعت فى أن تأخذ صورة إنسانية . والواقع أن « الإنتاج » ليس مجرد نشاط اقتصادى محض وإنما هو خير مظهر لتلك الفاعلية الإنسانية التى تحققها ذات قد أشربت حب اللامتناهى . حقا إننا لنرى الذات توجه نشاطها الإنتاجى فى بداية الأمر نحو تحقيق بعض الغايات المادية بقصد إشباع بعض الحاجات الأولية ، ولكن هذا النشاط سرعان ما تتضاعف سورته حينما يصبح بمثابة فاعلية محررة قوامها العمل على إشباع كل مطالب الإنسان ؛ وعندئذ لا تعود القيم الاقتصادية هى وحدها رائد ذلك النشاط الإنتاجى ، بل تصبح القيم الإنسانية هى مصدر كل خلق ومبعث كل إنتاج . والحق أنه ليس للإنتاج من قيمة إلا بتلك الغاية القصوى أو ذلك الهدف الأسمى ، ونعنى به العمل على توطيد دعائم عالم إنسانى يمكن أن تحيا فيه شخصيات حقيقية[١] .

ولكن حذار من أن نتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة هى صلة توافق مطلق وانسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس . ذلك لأن موقف الذات الإنسانية فى الكون لا بد بالضرورة أن يكتنفه شىء من القلق ، والتوجس ، والانشغال ، كأنما قد كُتِبَ على الحرية أن تظل فى جهاد مستمر وصراع متواصل ، دون أن يكون فى وسعها يوما أن تطمئن إلى انتصارها المؤقت . والحق أن العالم الذى تحيا فيه الشخصيات الإنسانية لا يمكن بحال أن يحقق من الكمال ما يصبح معه عالما منتظما قد تحققت فيه الوحدة بصفة نهائية ، وإنما هو عالم مرن مفتوح دائب التحول ، وليس فيه موضع إلا لحريات مجاهدة رائدها العمل المستمر والسعى المتواصل . وهكذا نرى أن فلسفة الحرية تجعل من الوجود الإنسانى « دراما » تفاؤلية يسودها جو من الصراع والمجاهدة ، ولكنه جو لا يخلو من نبل وعظمة وجلال . فالشخصية الإنسانية هى فى الحقيقة « داخل » un dedans (إن صح هذا

(١) cf. E. Mounier : "**Le Personnalisme**". pp. 29-34.

التعبير) فى حاجة إلى « خارج » un dehors ؛ ولكنها أيضاً « داخل » فى حاجة إلى « فوق » un dessus تكتمل به أبعاد ذات لا تكف عن العلو على نفسها ، وعلى الطبيعة الخارجية أيضاً . والحرية الإنسانية لا تتجلى بصورة واضحة إلا حينما تعمل الذات على تحقيق ضرب من التوافق بين أبعادها الثلاثة ، ألا وهى الخارج ، والداخل ، والفوق . وبهذا المعنى يمكن تشبيه الحياة الإنسانية بشجرة كبيرة قد تأصلت جذورها فى أعماق التربة ، وهذه الشجرة تستمد من تلك الجذور غذاءها الحى الكامن فى باطن الأرض ، فيأتى الجذع الكبير وينقل هذا الغذاء إلى الفروع والأغصان حيث تتنسم الشجرة النور والهواء . والواقع أن من شأن « الذات الباطنة » أن تربط الحياة الخارجية التى تستمد منها الوجود والبقاء ، بالحياة العليا التى لا بد أن تتفتح فيها وتزهر . وكل محاولة لفصل تلك الذات عن ذلك الوجود الأسمى أو عن تلك الحياة العليا لا بد أن يترتب عليها أن تجف تلك الذات وتذبل ، لكى لا تلبث أن تتلف وتفنى . أما إذا تحقق التصاعد والتواصل بين تلك المجالات الثلاثة ، فهنالك تجرى الحياة حارة دافقة ، وينعم الإنسان بشىء من الاتزان والتوافق[١] .

وعلى كل حال ، فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذى يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى أو إمكانيات فى ثنايا ذاته ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لا تكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، مادام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الإنسانية ، ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الإنسان ينحصر فى حريته ، إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعى واقعى من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما[٢] . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الحياة لا تنطوى أوليا (أو قبليا apriori) على أى معنى ، بل لا بد أن تأتى الحرية فتخلع عليها ما ترتضى من معنى ، وتضفى عليها ما تشاء من قيمة[٣] . نعم إن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم ، كما أنها لا تبدع القيم بمحض حريتها ، ولكن « اختيار » الذات هو

---

(١) J. Chevalier : **"La Vie Morale et l'Au-delà"**, p. 108.

(٢) L. Lavelle : **"De l'Acte"**, p. 367

(٣) cf. J. P. Sartre : **"L'Existentialisme est un Humanisme"**, p. 89

الذى يتحكم فى مصير الكون بالنسبة إليها . وهذا الاختيار وحده هو الذى يخرج الذات من حالة « اللاتعين » (أو اللاتحدد) ، لكى يقذف بها فى عالم واقعى تصبح فيه محدودة بمقتضى الإمكانيات التى عملت على تحقيقها . وهكذا نرى أن الذات لا بد أن تخلق نفسها بنفسها ، فى داخل ذلك النطاق الذى اختارته لنفسها ، متقبلة حريتها الخاصة وما يترتب عليها من نتائج ، متحملة لمسئوليتها الخاصة بإزاء نفسها وبإزاء الآخرين . وبممارسة الذات لحريتها لا بد أن يتضاعف شعورها بمسئوليتها ، لأن « الفعل » هو الذى يجعلنا نهتم اهتماماً حقيقياً بنتائج أفكارنا وأصداء مقاصدنا وآثار نياتنا . فنحن بالفعل نبلو الواقع ، ونجرب العالم الخارجى ، متناسين ذواتنا ، غافلين عن أنفسنا . وكل فعل يصدر عنا — حتى ولو بدا تافهاً ضئيل القيمة — من شأنه إن عاجلا أو آجلا أن يمتد ويتسع ، حتى لقد يترتب عليه ما لم يكن فى الحسبان ، بل قد تمتد آثاره إلى ما لا نهاية . ومهما يكن من شيء فإن التوتر الذى يوجد بين ما قد حقق ، وما لا بد أن يحقق ، هو القوة المحركة الأولى فى الحياة الإنسانية . فإذا حقق إنسان كل ما لديه من قوى مدخرة ، بحيث لم تعد لديه أية قوة جديدة يمكن أن يحققها ، فلا بد أن تكون ذاته قد أقفرت ، وإقفار الذات معناه الموت . ولكن مادام المرء حيا ، فلن يكون فى وسع أحد أن يقول عنه ، ولن يكون فى وسعه هو أن يقول عن نفسه إن شيئاً جديدا لا يمكن أن ينتظر منه ! فطالما كانت الذات حية خصبة ، كان لا بد لها أن تزهر وتثمر ! وقد تعرض للذات أحداث بسيطة فتكون مدعاة لظهور أمور جديدة ، أو إيقاظ أفكار كامنة ، أو تولد معان لم تكن منتظرة . وكثيراً ما تكون إمكانياتنا الكامنة مجهولة لدينا ، فتجىء أفعالنا مفاجئة لنا وللآخرين . وقد نزعم أن قوانا قد استوعبت ، أو إن إمكانياتنا قد استهلكت ، فإذا بنا نجد أنه من الممكن أن ينبثق من أعماق نفوسنا شيء جديد . ولهذا فإن من الخطأ البالغ أن نحكم على نفوسنا بأنها ليست أهلا لهذا العمل أو ذاك ، مادامت التجربة كثيراً ما تظهرنا على أن فى استطاعتنا أن نعمل ما كنا نعتقد أن ليس لنا عليه يدان ... وماذا عسى أن تكون الحرية — فى النهاية — إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجدة والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خِصْب يكون من شأنه أن يجىء نسيج وحده ، وأن يحقق فى الكون ما لا سبيل إلى تحقيقه بدونه ؟



تذييـــل

مشكلة الحرية السياسية

لو أننا رجعنا إلى تاريخ التفكير السياسى ، لوجدنا أن مشكلة الحرية قد أثارت اهتمام الغالبية العظمى من المفكرين السياسيين المحدثين ، وعلى رأسهم اسبينوزا ، ولوك ، ومونتسكيو ، وروسّو ، وبنتام ، وجون ستيوارت مل ، وغيرهم ، وأما فى القرن العشرين فقد اهتم بدراسة هذه المشكلة فلاسفة عديدون مختلفو النزعات ، لعل من أهمهم هُبْهَوْس Hobhouse (فى كتاب له مشهور ظهر عام ١٩١١ تحت عنوان مذهب الأحرار Liberalism) ، وجون ديوى John Dewey (فى كتابه المسمى باسم « الفردية ، قديماً وحديثاً » Individualism old and new الذى ظهر عام ١٩٣٠) ، وهوكنج W. E. Hocking (فى كتابه Lasting Elements of Individualism الـذى ظهـر عام ١٩٣٧) ، وغيرهم . ولسنا نريد أن نُسهب فى عرض آراء هؤلاء الفلاسفة السياسيين فى مشكلة الحرية ، وإنما نود أن نقتصر على تتبع تاريخ المشكلة بإيجاز ، حتى نتبين من خلال الجدال الفكرى الهائل الذى قام بين مؤيدى الحرية ومعارضيها ، سر الأزمة الحضارية الهامة التى أصبح « مذهب الأحرار » يعانيها فى الحقبة الراهنة من حقب التاريخ .

Cf. Liberalism in crisis, article by Rubin Gotesky, in European Ideologies, Philsophical Library New - York 1948, p. 231)

وربما كان فى استطاعتنا أن نعد اسبينوزا أول مبشر بمذهب الأحرار ، لأن سياسة القوة التى كان قد دعا إليها هوبز قد استحالت على يديه إلى سياسة حرية ، كما يظهر من قوله بأن القوة الكبرى فى المجتمع إنما هى الحرية الكبرى . وعلى حين أن هوبز كان يدعو إلى تسليم السلطة بأكملها إلى فرد واحد ، ومن ثم فإن مذهبه السياسى قد أصبح عَلَماً على النزعة الاستبدادية المطلقة ، نجد أن اسبينوزا يقرر — على العكس من ذلك — أنه كلما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد فى الدولة من حرية ومساواة ، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد

والقوة . وكلما كان الفرد نفسه أقل ميلا إلى إيذاء الآخرين والاعتداء عليهم ، كانت الجماعة أقدر على الاتحاد فيما بينها لمواجهة ما قد يصدر عنه من مخالفات عند الضرورة . فالقوة المدنية الكبرى فى رأى اسبينوزا إنما هى الحرية المدنية . وليس الغرض الأسمى للدولة أن تسيطر على الأفراد بالقوة والعنف والإرهاب ، وإنما الغاية القصوى التى ينبغى أن تسعى نحوها وتهدف إليها هى أن تحقق للفرد أكبر قسط ممكن من الأمن والطمأنينة والحرية . ومعنى هذا أن الدولة (أو المجتمع المنظم) إنما هى وسيلة ضرورية لازمة لبلوغ مرحلة الحرية ، إن لم نقل بأن الدولة نفسها هى حصن منيع ضد الفوضى والظلم والإرهاب . بيد أنه ليس فى وسع الفرد أن يدفع ثمنا لهذه الحرية (كما وقع فى ظن هوبز) تنازلا كاملا مطلقا عن كل قوته ، لأنه لا بد للفرد من أن يحتفظ لنفسه بشىء واحد على الأقل ، ألا وهو القدرة على التفكير كيفما شاء . فالفرد لا يخضع خضوعاً مطلقا إلا فى دائرة العمل أو التصرف ، وأما فى دائرة الرأى أو التفكير فإنه هيهات له أن يتنازل عما لديه من حرية . وعلى حين أن هوبز لم يكن يتطلب من الدولة سوى أن تحقق السلم ، نجد أن ما يتطلبه منها اسبينوزا إنما هو الحرية . ولهذا يقول اسبينوزا بصريح العبارة « إننا لو أطلقنا اسم « السلم » على العبودية والبربرية والانعزالية ، فلن يكون هناك ما هو أحقر من السلم ... ولكن السلم لا يعنى فقط مجرد امتناع حالة الحرب ، وإنما هو يعنى أيضا اتحاد العقول وتوافق النفوس » .

والخصم الأكبر للحرية والسلم الحقيقى — فى نظر اسبينوزا — إنما هو الملكية La monarchie . حقا إن هوبز قد توهم أن منح جميع السلطات لرجل واحد من شأنه أن يوصلنا إلى حكم قوى ، ولكن الواقع أن إنسانا واحداً — كائنا من كان — لا يمكن أن يقوى على النهوض بتبعات دولة بأكملها . ومن هنا فإننا نلاحظ أن لكل ملك من الملوك مستشارين يحكمون باسمه ، بحيث أن الحكومة التى قد نظن أنها ملكية مطلقة ، سرعان ما تستحيل إلى حكومة أرستقراطية ، وإن كانت الأرستقراطية هنا لا بد من أن تظل خفية تعمل من وراء الستار ، وهو ما يجعل منها أسوأ ضرب من ضروب الأرستقراطية ! هذا إلى أن الملك الذى نعهد إليه بكافة السلطات قد يكون مجرد طفل طائش أو مريض قاصر أو شيخ طاعن فى السن ، أو هو قد يكون منصرفا عن شئون

الحكم إلى البحث عن ملذاته وإرضاء شهواته ؛ وفى مثل هذه الأحوال لا بد بالضرورة من أن تنتقل مقاليد الأمور من يده إلى أيدى حاشيته أو بطانته أو أحد أصفيائه . وحينما يخشى الملك رعيته ويتوجس خيفة من حركاتها ، فإنه قد يجد نفسه مضطرا إلى أن ينصب لها الأحابيل ، حتى يضمن لنفسه البقاء فى الحكم . وتبعا لذلك فإنه كلما كانت سلطة الأمراء كبيرة كانت حالة الرعية أشقى وأتعس ! « وحينما يكون كل شيء رهنا بإرادة رجل واحد طائش متقلب ، فإنه لن يكون ثمة موضع للثبات أو الاستقرار السياسى فى حياة الدولة » . ولهذا يقرِّر اسبينوزا أن خير حكومة إنما هى الحكومة الديموقراطية التى تستند إلى نظام جمهورى تكون فيه إرادة الشعب هى الحاكمة .

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد أنكر الحرية بمعناها الميتافيزيقى ، فإننا نلاحظ أنه قد دافع عنها دفاعا حاراً فى المجال السياسى . ونحن لا نعدم نظيراً لهذه الظاهرة عند غيره من الفلاسفة مثل فولتير وجون استيوارت مِل وغيرهما ، فقد دعا هؤلاء إلى الحرية السياسية ، بينما نراهم قد أنكروا حرية الإرادة لدى الفرد ، فانتصروا من الناحية الميتافيزيقية لمذهب الحتمية أو الجبرية . وعلى كل حال ، فإنَّ مؤرخ الفكر الحديث لا بد من أن يسجل لاسبينوزا أنه كان فى مقدمة من دعا إلى حرية الفكر ، ونادى بضرورة التسامح الدينى . وإذا كان هذا المفكر السياسى الممتاز قد تأثر بهوبز فى القول بأن كيان الدولة إنما يقوم على كفالة السلم والطمأنينة أو الأمن إلا أنه قد افترق عنه حينما دعا إلى التسامح والحرية الفكرية ، وحينما قرر أن الحكومة بوصفها مجتمعا مُنظَّمًا إنما هى السبيل الأوحد لبلوغ مرحلة الحرية الفردية وتبعا لذلك فإنه ليس على الدولة (فى نظر اسبينوزا) أن تفرض على أفرادها اعتناق أى مذهب من المذاهب ، وإنما كل ما ينبغى لها أن تتطلبه من أفرادها إنما هو العمل بمقتضى أنظمتها ، وتجنب كل ما من شأنه أن يتهدد كيانها الاجتماعى ، ولا تتعارض حرية الرأى مع النظام الاجتماعى ، بل الصحيح أنه ليس أخطر على كيان الدولة من أن تمتد سلطتها إلى العقل والرأى والعقيدة ، وإذن فلا بد من أن يكون لكل فرد مطلق الحرية فى أن يختار لنفسه أُسس عقيدته ، مع العلم بأنه لا سبيل إلى الحكم على أى مُعْتَقَد دينى إلا بالنظر إلى ثماره ونتائجه ، « فليطع إذن كل فرد إلٰهه بمطلق حريته ومن كل قلبه ، ولتكن العدالة والمحبة

وحدهما موضع تقديس المجتمع » ، ومادام الأفراد يحترمون أنظمة المجتمع وقوانينه ، فليس ما يبرر فرض أية عقيدة ما من العقائد ، أو أى رأى ما من الآراء ، على عقولهم وأفكارهم ، وذلك لأنه ربما كان من اليسير علينا أن نجبر الأفراد على أن يتصرفوا بطريقة معينة عن طريق الوعد والوعيد ، ولكن ليس من السهل أن نلزمهم بأن يعتقدوا شيئا هم يؤمنون فى قرارة نفوسهم بأنه إفك وتضليل . وهكذا يخلُص اسبينوزا إلى القول بأن على الدولة أن تحقق الأمن والسلم ، ولكن دون أن تنكر على الأفراد حقَّهم فى الحرية الفردية التى هى دعامة كل نظام اجتماعى . ولا شك أن اسبينوزا حين دعا إلى الحرية الفردية ، ونادى بحرية الفكر ، وانتصر لمبدأ التسامح الدينى ، فإنه قد سبق معاصريه بنحو قرن من الزمان ، وبذلك كان مؤذنا بمذهب الأحرار فى القرن السابع عشر نفسه .

بيد أننا نلاحظ أنه على الرغم من أن اسبينوزا كان محقا فى دعوته إلى حرية الرأى والتسامح العقلى عموماً ، إلا أنه لم يفطن مع ذلك إلى صعوبة وضع حد فاصل بين قمع الآراء الخطيرة التى قد تهدد كيان المجتمع ، وتعرِّض أمنه للخطر الشديد ، وبين فرض نظام سَلَفِىّ إيجابى تسوده عقيدة واحدة مطلقة . والواقع أن الباحث السياسى فى عصرنا هذا قد يجد نفسه هنا بإزاء مشكلة عسيرة ، لأنه ليس من السهل فى كثير من الأحيان أن نضع حداً فاصلا فى المجال العملى بين قمع الآراء الثورية أو الفوضوية ، وبين فرض رأى بعينه أو عقيدة بعينها على أفراد المجتمع جميعاً ، وإذا كان اسبينوزا قد قصد بدعوته إلى حرية الرأى ، فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية ، فإننا نجد أنفسنا اليوم بإزاء سلطات أخرى تهدد حرية الرأى (غير سلطة الكنيسة أو نفوذ رجال الدين) وتلك هى السلطات السياسية التى تَنْشُر فيما بين الناس خرافات سياسية تقوم على تعصب جديد وتعتمد على أسباب جديدة فى الدعاية والتبشير السياسى .

أما إذا انتقلنا إلى دراسة فلسفة لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) ، بوصفه أحد مؤسسى مذهب الأحرار فى العصر الحديث ، فإننا سنجد أن هذه الفلسفة الجديدة [على نحو ما عبَّر عنه صاحبها فى كتابه « رسالة فى الحكومة المدنية »] إنما تقوم على الإيمان بأن كل حق إن هو إلا حرية ، وأن أولى الحقوق إنما هى الحرية نفسها . ونحن نعرف أن لوك هو صاحب العبارة المشهورة التى يقول فيها : « إن الناس جميعا قد

ولدوا أحراراً » ، ولكن لوك نفسه يفسر هذه العبارة بقوله : « إن الإنسان يولد حراً كما يولد مزوداً بالعقل » . فالحرية فى نظر جون لوك إنما تعبر عن حالة طبيعيَّة تميز الوجود الإنسانى بصفة عامة ، ولقد أخطأ هوبز حينما صور الحالة الطبيعية للإنسان بصورة حالة همجية وتوحش يتحكم فيها قانون الأقوى ، ألسنا نلاحظ أن الحالة الطبيعية للإنسان إنما هى تلك التى تقوم فيها بين الأفراد بعضهم وبعض علاقة طبيعية قوامها التعامل الحر ؟ وإذن فلماذا نقول مع هوبز بأن من طبيعة الإنسان أن يكون قوة غاشمة ، فى حين نرى أن الوجود البشرى بأكمله إنما ينحصر فى الحرية ؟ هذا إلى أن العلاقات الطبيعية للبشر فيما بينهم ليست علاقات قوى غاشمة بقوى أخرى غاشمة ، مما يؤدى حتما إلى تقرير حق الأقوى ، وإنما هى علاقات موجودات حرة بموجودات أخرى حرة ، مما يؤدى حتما إلى ضرورة تقرير مبدأ المساواة . وهذه العلاقات الطبيعية لا بد من أن تظل قائمة على الرغم من شتى المواضعات الاجتماعية ، لأنها تخلق بين الناس مجتمعا طبيعيا يسبق المجتمع المدنى ، وتمثل فى صميم حياتهم قانونا طبيعيا يسبق أى قانون مدنى .

غير أننا قد نجانب الصواب إذا قلنا مع هوبز بأن البشر كانوا يتمتعون فى البداية بسائر الحقوق ، لأن الحق الطبيعى الأوحد الذى يتمتع به البشر إنما هو حق الدفاع عن حريتهم والعمل على تنميتها ، مع صيانة كل ما يترتب عليها أو يصدر عنها . وهنا يدافع لوك دفاعاً مجيداً عن حق الملكية بوصفه دعامة الحقوق الطبيعية جميعاً ، لكى لا يلبث أن يفيض فى الحديث عن حق آخر ألا وهو حق الحرية الشخصية . ولا يقتصر لوك فى هذا الصدد على مهاجمة نظام الرقّ ، بوصفه نظامًا مناهضاً لطبيعة الإنسان ، بل إننا نجده ينتصر لمبدأ الحرية السياسية فيقرر أنه لما كان الناس جميعا قد خلقوا أحراراً وسواسية ، فإنه ليس لأحد بالطبيعة سلطان على آخر . وسواء نظرنا إلى السلطة الأبوية ، أم نظرنا إلى السلطة السياسية ؛ فإننا يجب أن نسلم فى كلتا الحالتين بأن السلطة لا تعنى السيطرة أو التحكم أو الاستبداد . حقا إن البعض ليظن أن موقف الابن من الأب هو أشبه ما يكون بموقف المحكوم من الحاكم أو موقف المسود من السيد ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن السلطة التى يتمتع بها الأب لم تُمْنَح له إلا لكى يضطلع بتربية ابنه وتهذيبه وتنمية شخصيته ، حتى يصبح الابن إنساناً بمعنى الكلمة ،

أعنى موجوداً حراً . وتبعاً لذلك فإن هذه السلطة مؤقتة ، لأنها تسقط فى اليوم الذى يصبح فيه الابن أهلا لأن يتحمل تبعته الشخصية ، أعنى حين يكون قد أصبح رجلا حراً يستطيع أن يوجه نفسه بنفسه . فالسلطة الأبوية هى فى نظر لوك واجب أكثر منها سلطة ، بحيث إنه إذا تم أداء هذا الواجب ، سقطت بالتالى تلك السلطة .

وهنا يهتم لوك بدحض آراء أولئك الذين يشبهون السلطة السياسية بالسلطة الأبوية ، فيقرر أن مصدر كل منهما مختلف ، كما أن موضوع كل منهما مغاير تماماً لموضوع الآخر . وآية ذلك أن أصل السلطة الأبوية هى حق طبيعى ، فى حين أن أصل السلطة المدنية هو عقد إرادى . هذا إلى أنه ليس بين الأب وأبنائه القصَّر مساواة فى العقل والحرية ، فى حين أن ثمة مساواة من هذا القبيل بين الحاكم والمحكومين . فمن الخطأ إذن أن نحاول فهم « الدولة » على غرار « الأسرة » مادامت السلطة السياسية هى أبعد ما تكون عن السلطة الأبوية .

وإن لوك ليأخذ فكرة العقد الاجتماعى ، ولكنه يجعل من الحرية الأصل فى نشأة المجتمع . وقد كان كل فرد فى الأصل (أى فى الحالة الطبيعية السابقة على تكوّن المجتمع) يمارس حقه فى العقوبة أو الاقتصاص ، فكان كلٌّ ينصِّب نفسه قاضياً يكفل لنفسه رعاية حقوقه الخاصة ، ولكن الناس لم يلبثوا أن تحققوا من أن صاحب الحق ليس هو دائما أقوى الناس وأقدرهم على الدفاع عن حقه ، ولذلك فقد صحت عزيمتهم على أن يؤلفوا مجتمعا مدنياً سياسياً ، بدلا من أن يستمروا على الحياة فى كنف مجتمع طبيعى محض . وهنا يقرر لوك أن هوبز كان محقًّا فى قوله بأن الأصل فى نشأة المجتمع هو « العقد الاجتماعى » ؛ لأن مبدأ كل اجتماع لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « التراضى المشترك » . ولما كان الأفراد جميعا فى البداية أحراراً ، فإنهم لا بد أن يكونوا قد ارتضوا التنازل عن جانب من حرياتهم بمحض إرادتهم ، صيانة لحقوقهم الطبيعية . ولولا هذا « التراضى » لظلت حالة الحرب قائمة على قدم وساق ، ولما نشأ المجتمع المدنى على الإطلاق . فلا يمكن إذن أن يقوم المجتمع إلا على أساس الحرية .

بيد أن هوبز قد أخطأ حينما توهم أن الغرض من العقد الاجتماعى هو محو الحقوق الطبيعية جميعاً لمصلحة الحاكم ، فى حين أن الهدف الحقيقى لهذا الاجتماع المدنى السياسى

هو صيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإذن فإن المتعاقدين لا يتنازلون عن جميع حقوقهم ، بل كل ما يتنازلون عنه إنما هو تلك الحقوق التى قد تتعارض مع هذا الاجتماع ، ونعنى بها استعمالهم الطبيعى لحق الاقتصاص (الذى هو فى الأصل حق من حقوق كل فرد) ، والواقع أن كل مجتمع يزعم أفراده لأنفسهم الحق فى أن يقتصّوا من خصومهم وأن ينزلوا العقوبة بغيرهم ، سرعان ما يستحيل إلى مجتمع طبيعى يسوده الصراع والنزاع والحرب ، وتبعا لذلك فإن الحق الوحيد الذى يعهد به الأفراد إلى « المجتمع المدنى » أو السياسى ، لكى يتكفل هو برعايته وحمايته والإشراف على تطبيقه ، إنما هو حق العقاب وتطبيق العدالة ، ومعنى هذا أن لوك يقيم السلطة المدنية والسياسية على فكرة « العدالة الجزائية » (أو العقابية) ، فيجعل السلطة المدنية قضائية فى جوهرها ، ولكن المهم أن لوك يرفض نظرية هوبز فى الملكية المطلقة ، لأنه يرى فى الحكومة الاستبدادية عودًا إلى الحالة الطبيعية السابقة على كل نظام مدنى أو سياسى . فالحكومة الملكية المستبدة ليست شكلا من أشكال السلطة المدنية ، بل هى رجعة إلى حالة الهمجية السابقة على كل اجتماع ، وحينما لا تكون ثمة سلطة قضائية مشتركة يمكن الاحتكام إليها أو التظلم أمامها أو الاحتماء بعدالتها ، فهنالك يكون الأفراد قد عادوا بالضرورة إلى حالة الطبيعة التى كانوا عليها قبل التعاقد . وهذا هو الحال فى الملكية المطلقة حيث يكون الأفراد تحت رحمة ملك مستبد أو أمير طاغية ، فتكون الصلة بينهم وبينه صلة صراع مستمر ونزاع دائب ، إلى أن تسنح لهم الفرصة للتخلص من نيره والتحرر من استبداده .

ولما كان لوك يرفض مبدأ السلطة السياسية المطلقة ، فإنه يقرر أنّ لكل سلطة حدوداً ، وأن حد كل سلطة إنما هو الواجب ، والواقع أنه لما كانت السلطة التى يتمتع بها أى فرد قد سنحت له من أجل تحقيق غاية معينة ، فإن من حق كل فرد أن يستعمل سلطته لتحقيق الغاية التى جعلت من أجله ، لا لتحقيق غاية أخرى تتعارض معها تماماً ، وإلا لكان فى عمله خرق للتوكيل الممنوح له ، ولأصبح من حق الشعب الذى استأمنه على العهد أن يسحب منه التفويض . والغاية التى ترمى إليها كل حكومة وكل مجتمع مدنى هى المحافظة على ما يمتلكه الأفراد من حقوق خاصة ، ونعنى بها حياتهم ،

وحريتهم ، وأموالهم ، أو بعبارة أخرى المحافظة على الملكية بجميع أنواعها ، وإذا كان الأفراد قد قبلوا التنازل عن حقهم فى الدفاع عن أنفسهم وإلحاق الأذى بالمعتدين عليهم ، فذلك لأنهم قد وجدوا أن من مصلحتهم أن يستبدلوا بهذا الحق ضمانات أكبر يكفلون بها صيانة كافة حقوقهم : وتلك هى غاية كل نظام مدنى ، وتبعا لذلك فإن كل سلطة مدنية تنحرف عن هذه الغاية ، لا بد من أن تجد نفسها بالضرورة فى حالة حرب مع المجتمع نفسه ، وبذلك تتسبب هى نفسها فى العودة بالأفراد إلى حالة الطبيعة التى لم تقم السلطة المدنية فى الأصل إلا من أجل القضاء عليها ، وحينما يخرق أحد الطرفين شروط العقد القائم بينهما ، فإن الطرف الآخر يصبح فى حل من الالتزام به ، وإذن فإن الحد الأساسى لكل سلطة سياسية إنما هو حد الحقوق الطبيعية نفسها ، أعنى تلك الحقوق التى قامت هذه السلطة من أجل الدفاع عنها .

ثم يتحدث لوك فى كتابه المسمى باسم « رسائل فى التسامح » عن ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية ، فيقول إنه لما كان كل ما يعنى السلطة المدنية إنما هو المصالح المدنية والأمور المتعلقة بهذا العالم ، فإنه لا موضع لتدخل السلطة المدنية فى شئونها ، وبالتالى فإنه لا بد لقوانين الدولة من أن تظل مستقلة تماماً عن الإيمان الدينى ، ومعنى هذا أنه لا مجال للحديث عن « دولة مسيحية » ، مادام تشريع الدولة ليس مقيداً بالشريعة المسيحية ، أما المبدأ الذى ينبغى أن تقوم عليه الديانة فى نظر لوك فهو كفالة جميع الحقوق لجميع الأفراد ، بما فى ذلك حرية العقيدة ، وتبعاً لذلك فإن من واجب الدولة أن تجيز كل ضرب من ضروب « العبادة الخارجية » ، دون أن يكون من حقها التدخل لتوقيع العقوبة على الأفراد لما يقترفون من آثام ، اللهم إلا إذا كان فيها تعدّ على حقوق الغير ، وهكذا ينتهى لوك إلى القول بأن الديانة والكنيسة قوتان مستقلتان تماما ؛ لأن الواحدة منهما تمثل ترابطا سياسياً حراً ، فى حين تمثل الأخرى ترابطا دينياً حراً فى كنف الترابط السياسى نفسه .

وقصارى القول أن لوك قد نصب نفسه نصيراً لمذهب الأحرار ، فكان لرسالته فى الحكومة السياسيَّة (أو المدنية) أثر لا يُجحَد على كل من مونتسكيو وروسّو . ولكننا سنلاحظ أن مذهب الأحرار الإنجليز سيظل مغايراً فى صبغته العامة لمذهب الأحرار

الفرنسيين : لأن الأول منهما يقوم على اعتبارات نفعية قوامها فكرة المصلحة ، بدليل أن الحق فى نظر لوك ليس إلا « حرية عمل » ينبغى صيانتها لأنها نافعة للفرد والجماعة على السواء ، بينما يقوم الثانى على اعتبارات أخرى قوامها فكرة « الحق » le droit بالمعنى الصحيح للكلمة ، وفكرة الحصانة المطلقة للحرية l'inviolabilité absolue de la liberté . فالمذهب الحُرّى عند المفكرين الإنجليز ذو طابع عمليّ وضعيّ ، فى حين أن له عند المفكرين الفرنسيين طابعاً نظريا عقلياً واضحاً .

أما إذا انتقلنا الآن إلى مونتسكيو (١٦٨٩ — ١٧٥٥) ، فسنجد أنفسنا بإزاء أول مفكر سياسى نادى بفصل السلطات ، ودعا إلى تدعيم حريات الأفراد ، وقال بوجود قوانين طبيعية تحكم سير المجتمعات . وهنا يدعو مونتسكيو فى كتابه « روح القوانين » l'Esprit des lois إلى تتبع تطور المجتمعات المدنية والسياسية لكى نتحقق من أن الشعوب تنتقل فى جميع الحالات من نظام استبدادى تذعن فيه لإرادة فرد واحد يتمتع وحده بالقوة ، إلى نظام ملكى تكون فيه سلطة الحاكم مقيدة محدودة ، لكى لا تلبث فى خاتمة المطاف أن تصل إلى نظام جمهورى لا تذعن فيه إلا لتلك القوانين التى وضعتها هى نفسها . أما النظام الاستبدادى فهو ذلك النظام السياسى الذى يقوم على « الخوف » أو « الخشية » crainte ، على اعتبار أن ما يحكم الأفراد ليس هو القوانين ، بل هو القوة ، والقوة الفردية المطلقة التى ليس لها أدنى ضابط أو عاصم . وقد تزعم الحكومة الاستبدادية لنفسها أنها تحقق سلامة المجتمع ، ولكنها فى الحقيقة إنما تستلب المجتمع أسباب بقائه . ومن هنا فإن الحكم الاستبدادى لا بد من أن ينتهى إلى الانحلال ، تحت تأثير ما يحمل فى باطنه من تناقض . حقا إن حب السلامة قد يدفع بشعب ما إلى التضحية بحريته ، ولكن السلامة مستحيلة بدون الأمن ، والأمن هو على النقيض تماماً من الخوف . فالحكومة التى تقوم على الإرهاب إنما تتعارض مع الغاية التى قامت من أجلها ، ألا وهى الأمن والسلم .

غير أن الحكومة الاستبدادية التى يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملكٌ لا تسانده قوانين ، لم تلبث أن تحولت بطريقة تدريجية إلى نظام أقل استبداداً ، ألا وهو الملكية العادية التى يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملك يتصرف بناء على قوانين . وهذا الشكل الثانى من أشكال الحكومة هو مزيج من القانون والقوة ، بحيث قد يصح أن نقول إن الفارق بين

الحكم الاستبدادى والحكم الملكى ليس فارقا فى الطبيعة ، وإنما هو مجرد فارق فى الدرجة . وقد علق فولتير على رأى مونتسكيو بهذا الخصوص فقال إنَّه ليس ثمة فارق جوهرى بين الحكومة الاستبدادية (المجردة من القوانين) والحكومة الملكية المحضة (التى يضع القانون فيها شخص واحد) ، بل نحن هنا بإزاء حكمين متشابهين ، كثيراً ما نأخذ الواحد منهما على أنه الآخر لِفَرْط ما بين الشقيقين من تشابه ! ثم يستطرد فولتير فيقول « إن هذين النوعين من الحكم قد كانا دائماً أبدا قطَّين سمينين حاولت الفئران فى كل زمان أن تعلق على رقبتيهما الجرس ! » . وليس الجرس هنا سوى القانون الذى من شأنه أن ينبهنا على الأقل إلى الخطر !

أما الحكومة الديموقراطية الصحيحة فهى التى يكون فيها الشعب نفسه هو الحاكم والمحكوم ، فهو حاكم لأنه يصوّت وينتخب ويعبّر عن إرادته ، وهو محكوم لأنه يخضع لأولٰئك الحكام الذين عيَّنهم هو نفسه . وما يكوّن جوهر هذا الشكل من أشكال الحكم إنما هو كون الشعب صاحب الحق فى وضع القوانين واختيار الحكام ، مما يدل على أن الشعب هنا هو صاحب السيادتين : التشريعية ، والتنفيذية . والقاعدة العامة فى هذا النوع من الحكومات هى أن يقوم الشعب نفسه بعمل كل ما يستطيع أن ينهض بعمله ، وأن يعهد بباقى الأمور الأخرى إلى وزراء يقوم بتعيينهم . ويضيف مونتسكيو إلى ذلك أن الجمهورية الحرة بمعنى الكلمة إنما هى تلك التى يتمتع شعبها بمعرفة صائبة عن كل شئونه الخاصة ، بحيث لا يخطئ فى اختيار نوابه وممثليه وقادته وحكامه ... إلخ . أما المبدأ الحقيقى الذى تقوم عليه الحكومة الجمهورية فهو احترام الحق المشترك ، ومراعاة المساواة بين الحريات . وعلى حين أن النوعين الأولين من أشكال الحكم هما حكمان قائمان على الامتيازات ، نجد أن هذا النوع الثالث إنما يمثل حكما قائما على الحقوق ، أعنى على الحرية والمساواة .

ولكن على الرغم من أن الشعب — فى ظل الحكم الديموقراطى — قد يبدو أنه يفعل ما يريد ، إلا أن الحرية السياسية (فيما يقول مونتسكيو) لا تنحصر مطلقا فى أن يتصرف المرء كيفما شاء . والواقع أن الحرية الوحيدة التى يمكن أن تقوم فى الدولة ، أعنى فى مجتمع تسوده قوانين ، إنما هى تلك التى يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يجب عليه أن

يريده ، والتى لا يكون مجبَراً فيها على فعل ما لا يجب عليه أن يريده . فالحرية لا تعنى الاستقلال الفردى المطلق ، وإنما هى تعنى حق التصرف وفقا لما تقضى به القوانين ، ولو كان من حق الفرد أن يرتكب ما تحرّمه القوانين ، لما كان ثمة حرية ، لأن الآخرين عندئذ لن يترددوا هم أيضا فى استعمال هذا الحق . (L'esprit des lois, XI § 3.) (١) . وتبعاً لذلك فإن مونتسكيو لا يؤمن بأن قدرة الشعب تساوى حرية الشعب ، وإنما هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الشعب الذى يعطيه دستوره الحق فى عمل كل شىء ، لن يكون أكثر حرية من الفرد الذى يترك الحبل على الغارب لأهوائه ، وشهواته ، بحجة أن هذه هى الحرية ! ومعنى هذا أن الحرية السياسية هى « حق عمل كل ما تسمح به القوانين » ، كما أن الحرية عند كَنْت هى فى جوهرها القدرة على أداء واجبنا .

وإذا كانت الحكومة الاستبدادية لا بد بالضرورة من أن تنتزع الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن تكون الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية ضامنتين دائما أبدا لقيام الحرية . وآية ذلك أن كلا الشكلين من أشكال الحكم لا يعنى بالضرورة أن القوانين سوف تراعى بدقة ، وأن المواطنين سوف يتمتعون حتما بحماية القوانين وبالاستقلال الكامل المتفق مع هذه القوانين نفسها ؛ بل لا بد من مراعاة المخاطر التى تكتنف هذين النظامين ، مما قد يجعل الأفراد يتوهمون أنهم أحرار ، دون أن يكونوا أحراراً فى الواقع ونفس الأمر . والأمر هنا بالنسبة إلى الشعوب لا يختلف كثيراً عنه بالنسبة إلى الأفراد ، فإن ما يشهد بوجود الحرية ليس هو ذلك الشعور الوهمى الموجود لدى الأفراد (أو الشعوب) عن حريتهم ، وإنما هو بالأحرى احترامهم للقوانين ، وبالتالى احترامهم للأشخاص « le respect des personnes » .

وقد تفرّع عن هذه النظرة الخاصة إلى الحرية مبدأ جديد على جانب خطير من الأهمية ، ألا وهو مبدأ فصل السلطات الذى وجد فيه مونتسكيو خير سياج للمساواة ، وخير عائق يمكن أن يضعه المشرّعون فى وجه شتى النزعات التحكمية والميول الاستبدادية . وهنا يقول مونتسكيو « إن كل إنسان يملك سلطة لا بد من أن يجد نفسه

---

(١) "La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles defendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres sauraient tout de même ce pouvoire" (Esprit des Lois, XI, 3.)

مدفوعا إلى إساءة استخدامها ، فهو يمضى فى هذا السبيل إلى أن يجد حدوداً تقف عوائق فى سبيله . وكما أن الانهار تجرى إلى أن تمتزج بالبحار ، فإن الملكيات لا بد من أن تزول فتتحول إلى حكومات استبدادية » . وإذا كان مونتسكيو قد دعا إلى زيادة عدد السلطات وإقامة ضرب من التوازن فيما بينها ، فما ذلك إلا لكى يضمن بقاء شتى السلطات فى حدودها المشروعة ، دون أى تعدٍّ أو تجاوز أو تطاول على غيرها من السلطات . ومعنى هذا أن فكرة الفصل بين السلطات لم تنشأ فى ذهن مونتسكيو نتيجة لحرصه الشديد على ضمان سلامة التشريع ، بل هى قد بدت له منذ البداية ضرورة سياسية ملحّة ، نتيجة لفهمه لذلك الميل الطبيعى الكامن فى صميم النفس البشرية نحو إساءة استعمال السلطة . والظاهر أن مبدأ الفصل بين السلطات ليس فى نظر مونتسكيو مجرد وسيلة دفاع ضد شتى ضروب الاستغلال والتعدى على القانون ، وإنما هو مبدأ داخل فى صميم تكوين « الحرية » نفسها . وآية ذلك أنه بمجرد ما يتمتع شخص واحد (أو هيئة واحدة) بحق تشريع القوانين وحق تنفيذها ، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة موضع للمشروعية légalité فى صميم الدولة ، مادام التشريع والتنفيذ سوف يكونان أحدهما فى خدمة الآخر ، وبالتالى فإنه لن يكون ثمة معيار خارجى للتمييز بين ما هو عدل وما هو ظلم ، و ما هو مشروع وما هو غير مشروع .

أما إذا كان الغرض الأسمى للدستور (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الدستور الإنجليزى) إنما هو الحرية ، فسيكون كيان الحياة السياسية فى الدولة قائما على الفصل بين السلطات ، بحيث لا يكون فى وسع أية سلطة منها أن تتجاوز حدودها أو أن تجور على غيرها من السلطات ، بل يقوم بينها جميعا تعاون وثيق يجعلها تتضامن جميعاً لما فيه حسن سير دولاب العمل فى المجتمع وصيانة الحقوق الرئيسية للأفراد والدولة على السواء . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إنه لا بد من أن يكون فى وسع السلطة التنفيذية أن توقف السلطة التشريعية عند حدها ، وإلا تمادت هذه السلطة الأخيرة فى استعمال ما لها من نفوذ ، بحيث تطغى فى قوتها وبأسها على السُلْطتين الأخريين . ولكن ليس من حق السلطة التشريعية أن تتدخل فى سير السلطة التنفيذية أو أن توقفها بأى وجه ما من الوجوه ، مادامت هذه السلطة الأخيرة محدودة بطبيعتها ، نظراً لأنها لا تتمتع بحق التشريع أو سن

القوانين ، وإنما كل ماتستطيع السلطة التشريعية أن تفعله هو أن تقوم بالإشراف على الطريقة التى تنفذ بها تلك القوانين الموضوعة بمعرفتها . وصفوة القول أن السلطة التنفيذية إنما تقوم بنصيبها فى التشريع حين تمارس حقها فى المنع أو الإعاقة أو عدم التنفيذ ، دون أن يكون من حقها التدخل فى وضع القوانين أو تنظيمها أو فرضها .

ويعلّق مونتسكيو أهمية كبرى على استقلال السلطة القضائية (على وجه الخصوص) عن السلطتين الأخريين . وهو يقول فى ذلك إن هذا الاستقلال ليس مجرد ضرورة تستلزمها صيانة الحرية السياسية للدستور ، وإنما هو ضرورة حيوية يتطلبها حق الفرد أو المواطن فى التمتع بضرب من الأمن أو السلم أو الطمأنينة . والواقع أن « الأمن » la sureté يستلزم استقلال السلطة القضائية ، وفرض حدود على السلطات الممنوحة للقائمين على شئون التنفيذ . ولو كان من حق الملك أو المجالس النيابية أن تزج بالأفراد إلى السجون ، بمحض حريتها ، دون الرجوع إلى قوانين ، لما شعر أىّ فرد بالأمن أو الطمأنينة ، بل لبقى الناس جميعا فى هم مقيم ، ماداموا معرضين فى كل لحظة للوقوع تحت طائلة سخط الحاكمين . ولكن مونتسكيو يقرر أن الدستور وحده لا يكفى لتفادى شتى الاعتداءات التى يمكن أن تستهدف لها الحقوق ، بل هو يرى أنه لا بد لتدعيم هذه الحقوق من تعبئة الرأى العام لاحترامها ، وإدماجها فى صميم التقاليد الجماعية ؛ فضلا عن أنه لا بد أيضاً من إدخال الكثير من التعديلات على القوانين الجنائية نفسها . وهنا ينادى مونتسكيو بضرورة مراعاة مبادئ الإنسانية والطيبة والعدالة فى معاملة المجرمين ، فإن القوانين الجنائية العادلة هى خير سياج يحمى الحرية الشخصية نفسها . وعلى كل حال ، فإن الحرية السياسية عند مونتسكيو إنما تعنى شعور المواطن بالطمأنينة والأمن فى المجتمع السياسى الذى يستظل بظله . ولن يتهيأ للمواطن الشعور بالطمأنينة والأمن ، إلا إذا عرف أنه لا يمكن لأية قوة أن تزج به إلى غياهب السجون ما لم تكن هناك تهمة معينة توجه إليه بناء على قوانين موضوعة ، وأنه يملك حق الدفاع عن نفسه وإثبات براءته ، وأن هناك قوانين جنائية تترتب فيها العقوبة على الطبيعة الخاصة بكل جريمة على حدة .. إلخ . فالحرية السياسية هى حليفة الشعور بالأمن والطمأنينة ، وهذا الشعور إنما يعنى انعدام كل تحكم أو تعسف أو استبداد . وحينما يدرك المواطن أن العقوبة لا تهبط عليه من سماء الحاكم المستبد المتحكم ، وإنما هى تتولد عن طبيعة العمل الذى اقترفه ، فهنالك تختفى من ذهنه فكرة تعسُّف الحاكم

فى معاملة المحكومين ، وتحل محلها فكرة « الجزاء الطبيعى » .

ولكن على الرغم من الأهمية الكبرى التى علقها مونتسكيو على الحرية السياسية ، إلا أننا نراه يقرر أنه ليس ما يوجب أن تكون هذه الحرية هى الغرض النهائى أو الهدف الأسمى لشتى الدساتير ، وتبعا لذلك ، فإن مونتسكيو يقرر أن من حق المشرعين أن يضعوا نصب أعينهم أهدافاً أخرى غير الحرية السياسية ، بحسب ما تقضى به ظروف مجتمعاتهم وأحوال عصرهم . ولكن من المؤكد — فيما يقول مونتسكيو — أن الدستور الإنجليزى هو النموذج الذى ينبغى أن يحتذيه كل مشرع يريد أن يجعل من الحرية السياسية هدفا أسمى لمجتمعه ، ويمكننا بالاستناد إلى هذا النموذج ، أن نقيس مدى الحرية التى يتمتع بها كل مجتمع ، بالنظر إلى درجة تمتع كل سلطة من السلطات الثلاث بالاستقلال فى ظل النظام السياسى السائد . وإن مونتسكيو ليُعْلى من شأن الدستور الإنجليزى فى هذا الصدد ، بوصفه نموذجاً لما ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الذى يكفل لذويه أهل درجة من درجات الحرية ، ولكنه يعود فيقول إن هذا الدستور ليس بالمثل الأعلى « الكلى » الذى لا بد للدول جميعاً من أن تسير على هديه . وآية ذلك أن الدستور الإنجليزى (مثلا) فيما يقول مونتسكيو لا يصلح للمجتمع الفرنسى ، لأن مناخ فرنسا غير مناخ إنجلترا ، فضلا عن أن موقعها يتسم بتلك العزلة التى تلائم بطبعها روح الحرية .. إلخ . فلا بد لكل مشرع من أن يراعى ظروف مجتمعه ، ونوع مناخه ، وحالة شعبه ، وروح أمته ، عند العمل على وضع دستور لهذا الشعب .

ومهما يكن من شىء ، فإن مونتسكيو يهاجم الحكومة الملكية المطلقة ، ويندد بالأشكال الحكومية التى تقوم على تركيز سائر السلطات فى يد رجل واحد (أو حاكم واحد يعاونه بعض المستشارين الضعفاء الذين يأتمرون بأمره) ، ولكنه ينادى فى الوقت نفسه بضرورة تكييف النظام السياسى مع ظروف كل مجتمع ، حتى لا تنقلب الحرية السياسية فيه إلى ضرب من الفوضى أو الانهيار . حقا إن مونتسكيو يقرر فى أحد المواضع أنه لا بد للشعب من أن يتمتع بالسلطة التشريعية (حتى يكون شبيها بالفرد الحر الذى يحكم نفسه بنفسه) ، ولكن كل ما كان يرمى إليه من وراء هذه العبارة إنما هو الإشارة إلى حق الشعب فى اختيار ممثلين له يكونون قديرين على مناقشة أموره ؛ وليس هؤلاء الممثلون سوى

إحدى الهيئات التى تتمتع بضرب من السلطة التشريعية ، وعلى الرغم من أننا نجد عند مونتسكيو إشارات متناثرة إلى الرأى القائل بأن الحرية هى عدم الانصياع لغير الذات ، إلا أننا نلاحظ دائما أنه يخضع هذه الفكرة السائدة عن الحرية لفكرة أخرى أكثر أهمية ألا وهى تعريف الحرية بالتحديد المتبادل للسلطات Limitation réciproque des pouvoirs على اعتبار أن هذا التحديد هو الضمان الوحيد لقيام « الشرعية » على نحو ما نرى فى الأنظمة الحكومية المعتدلة .

(C. f. Raymond Aron : « **L' Homme contre les Tyrans** », Emf., New-York, 1944, pp. 343 - 352).

أما عند روسّو Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨) فإن دعامة العدالة الاجتماعية إنما هى الإرادة الحرة ، بوصفها من جهة ماهية الفرد ، ومن جهة أخرى مبدأ المجتمع نفسه . والواقع أن هناك علّتين تُقرِّبان الناس بعضهم من بعض : الضرورة أو الحاجة من جهة ، والحرية من جهة أخرى ، ولكن الحياة الجماعية الصحيحة لا تقوم بين الناس إلّا حينما يتقبلون بمحض حريتهم تلك الرابطة التى تجمع بينهم . وكما أن العائلة لا تقوم فى البدء إلّا على الحاجة ، ولكنها لا تستمر بعد ذلك إلّا بمحض إرادة أعضائها ، فكذلك القبيلة ، والعشيرة ، والأمة ، إنما تقوم جميعاً على الضرورة ، ولكنها لا تستمر على قيد البقاء إلّا بفضل إرادة أفرادها ، وتبعاً لذلك فإن الدولة فى رأى روسّو إنما هى اشتراك حرّ يتم بين مجموعة من المواطنين . ولا يهم روسّو أن يبحث فيما إذا كانت المجتمعات القائمة بالفعل فى عصره هى مجتمعات حرة أم لا ، وإنما كل ما يعنيه هو أن يبيِّن لنا كيف يمكن للمجتمع البشرى أن يكون ترابطا حرًّا بمعنى الكلمة ، وهو يشير فى هذا الصدد إلى ما حققه مونتسكيو من قبله فيقول : « إن القانون السياسىّ لم يولد بعد ... والرجل الوحيد بين المحدثين الذى كان فى وسعه أن يخلق هذا العلم الكبير الذى لا طائل تحته إنما هو المفكر العظيم مونتسكيو .. ، ولكن هذا الرجل الممتاز لم يهتم بالبحث فى مبادئ القانون السياسىّ ، بل اقتصر على دراسة القانون الوضعى القائم فى الحكومات الحالية ، وشتان بين الدراستين . أما ذلك الذى يريد أن يُصْدِر حكماً صحيحاً على الحكومة القائمة فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرًّا إلى أن يجمع بين هذين المبحثين ، لأنه لا بد لنا من أن نعرف ما ينبغى أن يكون حتى نحكم حكماً صحيحاً على ما هو كائن .. » . ومن هنا

فقد انصرف روسّو فى كتابه « العقد الاجتماعى » Le contrat social (الذى كان فى الأصل جزءاً صغيراً من مؤلَّف ضخم كان روسّو يعدّه عن « النظم السياسية Institutions Politiques إلى دراسة القانون السياسىّ ، وحرية المواطن ، وسيادة الشعب ، مستنداً فى هذه الدراسة المعيارية إلى الكثير من الملاحظات المستمدة من الحكومات القائمة بالفعل على سبيل التشبيه أو التمثيل أو الإيضاح ، والقانون السياسىّ فى نظر روسّو إنما يرتبط ارتباطا وثيقاً بمشكلة أولية يمكننا أن نضعها على الوجه التالى : كيف يتسنَّى لنا أن نردّ إلى الأفراد تلك الحرية الطبيعية التى كانوا يملكونها فى الأصل ؟ أو بعبارة أخرى : ما هى الشروط الواجب توافرها حتى تكون الحكومة شرعية ؟ حقا إن جماعة الوضعيين لن يترددوا فى أن يستبعدوا مثل هذه الأسئلة بدعوى أنها مشكلات مجردة لا واقعية عديمة الجدوى ، ولكن روسّو يصرّ على اعتبارها جوهرية أساسية ، لأنه يرى أن مشكلة الحرية إنما هى حجر الزاوية فى بناء المجتمع السياسىّ كلّه ، وسواء نظرنا إلى مسألة القوة ، أم مسألة الحرب ، أم مشكلة الرق وما قد يترتب عليها من حقوق مزعومة ، فإننا نجد دائما أن لروسّو جواباً واحداً على كل هذه المسائل ألا وهو أن جميع هذه الوقائع لا يمكن أن تولِّد حقاً مشروعاً يترتب عليها . فالسلطة التى تقوم على القوة لا بدّ من أن تزول بزوالها ، والأسير الذى يُسْتَرقّ أثناء الحرب ، أو الشعب الذى يُغْلَب على أمره . لا يمكن أن يصبح ملتزماً بشىء نحو سيده ، اللهمَّ إلا بأن يظل خاضعاً له طالما كان مجبراً على ذلك بحكم القوة ، أما السلطة المشروعة فإنها لا تتولّد عن واقعة طبيعية donnée naturelle (لأنه ليس لأحد حق على غيره بالولادة)، كما أنها لا تقوم مطلقاً على صلة قوامها العنف ، وإنما هى تتولَّد أولا وبالذات عن « التعاقد » أو « المواضعة » أو « التراضى » .

من هذا نرى أن المشكلة الكبرى فى علم السياسة عند روسّو إنما هى مشكلة العثور على شكل اجتماعىّ يكون كفيلا بحماية الشخص البشرى والدفاع عن ممتلكاته ، بكل ما لديه من قوة مشتركة ، بشرط أن يكون فى اتجاه الفرد به مجرَّد خضوع لنفسه ، فيظل بعد التعاقد حرًّا كما كان قبله ، وحلّ هذه المشكلة فى رأى روسّو إنما يكون بالالتجاء إلى فكرة « العقد الاجتماعى » ، فإن الترابط الحقيقى إنما هو ذلك الذى يقوم على تعاقد حرّ بين المترابطين . ومعنى « العقد الاجتماعى » هو أن يضع كل فرد منا شخصه وقوته فى خدمة

الجميع ، أو تحت إشراف الإرادة العامة ، فيتقبل المجتمع كل عضو من أعضائه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل . فالعقد الاجتماعىّ فى نظر روسّو هو من جهة مبدأ شرعية السلطات ، وهو من جهة أخرى مبدأ حرية المواطنين . أما عن شرعية السلطات ، فإن روسّو يقرر أن السلطة الشرعية الوحيدة إنما هى تلك التى تستند إلى موافقة (أو رضا) الأفراد . وليس العقد فى الحقيقة سوى التصميم الذى اتخذه الجميع (وكل فرد على حدة) بخصوص تكوين المجتمع وتحمل كل ما يترتب على ذلك من مزايا والتزامات . وإذن فإن أى نظام سياسى قائم لا يكون مشروعاً إلَّا بقدر ما تتمسَّك الإرادة التى عبرت عن نفسها فى العقد الاجتماعى بما فى مجتمعها من أنظمة . أما عن حرية المواطنين ، فإن روسّو يقول إن الفرد حين يتحد بغيره من الأفراد — فى ظل العقد الاجتماعىّ — فإنه إنما يطيع نفسه ويخضع لإرادته هو ، ما دام قد اتخذ تصميماً إراديًّا على أن يصبح منتميا منذ تلك اللحظة إلى الجسم السياسىّ . وحتى حينما يخضع الفرد لقانون سنَّه الحاكم ولكنه مخالف لرأيه الخاص ، فإنه إنما يخضع لنفسه، مادام قد التزم تلقائياً بتقبّل القانون الذى تحدِّده قاعدة الأغلبية .

ويأبى روسّو إلا أن يؤكد عنصر الحرية فى « العقد الاجتماعى » فيقرر أنه يستحيل أن تكون رعاية هذا العقد هى النزول بالأفراد جميعاً إلى مستوى العبيد ، فإن تنازل الفرد عن حريته إنما يعنى تنازله عن إنسانيته ، والواقع أن « الحرية » عند روسّو (وهى كما تعلم مبدأ الواجب والحق على السواء) ليست شيئاً تعسُّفيًّا أو حملا ثقيلا يمكن أن نتخلص منه ، وإنما هى جزء لا يتجزأ من صميم شخصيتنا بوصفنا كائنات بشرية ، ولهذا يقول روسّو بصريح العبارة : « إن تنازل الإنسان عن حريته إنما يعنى تنازله عن صفة الإنسانية ، وحقوق الإنسان ، وواجبات الإنسان نفسها . ومثل هذا التنازل لا يتفق مطلقا مع طبيعة الإنسان ، فإن فى انتزاع الحرية من الإرادة انتزاعاً لكل صبغة أخلاقية فى أفعالنا .. » . وإذن فلا يمكن أن يكون ثمة عقد ، إن لم يكن هناك تبادل ، وبالتبادل إنما يعنى استخدام الحرية فى الحصول على ضرب من التراضى المشترك . ولو أمكن أن يتنازل فرد عن كل حقوقه عن طريق العقد ، لحرم نفسه من هذا الطريق من كل حق فى التعاقد ، وبالتالى لكان انحلال العقد هو النتيجة الطبيعية لقيامه ! ولكن الفرد حين يستعمل حريته فى تقبل العقد

الاجتماعى ، فإنه إنما يتنازل تنازلًا تاماً عن حقوقه كفرد ، فى سبيل قيام الجماعة كجسم سياسىّ موحَّد . « وحين يَهَبُ الفرد نفسه للجماعة ، فإنه لا يهب نفسه لشخص معين ، وإنما هو يَكْسِبُ لدى كل فرد آخر حقاً كهذا الذى له على نفسه ، وبالتالى فإنه يجنى ما يعادل كل ما فقده ، إن لم نقُلْ بأنه يكسب قوة أعظم من أجل المحافظة على ما يمتلكه » . . (contrat social, II, VI) ، وهكذا نرى أن روسّو يبدأ بفكرة الحرية الطبيعية للفرد ، على اعتبار أنها داخلة فى صميم ماهيته البشرية ، لكى لا يلبث أن يقضى على كل استقلال فردىّ بمجىء الحياة الاجتماعية ، ما دام على الفرد فى الدولة المدنية أن يخضع خضوعا تاماً للجماعة ومايبرر هذا التحوّل فى نظر روسّو هو فكرة « الاستقلال الذاتى » autonomie أو خضوع الفرد للقانون الذى منحه لنفسه بنفسه .

بيد أن روسّو لا يلبث أن يصحِّح من نظرته إلى العقد الاجتماعى ، فنراه يقرر فى موضع آخر أن ما يتنازل عنه كل فرد (بسبب هذا العقد) من قدرته ، وممتلكاته ، وحريته ، إنما هو جانب ضئيل فقط من كل هذا ، وهو الجانب الذى تهتم الجماعة بتنظيمه والإشراف على أساليبنا فى استعماله . فليس « التنازل » إذن تنازلًا كليا ، وإنما هو مجرد تنازل جزئى alienation partielle ، ويمضى روسّو إلى حد أبعد من ذلك فنراه يكاد ينكر فى خاتمة المطاف فكرة « التنازل » ، كلياً كان أم جزئياً ، بدليل قوله : « إنه لمن الخطأ أن نظن أن العقد الاجتماعى يستلزم من جانب الأفراد أى تنازل حقيقى ، فإن حالتهم بعد العقد لهى فى الحقيقة أفضل بكثير مما كانت عليه قبل العقد . » ، ومعنى هذا أنه ليس من آثار العقد الاجتماعى أن يتنازل الأفراد عن حرياتهم ، وإنما الذى يترتب على هذا العقد بالفعل هو تزايد حريات الأفراد . هذا إلى أن من شأن العقد الاجتماعى أيضًا أن يُثبِّت دعائم المساواة كما ثبت دعائم الحرية ، وآية ذلك أن هذا العقد لا يهدم المساواة الطبيعية ، وإنما هو يستعيض عنها بمساواة أخلاقية شرعية يقيمها على أنقاض ضروب التفاوت الجسمىّ القائمة بين الناس ، وهكذا يصبح الناس متساوين أمام العُرف والقانون ، وإن كانوا متفاوتين من حيث القوة أو الذكاء .

فإذا ما تساءلنا الآن عن مصير الحرية الفردية بعد قيام العقد الاجتماعى ، كان رد روسّو أن الإنسان حرّ فى المجتمع ، لا لأنه يتمتع بضرب من الاستقلال الفردىّ ، بل لأن القانون

إنما يعبِّر عن إرادته الخاصة . فليست الحرية السياسية عند روسّو سوى مجرد تعبير عن احترام سيادة الشعب ... وعلى حين أن « السيادة » souveraineté كانت قبل العقد باطنة فى الفرد ، بحيث إنها كانت مختلطة تقريبا بحريته ،نجد أن السيادة قد أصبحت منحصرة بعد العقد فى إرادة الجميع ، أو فى الإرادة الكلية ، أو فى الإرادة العامة : volonté générale (على حدّ تعبير روسّو) . ومعنى هذا أن الشعب (بوصفه ترابطاً حرًّا لمجموعة من الأفراد) إنما ينتمى لنفسه فقط ، فهو صاحب السيادة على نفسه ، وهو لا بد من أن يحكم نفسه بقوانين يسننْها هو لنفسه ، ولعلَّ هذا هو ما عبَّر عنه روسّو حينما كتب يقول : « إن الشعب المحكوم بقوانين لا بدَّ من أن يكون هو واضعها ؛ فليس من حق أحد أن ينظم شروط الترابط بين المتعاقدين ، بل لا بدَّ لهم هم أنفسهم من أن يقوموا بهذا التنظيم » . « Le Peuple soumis aux lois en doit étre l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qu s'associent de régler les conditions de l'association » . وهكذا نرى أن سيادة الجميع تختلط فى نظر روسّو بالحرية العامة ، والحرية العامة بدورها تختلط فى نظره بالإرادة العامة ، وليس المقصود بالإرادة العامة هو إرادة بعض الأفراد ، أو إرادة الأغلبية ، أو حتى إرادة المجموع القائم فى الحاضر ، بل المقصود بها الإرادة الكلية المطلقة من جميع النواحى ، أعنى إرادة المجتمع بأسره ، حاضراً كان أم مقبلًا ، أعنى تلك الإرادة التى لا تهدف إلَّا إلى غرض كلِّى ، ألا وهو مصلحة المجتمع بأسره . وحينما يقول روسّو إن سيادة الشعب هى سيادة مطلقة لا سبيل إلى التنازل عنها ، فإنه يعنى بذلك أن من واجب الإرادة الكلية أو العامة أن تظل دائما حرة مالكة لزمام نفسها ، وتبعاً لذلك فإنه ليس فى وسع أى شعب أن يتنازل عن سيادته لحاكم يتعهَّد له بالطاعة فى الحاضر والمستقبل ، لأن مجرد خضوع الشعب لمثل هذا الحاكم إنما يعنى تنازله عن السيادة ، وبالتالى انحلاله بوصفه هيئة سياسية ، ولهذا نرى روسّو يدعو إلى القضاء على نظام التوريث الملكى ، كما نراه ينادى بضرورة إلغاء نظام الامتيازات الوراثية التى كان يتمتع بها رجال الطبقة الأرستقراطية .

وعلى الرغم من أن روسّو يقرِّر أن السيادة هى فى ذاتها لا تقبل القسمة « indivisible » أعنى أنها تظل دائما محصورة بتمامها فى الشعب ، إلا أننا نراه يقرر أنها تتجلَّى من الناحية

العملية على شكل قوى أو سلطات منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، كالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . فليس ما يمنع إذن من أن يتقاسم الحكم أشخاص عديدون أو هيئات عديدة تكون بمثابة القوى الموكَّلة بالسيادة العامة ، ولكن هذا لا يعنى أن السيادة عندئذ قد توزعت أو انقسمت ، فإن الشعب يظل دائما أبداً هو صاحب السيادة التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، على الرغم من توزّع تلك السلطات بين أفراد عديدين أو هيئات عديدة . هذا إلى أن لتوزيع السلطات من الناحية العملية قيمة كبرى ، لأنه يَحُول دون تجمُّع سائر القُوَى فى أيدى مجموعة بعينها من الناس ، وبالتالى فإنه يخدم مبدأ الوحدة التى لا تنقسم للسيادة فى داخل الجسم السياسى ككلّ .

والظاهر أن روسّو حين يتحدث عن الإرادة العامة أو الإرادة الكلية ، فإنه يعنى إرادة خير المجموع من جانب المجموع نفسه ، سواء أكان هذا المجموع حاضراً أم مستقبلاً . وهنا يكاد مفهوم « الإرادة الكلية » يختلط بمفهوم « العقل الكلىّ » ، بدليل قول روسّو نفسه : « إن الإرادة العامة هى باستمرار إرادة مستقيمة ، كما أنها لا تهدف دائماً إلّا إلى المصلحة العامة » ، ولكن هذا لا يعنى أن الصواب لا بدَّ بالضرورة من أن يحالف كلّ تصميم يتخذه الشعب ، فإن الشعب يريد مصلحته دائماً ، ولكنه لا يحسن رؤيتها دائماً . ويعود روسّو فيفرق بين « إرادة الكل » la volonté de tous و « الإرادة العامة » volоné générale بدعوى أن الأخيرة منهما لا تراعى إلّا المصلحة المشتركة ، فى حين أن الأولى تتجه نحو المصلحة الخاصة L'intérêt privé لأنها فى صميمها ليست سوى مجموع الإرادات الجزئية . (Contrat social, II., III) ، ولسنا ندرى على وجه التحديد ، ماذا عسى أن يكون مُرَاد روسّو من وراء هذه التفرقة ، وإنما الذى نعلمه أن روسّو نفسه قد ضلَّ سواء السبيل من وراء كل هذه التفرقات . فكان ينادى فى خاتمة المطاف بمبدأ « تنزيه الشعب » (أو معصوميَّته من الخطأ l'infaillibilité de la nation) ولا شك أنه إذا كان روسّو يعنى بذلك أن الشعب لا يمكن أن يخطئ فى حق نفسه ، أو فى حق أحد أفراده ، فإنه إنما يناصر مبدأ زائفاً خطيراً وخيم العواقب . وأما إذا كان يعنى بذلك (كما سيقول كَنْت من بعد) أن إرادة الأفراد أو الشعوب حين تكون كلية على الاطلاق ، وحين تتجه نحو موضوع كلىّ ، فإنها لا بد من أن تكون مستقيمة ، لأنها عندئذ تختلط بالواجب

وتمتزج بالحق ، وهما الموضوعان الوحيدان اللذان يتمتعان بصبغة « الكلية المطلقة » ؛ نقول إنه إذا كان هذا هو ما يعنيه روسّو ، فإننا لن نجد حرجاً فى أن نسلّم معه بصحّة هذا المبدأ .

أما « القانون » la loi فى رأى روسو فهو مجرد تعبير عن هذه الإرادة العامة أو الكلية . وليس من سبيل للحصول على تعبير دقيق عن هذه الإرادة الكلية إلا باستشارة جميع أعضاء الجماعة ، والعمل برأى الأغلبية حين يكون ثمة خلاف فى الرأى . ولكن على الرغم من أن قانون الدولة هو الإرادة العامة نفسها فى سعيها نحو التعبير عما يطابق العقل (وفقا لما يرتضيه الجميع) ، إلا أن قانون الدولة قد يكون مجرد تفسير خاطئ للعدالة ، وبالتالى فإن القانون الوضعى ليس بالضرورة قانونا كاملا . ومن هنا فإنه لا بد للشعب من أن يحتفظ لنفسه بحق تعديل القوانين أو إلغائها عند الضرورة . وأما الغرض الذى ينبغى أن يهدف إليه كل قانون فهو تحقيق أكبر خير ممكن للجميع ، أعنى تحقيق الحرية والمساواة . ولا بد للشعب من الحرية ، فإن أى قيود تفرض عليه إنما تعنى استلاب الجسم السياسى قدراً معينا من القوة . ولا تقوم الحرية بدون المساواة ، ولكن المساواة هنا لا تعنى انعدام التفاوت نهائيا فى القوة والثراء بين الأفراد ، وإنما هى تعنى تحقيق ضرب من التقارب بين المواطنين ، حتى لا يكون فى المجتمع مواطن هو من الثراء بحيث يستطيع أن يبتاع مواطنا آخر ، ولا يكون هناك مواطن هو من الفقر بحيث يجد نفسه مضطرا إلى أن يبيع نفسه لمواطن آخر . وفى هذا يقول روسو : « هل تريدون أن تكفلوا للدولة أسباب الثبات والاستقرار ؟ إذن فعليكم بأن تقربوا بين طرفيها المتباعدين بقدر ما فى وسعكم ، حتى لا يكون على الدولة أن تتحمل أثرياءها المترفين وفقراءها المُعْوَزين . والواقع أن هاتين الحالتين (الاجتماعيتين) ، اللتين هما بطبيعة الحال غير منفصلتين ، إنما تمثلان خطراً داهما على المصلحة العامة : لأن من الواحدة منهما يخرج الطغاة ، ومن الأخرى يخرج ضحايا الطغيان ، وبين هاتين الطبقتين إنما تتم المتاجرة بالحرية العامة : لأن الواحدة منهما تبيع ، والأخرى تشترى ... ولما كان من شأن القوة باستمرار أن تنزع نحو هدم المساواة ، فإن من واجب قوة التشريع أن تجئ فتعمل دائماً على صيانة تلك المساواة » .

(Contrat Social., II XI.)

وعلى حين أن المفكرين السياسيين فيما قبل روسو كانوا يخلطون بين سيادة الدولة والحكومة ، نجد أن روسو يقرر أن السيادة للدولة وحدها ، وأن الحكومة ليست سوى مجموعة من الناس الذين يعهد إليهم المجموع بمهمة العمل على تنفيذ الإرادة العامة . فليست الحكومة فى نظر روسو سوى هيئة متوسطة تقوم بين الأفراد sujets (أو المحكومين) من جهة ، وبين الحاكم le souverain (أو الأمة) من جهة أخرى ، أعنى أنها مجرد أداة تحقق بينهما التواصل ، وتقوم بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية ، مدنية كانت أم سياسية . وتبعا لذلك فإن القائمين على شئون الإدارة الحكومية إنما هم فى نظر روسو مجرد « وكلاء عن الشعب » ينوبون عنه فى الاضطلاع بمهام الحكم . ولما كان الغرض الرئيسى للحكومة هو أن تستعمل كافة الوسائل من أجل ضمان احترام الإرادة العامة ، فإن المهمة الأولى للحكومة هى استئصال شتى العوامل التى قد تؤدى إلى تنازل الشعب عن سيادته ، سواء أكان ذلك بشكل كلى أم جزئى . وكل حكومة لا تكفل للإرادات (الحاضرة أو المستقبلة) أسباب السيادة التامة إنما هى بالضرورة حكومة غير شرعية تقوم على انتهاك الحق المشترك لجميع الأفراد ... وهكذا يخلص روسو إلى القول بأن « كل حكومة شرعية لا بد من أن تكون جمهورية » .

أما فيما يتعلق بأشكال الحكومات ، فإن روسو يقر أن الاختلاف بينها لا يرجع إلى اختلاف فى أسلوب تنظيم السلطة التشريعية ، مادام من الضرورى أن تظل هذه السلطة فى يد الأمة نفسها ، وإنما يرجع الاختلاف بين أشكال الحكومات إلى أسلوب تنظيم السلطة التنفيذية . فهل نعهد بتنفيذ إرادة الجميع إلى الجميع ، أم إلى بعض الأفراد ، أم إلى فرد واحد فقط ؟ تلك هى المشكلة فى نظر روسو ، ولكن سواء عهدنا بمهمة التنفيذ إلى واحد أم إلى كثيرين أم إلى الجميع ، فإن القائمين على شئون التنفيذ لا بد أن يكونوا مسئولين أمام الشعب ، بحيث يمكنه فى أى وقت أن يسحب منهم التفويض . حقا إن إسناد السلطة التنفيذية إلى الجميع ، وتحميل الشعب بأسره مهمة تنفيذ التصميمات العامة ، لهو أمر يكاد يكون أدخل فى باب المستحيل منه فى أى باب آخر ، ولكن من المؤكد أن هناك خطورة أعظم فى أن نعهد بالقوة التنفيذية إلى طائفة قليلة من الأشخاص أو إلى شخص واحد . وربما كان الأصلح للدولة أن تقسم الوظائف ، وأن يتبع فى الحكم

نظام مختلط système mixte . وهنا يتوقف روسو قليلا عند دراسة النظام السياسى الذى أطلق عليه الإنجليز اسم « الحكومة التمثيلية » gouvernement representatif فيقول إنه لا بد لنا من أن نسلم مع مونتسكيو بضرورة توزيع السلطات الحكومية ولكننا لا بد من أن نتذكر دائما أبدا أن السيادة هى للأمة أولا وأخيراً . ثم يعرض روسو لدراسة مبدأ « التمثيل » ، فيقول إن هذا المبدأ يتعارض تعارضاً صارخاً مع مبدأ الحرية الحقيقية . والواقع أن « الممثل » أو « الممثلين » إنما هو فرد أو جماعة من الأفراد تتخذهم الأمة بديلا لها فيقومون بتمثيلها ويمارسون سلطاتها . ولكن مثل هذا النظام إنما يعنى أن تكون الأمة حرة يوم الانتخاب فقط ، فإذا ما انقضى ذلك اليوم أصبحت الأمة تحت رحمة أولئك الممثلين ، وكأننا هنا بإزاء تنازل مؤقت عن الحرية الشعبية سرعان ما يستحيل إلى ضرب من العبودية . حقا إن فى استطاعة الشعب أن يختار له عملاء ، ووكلاء ، وموظفين ، يكون لهم تفويض محدد يمكن سحبه منهم فى أى وقت ، ويكونون مسئولين أمامه بشكل عملى فعال ، وأما أن تختار الأمة لنفسها ممثلين ينوبون عنها ، فإن معنى هذا أن ضميرهم قد حل محل ضميرها هى ، وأنه قد أصبح من حقهم أن يعملوا كل شىء بدلا منها ، تحت مسئوليتهم الخاصة . والواقع أن السيادة لا يمكن أن تمثل ، لأن هذا معناه التنازل عنها ، وإنما تنحصر السيادة أولا وبالذات فى الإرادة العامة ؛ والإرادة العامة لا يمكن أن تمثل ، فإنها إما أن تكون كاملة بتمامها أو لا تكون ، وليس ثمة وسط بين الأمرين . وإذن فإنه ليس فى وسعنا أن نعد نواب الشعب بمثابة ممثليه ، وإنما هم مجرد وكلاء أو عملاء ... ولما كان القانون هو تعبير عن الإرادة العامة ، فإن من الواضح أنه لا سبيل إلى تمثيل الشعب فى مضمار السلطة التشريعية ، بل إنما يكون هذا التمثيل فى مضمار السلطة التنفيذية التى هى عبارة عن القوة مطبقة على القانون ... وإذا كان الشعب الإنجليزى يتوهم أنه حر ، فإنه فى الحقيقة إنما يقع فى خطأ بالغ ، لأن هذا الشعب ليس حراً إلا أثناء انتخابه لأعضاء برلمانه ، فإذا ما تم انتخابهم أصبح الشعب مستعبداً ، ولم يعد له أى كيان حقيقى »[(١)] . (cf. "Contrat social". II., XV.) ومعنى هذا أن الشعب الإنجليزى — فى نظر

(١) "Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection de ces membres du parlement; sitot qu'ils sont élus, il est esclave il n'est rien."
("Contrat Social" II., XV)

روسو — إنما يتخلى عن سيادته التشريعية لممثّليه ، وبالتالى فإنه يتنازل عن حريته لمدة معينة من السنين . أما المثل الأعلى فى رأى روسو فهو أن يتم وضع القانون على يد الجميع بطريقة مباشرة (على قدر الإمكان) ، وأن يعهد بتنفيذ القانون (فقط) إلى ممثلين أو بالأحرى إلى وكلاء .

وهنا يثار اعتراض خطير : إذ كيف يتسنى للمواطنين ، فى دولة كبيرة ، أن يمارسوا السلطة التشريعية بطريقة مباشرة ، أو على الأقل عن طريق وكلاء مفوضين يكونون تحت سيطرتهم المباشرة ؟ هذا ما يجيب عليه روسو بقوله إننا هنا ولا شك بإزاء أمر مستحيل ، ولهذا فإن الحرية الحقيقية إنما تتطلب دولاً صغيرة ومجتمعات صغيرة يكون من الممكن أن يتحقق فيها كل شيء بطريقة مباشرة على يد أصحاب الأمر أنفسهم ، حتى تسود الحرية الداخلية على الوجه الأكمل . أما إذا قيل فى الاعتراض على هذا الردّ إن الدول الصغيرة ستقع حتما تحت سطوة الدول الكبرى ، فيكون مصيرها تحت رحمة مطامع تلك الدول ، كان جواب روسّو على هذا الاعتراض أن اتحاد الدول الصغيرة فيما بينها هو الكفيل بأن يخلق منها جَبْهات قوية تقف فى وجه أى اعتداء خارجىّ . ومعنى هذا أن روسّو يريد أن يحلّ المشكلة بالالتجاء إلى مبدأ التحالف أو الاتحاد الفيدرالى فيما بين الدول الصغرى . وهكذا ينتهى روسّو إلى القول بأن الجمهورية الحقيقية إنما هى الجمهورية الفيدرالية confédérative التى يقوم فيها نظام سياسى على غرار النظام القائم فى سويسرا (حيث يوجد ترابط بين عشرين مقاطعة تأتلف من اتحادها دولة مشتركة) . حقا إن سويسرا فيما يقول روسّو لازالت جمهورية ضعيفة ضئيلة الشأن ، ولكنّ ليس ما يمنع من أن تقوم جمهوريات أقوى وأعظم شأناً تتكوّن من اتحاد دولة صغيرة أكثر عدداً وأوسع رقعة .

فإذا ما حاولنا الآن أن نحكم على فلسفة روسّو السياسية حكما عامًّا مقتضبا ، وجدنا أن روسّو قد وضع مبادئ ممتازة ، ولكنه لم يحسن دائما استخلاص ما يترتب عليها من نتائج . وهكذا انتهى روسّو إلى المبالغة فى تقرير حقوق الدولة ، وكان ينبغى بحكم منطق مذهبه أن ينتهى إلى تقرير الحرية الفردية . ولكن ربما كانت الميزة الكبرى لفلسفة روسّو السياسية هى أنها أقامت دعائم المجتمع ، لا على المصالح المادية أو العقل المجرد كما فعل هلفسيوس Hélvétius ومونتسكيو ، بل على الإرادة الواقعية التى تجعل (وحدها) من الإنسان موجوداً أخلاقيا . وهكذا كان روسّو (كما قال هيجل من بعد) أول من نادى بأن

الحرية هى ما يكوّن صميم ماهية الإنسان ، فمهّد بذلك الطريق لكَنْتَ الذى سيجعل من الحرية دعامة فلسفته الأخلاقية .

ولو أننا عمدنا الآن إلى عقد مقارنة سريعة بين الفلسفة السياسية عند كل من مونتسكيو وروسّو ، لوجدنا أن روح المذهب عند الواحد منهما مغايرة تماما لروح المذهب عند الآخر ، حتى لقد ذهب بعض المؤرّخين إلى أنهما كانا يسيران فى اتجاهين متضادين . والواقع أن مونتسكيو ، نظراً لتمسكه بمبدأ الحرية ، قد ظل يناصر مبدأ الهيئات المتوسّطة وسائر المنظمات العصرية التى يمكن أن تحدّ من سلطة الملك أو الحاكم . ولم يكن مونتسكيو يدعو إلى الثورة وقلب الأنظمة ، بل هو كان يرى أن من شأن الحريات السياسية والفردية أن تتولّد عن طريق التحول التدريجى للنظام التقليدى القائم . وعلى الرغم من أن مونتسكيو كان يرى فى الدستور الإنجليزى نموذجاً لما ينبغى أن يكون عليه الدستور السياسىّ لأى بلد من البلدان ، إلا أنه كان يؤمن بإمكان إدخال الكثير من التعديلات على الدستور الفرنسى القائم آنذاك ، دون عنف أو هدم أو انقلاب . فلم يكن مونتسكيو يرى أى مانع من أن تتحسّن الأوضاع السياسية فى فرنسا ، وأن تتزايد الحرية السياسية بطريقة تدريجية ، بل كان يعتقد أن فى استطاعة فرنسا أن تتوصّل بعد أمد قليل من الزمن إلى تأسيس برلمان يختاره الشعب لكى يدافع عن حقوق الأمقويكون اللسان الناطق باسمها . وأما روسو ، فإنه قد علّق أهمية كبرى على نظريته فى سيادة الأمة ، ونادى بأن من حق الشعب أن يمارس بنفسه السلطة التشريعية ، كما أعلى من شأن الإرادة العامة بوصفها واضعة القوانين وحامية المساواة ؛ فكان بذلك نبىّ الديموقراطية فى القرن الثامن عشر دون منازع . وعلى حين كان اتجاه مونتسكيو يميل إلى تعديل الدستور الفرنسى عن طريق تقوية المنظمات السياسية التى كانت موجودة قبل ازدياد السلطة الملكية وتمركزها فى شخص الحاكم ، وهو ما قد يحقق للمجتمع السياسىّ القائم مزيداً من الحريات بطريقة تدريجية منتظمة ، نجد أن اتجاه روسّو يميل إلى تحطيم النظام القديم بما فيه من مخلّفات انحدرت إليه من العهد الإقطاعىّ ، وما فيه من امتيازات ممنوحة لبعض الهيئات المتوسّطة ، من أجل الاستعاضة عن كل هذا بسيادة شعبية مطلقة تحل محلّ السلطة الملكية التى كانت تميل منذ نحو قرنين من الزمان إلى الاستبداد .

أما فيما يتعلق بالنظام النيابى فإن مونتسكيو يريد للشعب أن ينتخب نوابه ، دون أن

يملى عليهم رأيا بعينه ، أو دون أن يعهد إليهم بتفويض آمر مطلق . ومعنى هذا أن نواب الشعب هم ممثلوه فى رأى مونتسكيو ، فمن حقهم بعد الانتخاب أن يبحثوا شتى الأمور ويفصلوا فيها وفقا لما تقضى به ضمائرهم . وأما عند روسّو ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، فإن روسّو يرفض مبدأ التمثيل ، أو هو على أقل تقدير يهبط بالنواب إلى مستوى الوكلاء أو المندوبين . وعلى حين أن مونتسكيو يرى أن السلطة (أيا ما كان مصدرها) لا بد من أن تظل مُوزَّعة ومحددة ، نجد أن روسّو يقرر أن الشعب هو مصدر كل سلطة ، وأنه ليس فى السلطة تقسيم أو توزيع ، كما أنه ليس لها حدود . وفضلًا عن ذلك فإن الفكرة السائدة عند مونتسكيو هى أن تركز السلطة فى يد واحدة من شأنه حتما أن يؤدى إلى الطغيان ، وأن السيادة المطلقة للشعب قد لا تقل استبداداً عن السيادة المطلقة للملك ؛ وأما عند روسو فإن الفكرة السائدة هى أن الإرادة العامة لا تخضع لأى قانون ولا تتقيد بأية قاعدة ، حتى ولا بتلك القواعد التى سبق لها هى نفسها أن نادت بها ودعت إليها . وعلى حين أن المثل الأعلى للديموقراطية فى نظر مونتسكيو هو كفالة الأمن والطمأنينة للمواطن من جهة ، وتحقيق التوازن بين السلطات من جهة أخرى ، ضماناً لتحقيق العدالة واجتناب العَسْف أو الاستبداد ، نجد أن روسّو يدعو إلى ديموقراطية مباشرة تقوم على رضى المحكومين وشعور المواطنين أنفسهم بأنهم هم الذين اختاروا ، وَهُمْ الذين يريدون كل يوم من جديد ، ذلك النظام الذى يعيشون فى كنفه . ولكننا نلاحظ أن منتسكيو لم ينجح فى أن يضع معياراً دقيقاً للحكم على أنواع التشريعات ، فبقى مبدأ احترام الشرعية légalité عنده مبدأ عائماً قد يفضى ــ فى حالة بعض الأنظمة المعتدلة ــ إلى ضرب من الأنظمة المحافظة المستسلمة . وأما روسّو فقد قدم لنا مجموعة من الأوهام التشريعية (كالعقد الاجتماعى ، والسيادة الشعبية والإرادة العامة) التى تقبل الكثير من التحويلات الأسطورية ، فأصبح من السهل على الكثيرين أن يتخذوا منها أساطير يبررون بها ضروباً جديدة من الطغيان . وقد أثبتت لنا الثورة الفرنسية نفسها من بعد أنه ليس ما يمنع من أن يستغلّ الشعب مبدأ « السيادة المطلقة » من أجل إقامة حكم استبدادىّ يقوم على الطغيان ، بحجة أن الإرادة العامة معصومة من الخطأ . ومهما يكن من شىء ، فإن المشكلة السياسية الكبرى اليوم قد أصبحت هى مشكلة التوفيق بين مبدأ روسّو فى الاستقلال الذاتى أو الحكم الذاتى autonomie ومبدأ مونتسكيو فى الحرية .

وسيكون على الدساتير الديموقراطية من بعد أن تحاول حلّ هذه المشكلة بالعمل على التأليف بين مبدأ تخفيف السلطات ، ومبدأ سيادة الشعب ؛ مع مرعاة ظروف كل مجتمع وتاريخ كل شعب .

(Cf. Aron : "L'Honime Contre les Tyrans.", EMF., 1944, pp. 362 – 4)

مشكلة الحرية عند جون ستيوارت مل :

اهتم مل Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) فى كتابه المشهور الموسوم باسم « فى الحرية » "On Liberty" بدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، والبحث فى الصلة بين الحرية والسلطة ، فقدم لنا آراء سياسية هامة لعلاج سوءات الديموقراطية من ناحية ، وتفادى أخطار النظم الاستبدادية من ناحية أخرى . وقد بدأ جون ستيورات مل دراسته بقوله إن مشكلة الصراع بين الحرية والسلطة هى من أقدم المشكلات التى عرفها التاريخ السياسى ، بدليل أننا نجدها على أشدّها عند اليونان والرومان وغيرهم من شعوب العالم . وقد اتخذت هذه المشكلة منذ أقدم العهود صورة نزاع حاد بين طبقات المحكومين والحكام ، فأصبحت كلمة « الحرية » إنما تعنى حماية الأفراد ضد طغيان الحكام السياسيين . وهكذا كانت الشعوب تنظر إلى حكامها على أنهم طبقة مستبدة كل همها إيقاع الظلم بهم ، وكأن « السلطة » سلاح خطير لا بد للحاكم من أن يشهره فى وجه محكوميه ! وتبعاً لذلك فقد كان هم الوطنيين من المواطنين هو العمل على وضع حدود لما للحاكم من سلطة على الأفراد ، حتى لا يكون الأفراد تحت رحمة حاكم مستبد يتحكم فى مصائرهم ، فلم يكن بد من أن يحاول الأفراد الحصول على بعض ضمانات خاصة (هى ما يسمى الحريات أو الحقوق السياسية) يلتزم الحاكم بمبدأ احترامها وعدم مخالفتها ، وإلا استهدف لمقاومة المحكومين وتمردهم . ولم تلبث هذه الحقوق أن اتخذت صبغة دستورية فأصبح الحاكم ملزماً بالحصول على موافقة الأمة أو نوابها قبل القيام بتنفيذ أى إجراء هام يخص الهيئة السياسية . ولما تقدمت الأحوال البشرية فى العصر الحديث فطن الناس إلى أنه ليس ثمة ضرورة طبيعية توجب على الحكام أن يكونوا بمثابة قوة مستقلة تتعارض مصالحها مع مصالح المحكومين . ومن هنا فقد رأى الناس أنه قد يكون من الأفضل لنظام الحكم أن يقوم على أساس اعتبار الحكام نواباً يتصرفون بإذن الشعب ، ويكون من حق الشعب أن يعزلهم من مناصبهم متى

راق له ذلك . ولم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى الحكام بوصفهم نوابا مؤقتين يختارهم الشعب أن أصبحت هى المبدأ السياسى الذى اعتنقته سائر الأحزاب الشعبية ، مما أدى إلى قيام مذهب سياسى جديد يوحد بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكومين ، وينادى بأنه يكفى أن نجعل الحكام مسئولين بالفعل أمام شعوبهم لكى نضمن عدم انحراف السلطة عن الغرض الأسمى الذى جُعلت من أجله . ومعنى هذا أن دعاة هذه النظرية أصبحوا يتوهمون أنه لا حاجة بنا إلى حماية الشعب ضد إرادته ، مادامت سلطة الشعب على نفسه هى المظهر الأوحد لسيادة الحكم الديموقراطى الصحيح . ولكن قيام الحكومات الجمهورية الديموقراطية فى كثير من بلدان أوروبا لم يلبث أن أظهرنا على مساوئ هذا النوع من الحكم ، إذ تحقق الكثيرون من أن عبارات « الحكم الذاتى » و « سيادة الأمة » و « سلطة الشعب على نفسه » وما إلى ذلك من عبارات إن هى إلا عبارات جوفاء قد لا تعتبر من الحقيقة فى شىء . وآية ذلك أن ما يسمونه باسم « سيادة الشعب » قد يعنى أن تتحكم طائفة من الشعب فى طائفة أخرى ، كما أن ما يطلقون عليه اسم الحكم الذاتى قد لا يعنى أن يحكم كل فرد نفسه ، بل أن يكون كل فرد محكوماً بالآخرين ! وهكذا فطن الكثير من الفلاسفة السياسيين إلى أن ما يسمى حكم الأغلبية قد يستحيل فى نهاية الأمر إلى « طغيان الأغلبية » حين يظهر حزب قوى ينتزع مقاليد الحكم من أيدى الشعب ، لكى لا يلبث أن يستبد بالحكم على حساب مصالح الشعب . ولو وقف الأمر عند حد هذا الطغيان السياسى الذى قد تمارسه الجماعة على أفرادها لهان الخطب ، ولكن ثمة طغيانا آخر قد لا يقل عنه خطراً ، ألا وهو طغيان الرأى العام ، والعرف ، والمعتقدات السائدة فى المجتمع .. إلخ . والواقع أن المجتمع كثيراً ما يميل إلى فرض آرائه على الأفراد بطريقة استبدادية غاشمة ، مما قد يؤدى به إلى الحيلولة دون ظهور فرديات قوية تتميز عن باقى الأنماط الجماعية السائدة ، وبذلك يكون الاستبداد الاجتماعى حجر عثرة فى سبيل حرية الفرد واستقلاله وتقدمه وترقيه . ولكن المشكلة هى على وجه التحديد فى معرفة السبيل إلى إقامة ضرب من التوازن بين المصلحة العامة والحرية الفردية ، حتى لا يتفكك النظام الاجتماعى من جهة ، ولا تجور سلطة المجتمع على حقوق الفرد من جهة أخرى .

وهنا يتساءل جون ستيوارت مل قائلا : « ما هو الحد المشروع الذى ينبغى أن تتوقف

عنده سيادة الفرد على نفسه ؟ وأين تبدأ سلطة المجتمع ؟ وما هو القدر الذى ينبغى أن نعهد به إلى الفردية ، والقدر الذى ينبغى أن نعهد به إلى المجتمع ، فى صميم حياتنا البشرية ؟ » ثم لا يلبث أن يجيب على هذا التساؤل بقوله إنه إذا أردنا أن نعطى لكل من الفرد والمجتمع نصيبه العادل فى هذه القسمة ، فلا بد لنا من أن نمنح كلا منهما ما يخصه على وجه التحديد . وتبعاً لذلك فإن علينا أن نمنح الفرد ذلك الجانب الذى يخصّه بوصفه شخصاً مستقلًا قائماً بذاته ، كما أن علينا أن نمنح المجتمع ذلك الجانب الذى يهمه بوصفه داخلا فى صميم تكوينه الاجتماعى ، وتبعاً لذلك فإن مل يقرر أن الغاية الوحيدة التى يمكن أن تبرر تدخل الناس (منفردين أو مجتمعين) فى شئون فرد من الأفراد ، أو فى حرية فرد من الأفراد ، هى حماية أنفسهم منه ، ومعنى هذا أن الغرض الوحيد الذى يبرر بحق استخدام القوة مع أى فرد يعيش فى جماعة متمدنة إنما هو منع هذا الفرد من إلحاق الأذى بغيره من الأفراد ، أما اعتبار مصلحته الخاصة — مادية كانت أم معنوية — فلا يكفى مسوغاً إلى هذا التدخل ، لأنه لا يجوز إكراهه على إتيان فعل أو الامتناع عن عمله بحجة أنه من الأفضل له أن يتصرف على هذا النحو ، أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالًا ، أو لأن هذا فى رأى الناس أقرب إلى الحق أو أدنى إلى الصواب . حقا إن كل هذه قد تكون مبررات قوية للاحتجاج على تصرفه ، أو مناقشته والتباحث معه ، أو محاولة إقناعه بخطأ تصرفه ، ولكنها لا تبرر إكراهه أو إلحاق الأذى به إذا هو تصرف على أى نحو آخر . وإذن فإن التدخل فى حرية الفرد لا يكون مشروعاً إلا إذا كان السلوك الذى نريد أن نحول بينه وبين إتيانه سلوكاً ضارًا من شأنه أن يلحق الأذى بأى شخص آخر . ومعنى هذا أن التصرف الوحيد الذى يجعل صاحبه مسئولا أمام المجتمع إنما هو ذلك الذى يمسّ الآخرين . أما ما عداه من تصرفات لا تعلق إلا بشخص صاحبها ، فإن للفرد فى إتيانها حرية مطلقة لا تحدها حدود . وتبعاً لذلك فإن الفرد سيد مطلق يتحكم فى نفسه وجسمه وعقله بما يتراءى له .

بيد أن هذه النظرية (فيما يقول مِلْ) لا تنطبق إلا على الراشدين من بنى البشر ، لأن الأطفال القُصَّر هم فى حاجة دائماً إلى رعاية الآخرين ، فلا بد لنا من العمل على حمايتهم أنفسهم ، كما تتحتم علينا أيضاً حمايتهم من الأذى الذى قد يوقعه بهم الآخرون ، ولهذا

السبب عينه ، يرى مِل أنه لا بد لنا من أن نستثنى من القاعدة السابقة أيضاً تلك الشعوب المتأخرة التي لا زالت فى مرحلة الطفولة (أو تحت الوصاية) . وعلى ذلك فإن الاستبداد فى رأى مِل وسيلة مشروعة لحكم الشعوب الهمجية المتخلفة ، بشرط أن تكون غايته إصلاحهم ، وأن يتسنى تبرير هذه الوسيلة بتحقيق تلك الغاية فعلا ، وإذن فإنه ليس فى الإمكان تطبيق مبدأ الحرية ، اللهم إلا بعد أن يكون الإنسان قد أصبح قادراً على الارتقاء بنفسه عن طريق المناقشة الحرة المبنية على المساواة بين الأفراد . ولكن بمجرد ما تتهيأ للأمة القدرة على الاتجاه نحو إصلاح شئونها عن طريق الاقتناع أو الاعتقاد ، فإن القسر أو الإكراه (سواء أكان بطريق مباشر أو عن طريق غير مباشر كما هو الحال فى العقوبات التى توقع فى حالة العصيان) يصبح أمراً غير مشروع كوسيلة لتحقيق مصلحتهم ، ولا يسوغ الالتجاء إليه اللهم إلا لحماية الآخرين من أذى الفرد .

(J. S. Mill : « On Liberty », Ch. I. Introductory.)

وليس من حق المجتمع — فيما يرى مل — أن يتدخل فى المجال الباطنى للشعور الفردى ، فإننا هنا بإزاء مجال شخصى بحت لا يجوز للمجتمع أن يقتحمه . ولهذا ينادى مِل بحرية الفكر والوجدان ، مؤكداً أن للفرد حرية مطلقة فى الرأى والعاطفة ، أيًّا ما كان الموضوع الذى هو بصدده ، أعنى أن هذه الحرية تمتد إلى شتى المجالات النظرية والعملية والخلقية واللاهوتية .. إلخ . وقد يقع فى ظننا أن حرية التعبير عن الآراء والعمل على نشرها تندرج تحت مبدأ آخر ، نظراً لأنها تتصل بذلك الشطر من سلوك الفرد الذى يمس الآخرين ، ولكن مِل يأبى أن يفصل حرية التعبير عن حرية التفكير (لما بينهما من علاقة وثيقة) ، فهو يترك للفرد مطلق الحرية فى ممارسة حقه فى التعبير عن آرائه . كذلك ينسب مِل إلى الفرد حرية اختيار ما يلائم ذوقه وميوله ، فيرى أن الفرد حر فى أن يشكل حياته على الوجه الذى يتلاءم مع خلقه ، ويقرر أننا أحرار فى أن نتصرف على النحو الذى نريده ، بشرط ألا يتسبب تصرفنا فى إلحاق أى أذى بالآخرين ، . ويضرب مِل مثلًا لذلك فيقول إنه لا موجب لمعاقبة أحد لمجرَّدْ أنه سَكَر ، ولكن من حق الدولة أن تعاقب الجندى أو الشرطى إذا ضُبط مخموراً أثناء تأديته لواجبه . ولا يكتفى مِل بالإشارة إلى حرية الفرد فى التفكير والتعبير والتصرف ، بل هو يعطيه أيضاً حق الاجتماع بغيره من الأفراد ، ما دام الغرض الذى يجتمع من أجله معهم لا ينطوى على إلحاق أى أذى بالآخرين .

ويستطرد مِلْ فيقرر أن أى مجتمع لا يكفل لأفراده كل هذه الحريات لا يمكن أن يكون مجتمعا حُرًّا بمعنى الكلمة ، أيًّا ما كان شكل الحكومة القائمة فيه . والحرية الوحيدة التى تعدّ جديرة بهذا الاسم إنما هى تلك التى ننشد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التى نؤثرها ، طالما كنا لا نحاول أن نستلب الآخرين مصالحهم ، أو أن نقف حجر عثرة فى سبيل حصولهم على تلك المصالح ، أو أن نعرقل جهودهم التى يبذلونها ابتغاء تحقيقها . فكل فرد (على حدّ تعبير مِلْ) هو الحارس المكلف بالسهر على صحته الخاصة ، جسمية كانت أم عقلية أم روحية ، والإنسانية نفسها إنما تكسب الكثير حين يسمح الناس بعضهم لبعض بأن يعيش كل منهم على النحو الذى يروق له ، فى حين أنها لن تفيد شيئا لو أن كل فريق منهم حاول أن يكره الآخر على أن يعيش على النحو الذى يبدو للآخرين خيراً) .

وقد كرّس جون ستيوارت مِلْ فصلًا بأكمله من كتابه فى الحرية للحديث عن حرية التفكير والمناقشة ، فقال فى تأييده لحرية الفكر : « لو أن إجماع البشرية انعقد على رأى ، وخالفها فى هذا الرأى فرد واحد ، لما كان حق البشرية فى إسكات هذا الفرد بأعظم من حقه فى إسكات البشرية إذا تهيأت له القوة التى تمكنه من ذلك » . ولو كان الرأى هو مجرد « ملكية شخصية » لا فائدة منها للآخرين ، أو لو كان فى قمع الرأى مجرد أذى يلحق بصاحبه فقط ، لكان هناك فارق كبير بين أن نسكت فرداً أو نسكت عدداً كبيراً من الأفراد ، ولكن الخطورة فى قمع الرأى الفردى إنما تنحصر على وجه التحديد فى أننا بذلك إنما نحرم الجنس البشرى نفسه من رأى ربما أفادت منه الأجيال اللاحقة ، هذا إلى أننا قد نكون على ثقة من أن الرأى الذى نقمعه هو بالضرورة رأى خاطئ ، فإن الأغلبية نفسها قد تكون معصومة من الخطأ . وليس من حق أية أغلبية أن تصدر حكمها للبشرية قاطبة ، مستبعدة سائر الأحكام الأخرى التى قد يصدرها أفراد قلائل لهم أيضا الحق فى التفكير والتعبير ، وإلا لكان معنى ذلك أنها هى وحدها التى تملك الحقيقة المطلقة ، وكأنما هى منزّهة معصومة من كل خطأ .

بل إننا حتى لو افترضنا أن الآراء السائدة لدينا هى أصدق تعبير عن الحقيقة النهائية المطلقة ، لكان من واجبنا مع ذلك أن نشجّع المفكرين على انتقاد تلك الآراء وتمحيصها وتحدّيها وإنكارها ، لأن الرأى الذى لا يلقى أية معارضة أو تحدٍّ سرعان ما يستحيل إلى

فكرة خامدة لا شأن لها ولا طائل تحتها ، وأما حينما تصبح الأفكار الذائعة موضع انتقادٍ ومَثَارَ جَدَلٍ ، فإنها عندئذقد تكتسب قوة جديدة تعيد إلى أذهاننا تلك الأسباب الخفية التى تكمن من ورائها ، بعد أن كانت قد قاربت (أو كادت) تدخل فى مجال اللاشعور . وتبعاً لذلك فإن المفكر الذى ينتقد رأياً ذائعاً أو حقيقة مسلَّماً بها ، إنما يؤدى إلى ذلك الرأى أو إلى تلك الفكرة خدمة جليلة لأنه يبعث الحياة فى أسلوب وجودها ، ويستحضر معانيها ومدلولاتها فى أذهاننا . وإذن فإن من واجبنا أن نشجِّع المخالفين لنا فى الرأى ، بدلاً من أن نقتصر على زجرهم ونهرهم والحجر على حرياتهم .

هذا إلى أن كل كبت منظم لحرية التفكير والتعبير لا بدّ من أن يفضى بالضرورة إلى القضاء على دعامة هامة من دعائم الحياة الاجتماعية ، ألا وهى « الشجاعة الأدبية » normal courage . حقا إن مزاج المعارضين أو المخالفين قد يبدو أقرب إلى روح التمرُّد والتهوُّر والهدم منه إلى روح الشجاعة بمعناها الحقيقىّ ، ولكن من المؤكد أن فى معارضة موقف اجتماعىّ تتمسَّك به الأغلبية أكبر دليل على ما فى المجتمع من حيوية ونشاط وتجديد ، لأنه لولا هذه المعارضة لاستحال المجتمع إلى « قطيع » تقوم حياته على الاتباع والتقليد والموافقة والتسليم المستمر . وعلى كل حال ، فإن المهمَّ فى رأى مِلْ هو ألا يوقع المجتمع أية عقوبة من العقوبات على أى فرد من الأفراد لمجرّد أنه أبدى رأياً لا يتفق مع ما يأخذ به هذا المجتمع ، بل يفسح المجال أمام جميع المواطنين للتعبير عن آرائهم ونشرها بكل حرية ، مهما كانت درجة مخالفة تلك الآراء لما درجت الجماعة على احترامه وتقديسه من معتقدات .

ولكننا لسنا نفهم كيف وقع فى ظن مل أن مثل هذا المجتمع الحرّ هو وحده الكفيل بزيادة حظ الأفراد من الشجاعة الأدبية ، مادام مل قد افترض أن كل خطر يتهدد الفرد من وراء التعبير عن آرائه قد زال تماماً ، فى حين أن الشجاعة لا توجد إلَّا إذا كان ثمة خطر . هذا إلى أن مِلْ يظن أن الأفكار هى بمثابة حقائق نستطيع أن ندعها تتصارع ، دون أن يكون فى ذلك أدنى خطر يمكن أن يمسّ حياة الجماعة ، فى حين أن الأفكار تولّد دائما لدى الأفراد مجموعة من العادات الاجتماعية التى قد لا يسهل اقتلاعها بمجرّد مهاجمتها أو التعرض لها بالنقد . فليس أَيْسَر علينا من أن ندافع عن مبادئ التسامح والحرية الفكرية إذا كانت الأفكار عندنا هى مجرّد مبادئ نظرية لا أثر لها فى توجيه حياتنا أو تنظيم سلوكنا .

وأما إذا كنا نعلم حق العلم أن « الفكرة » هى صميمها « قوة » power ، وأن الحقيقة لا بدّ من أن تستحيل إلى مبدأ للتنظيم الاجتماعى ، فإننا عندئذ لن نتردّد فى أن نعلّق أهمية كبرى على ما يشيع فى المجتمع من أفكار ، بدلًا من أن نفسح المجال أمام الأفكار التافهة والزائفة والباطلة لكى تنتشر فى أوساط اجتماعية قلّما يفكر فيها الرجل العادىّ . ولا شك أننا حينما ننادى بأنه لا عقوبة على الأفكار ، فكأننا نقرر أنه لا أهمية للفكرة ، وبالتالى فكأننا لا نعرف قيمة الفكر البشرى على الإطلاق . وأما حينما نعطى لجميع الأفراد فرصاً متساوية لكسب آذان المستمعين ، واستمالة المعارضين ، فإننا عندئذ إنما نجعل من حق حرية التعبير مناسبة لمطالبة الأفراد بأكبر قسط ممكن من الأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية ، إذ تُلْزمهم بأن يتروّوا ويتدبَّروا ويُمَحّصُوا آراءهم قبل أن يعمدوا إلى إذاعتها بين الناس . وهنا يكون على المفكرين أن يستعدُّوا لتحمّل تبعات الآراء التى يُدْلون بها ؛ فإن حرية التعبير لا تعنى أن يقول المرء كل ما يروق له دون أن يثير أى ردّ فعل ، بل هى تعنى أن يعبّر المرء عما هداه إليه تفكيره بروح ملؤها الجدية والمسئولية ، وأن يتحمّل كلَّ ما قد يترتب على آرائه من نتائج[١] .

(١) "The right of freedom of speech does not consist in the privilege of saying anything I please without exciting any reaction. It consists in the right, and the duty, to express what I have seriously and reaponsibly thought, and to take the consequences of that statement."

(Cf. W. E. Hocking : **"The Lasting Elements of Individualism"** New - Haven, yole University Press, 1937, pp. 78 – 79.)

مراجع البحث

يجد القارئ فيما يلي أسماء بعض الكتب والمقالات الهامة التي تناولت بالبحث مشكلة الحرية ، سواء من الناحية الميتافيزيقية ، أم من الناحية السيكولوجية . وقد أغفلنا ذكر الكثير من المؤلفات الثانوية التي عرضت لدراسة المشكلة من الناحية الاجتماعية أو السياسية ، دون الاهتمام بدراسة الأسس الفلسفية للحرية بصفة عامة . كذلك لم نشر إلى معظم الكتب الفلسفية التي عرضت لمشكلة الحرية ضمن غيرها من المشاكل الفلسفية العامة . أما المراجع التي ورد ذكرها عرضا في صلب البحث ، فقد أغفلنا ذكرها هنا اكتفاء بالإشارات المفصلة في الهوامش .

1 — G. Belot : « Une théorie nouvelle de la liberté » ; in « Revue Philosophique », Année 1890, tome II., pp. 363, seq.

2 — N. Berdiaeff : « Esprit et Réalité. ». Paris, Aubier. 1943.

3 — N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l'existence. ». Paris, Aubier, 1936.

4 — N. Berdiaeff : « De l'Esclavage et de la La Liberté de l' Homme. » Paris, Aubier.

5 — H. Bergson : « Essai sur les données immédiates de la conscience. ». Paris, F. Alcan, 1889.

6 — H. Bergson : « Matière et Mémoire. ». Paris, F. Alcan.

7 — Bossuet : « Traité du Libre Arbitre. » ;
« La Connaissance de Dieu. »

8 — E. Boutroux : « De la Contingence des Lois de la Nature. » Paris, F. Alcan, 1874.

9 — L. de Broglie : « Déterminisme et Causalité dans la Physique contemporaine » ; in « Bulletin de la Société française de Philosophie. », séances du 12 Nov. 1929 et du ler Mars 1930.

10 — L. de Broglie : « La Physique Nouvelle et les quanta. », Flammarion, 1937.

11 — L. de Broglie : « Matière et Lumière. », Albin Michel, Paris, 1937.

12 — L. de Broglie : « Continu et Discontinu en physique moderne. ». Paris, Michel. 1941.

13 — L. de Broglie : « Les Révélations de la Microphysique » ; in « Deucalion. », No. 1., 1946, pp. 205-239.

14 — L. de Brogile : « Physique et Microphysique », Paris, Albin Michel, 1947.

15 — L. Brunschwicg : « Le progrès de la conscience. », F. Alcan, 1927.

16 — L. Brunschwicg : « La notion de liberté morale », in « Bulletin de la Société Française de Philosophie. », Séance du 26 Février 1933.

17 — J. Chevalier : « La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. », Alcan, 1915, Lyon Rey.

18 — C. Cohen : « Determinism or Free-Will ? ». London. Pioneer Press.

19 — A. Cuvillier : « Manuel de Philosophie », t. I Paris, A. Colin 1935 ; Ch. XX, La Liberté, pp. 633-666.

70 — R. Descartes : « Les Principes de Phiosophie. », éd. Boivin, (Riv. I., § 35-43., pp. 89-92.)

21 — R. Descartes : « Méditations en philosophie première. », 1641, Ed. Flammarion. (pp 103-104.)

22 — I. L. Destouches : « Physique Moderne et Philosophie. », Hermann &Co. 1939.

23 — G. Dwelshauvers : « L'Exercice de la Volonté ». Paris, Payot 1936.

24 — A. Eddington : « The Nature of the Physical World ».
: « Sur le problème du déterminisme. », trad franç. ; Paris.

25 — F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences. », Paris, Hermann, 1941.

26 — M. Fouillée : « La Liberté et le Déterminisme. », Paris, F, Alcan, 1872.

27 — M. Fouillée : « Critique des systèmes de morale contemporaine. », Paris, F. Alcan, 1883 (5e éd., 1906.)

28 — P. Foulquie : « La Volonté », (Collectiion « que sais-je ? » No. 353), Paris P. U. F., 1949.

29 — F. Gonseth : (Entretiens presidés par —) : « Déterminisme et libre arbitre ». Editions du Griffou, Pàris, 1944.

30 — J. Guyau : Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction. », Paris, F. Alcan. 1885.
31 — M. Grene : « Dreadful Freedom ; A Critique of the Existentialism. », Chicago, University of Chicago Press, 1948.
32 — M. Heidegger : « De l'Essence de la Vérité. », trad. franç., Paris, Vrin, 1948. cf. IV. (« L'essence de la liberté » pp. 82-89.)
33 — W. E. Hocking : « The Self ; Its Body and Freedom. », New Haven, Yale University Press. 1928.
34 — W. E. Hoking : « Science in Its Relation to Value and Religion. », « Rice Institute Pamphlet. », April 1942.
35 — Le baron d'Holbach : « Le Système de la Nature. », 1770.
36 — D. Hume : « A Treatise on Human Nature. »; 2 vol., Part III., Section 1., (on Liberty and Necessity.)
37 — W. James : « Principles of Psychology ». vol. II., « The Will », pp. 557-579.
38 — W. James : « Le dilemme du déterminisme » ; in « Critique Philosophique. », 1882, pp. 127-140. 273-280. etc.
39 — W. James : « Pragmatism. », London. 1907.
40 — W. James : « The Will to Believe. » , London, 1897.
41 — W. H. Johnson : « The Free-Will Problem in Modern Thought. », New-York, Macmillan, 1903.
42 — I. Kant : « Critique de la Raison Pure. », trad. franç., par Tremesaygues & Pacaud, Paris, Alcan, 1905.
43 — I. Kant : « Critique de la Raison Pratique. », trad franç., par F. Picavet. F. Alcan. Paris, 3°éd., 1909.
44 — I. Kant : « Fondement de la Métaphysique des moeurs. »,
45 — J. Lachelier : « Psychologie et Métaphysique. », Paris, Alcan, 1885.
46 — L. Lacombe : « La Psychologie bergsonienne. », Paris, Alcan, 1933. (cf. Chapitre VI).
47 — J. Laporte : « La Conscience de la Liberté. », Paris, Flammarion, 1947.
48 — J. Laporte : « L'Idée de Nécessité. », Paris, P.U.F., 1941.
49 — J. Laporte : « La liberté et l'attention selon saint Thomas »; in « Revue de Métaphysique et de Morale. », 1934.
50 — J. Laporte : « La liberté selon Descartes » ; in Revue de Métaphysique et de Morale. », 1937.
51 — J. Laporte : « La liberté selon Malebranche » ; in « Revue de Métaphysique & Morale. », 1938.

52 — L. Lavelle : « Le Moi et son Destin », Paris, Aubier, 1936.
53 — L. Lavelle : « De l'Acte. », Paris, Aubier, 1946.
54 — L. Lavelle : « Introduction à l'Ontologie. », Paris, P.U.F., 1947.
55 — L. Lavelle : « Traité des Valeurs. », t. I., Paris P.U.F., 1950.
56 — G. Leibniz : « Nonveaux Essais sur l'entendement humain. », publiés par Boutroux, Paris, Delagrave.
57 — G. Leibniz : « Oeuvres Philosophiques de Leibniz. », 2 vol., Paul Janet, Paris, Alcan.
58 — R. Le Senne : « Le Devoir. », Paris, P.U.F., nouvelle édition, 1950.
59 — R. Le Senne : « Introduction à la Philosophie. », 3° éd., 1949, P.U. F., Paris.
60 — J. Lequier : « La Recherche d'une première vérité. », Paris. éd. Dugas, 1925.
61 — J. Lequier : « La Liberté. », Paris, Vrin, 1946, textes inédits présentés par Jean Grenier.
62 — Maine de Biran : « Essai sur les fondements de la Psychologie. », Ed. Tisserand, Paris, P.U.F., 1813 (pp. 249-264.)
63 — G. Marcel : « Du Refus à l'Invocation. », Gallimard, 1940.
64 — G. Marcel : « Homo Viator. », Aubier, Paris, 1944.
65 — G. Marcel : « Aperçus sur la Liberté », dans « La Nef », Juin 1946.
66 — G. Marcel : « Le Mystère de l'Etre », Aubier, 1952 - 53, vol, 2.
67 — G. Marcel : « L'Existehce et la Liberté Humaine chez J.P. Sartre » ; in « Les Grands Appels de l'Homme Contemporain », Editions du Temp Présent, Paris, 1946, pp. 111-170.
68 — H. Maudsley : « Body and Will. » London. K. Paul & Co.
69 — M. Merleau-Ponty : « La Phénoménologie de la Perception. » Paris, Gallimard, 1946.
70 — E. Mounier : « Liberté sous Conditions. », Paris, Editions du Seuil, 1946.
71 — E. Mounier : « Le Personnalisme. » Paris, P.U.F., 1950
72 — Nabert : « L'Expérience intérieure de la liberté », Paris, F. Alcan, 1924.
73 — J. Payot : « L'Education de la Volonté. » P.U.F., 1947. 74e éd.

74 — J. Payot : « La Conquête du Bonheur: », P. U.F., nouvelle éd.
75 — A. Patri : « Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté » ; in « Deucalion. », 1946, No. 1., pp. 75-92.
76 — F. Paulhan : « La Volonté », Paris, 1900.
77 — M. Pradines : « Traité de Psychologie Générale. », t. II. Paris, P.U.F., 1947.
78 — Th. Reid : « Oeuvers », trad. Jouffroy, t. VI.
79 — Ch. Renouvier : « Les dilemmes de la métaphysique pure.», Paris, F. Alcan, 1927, nouvelle édition.
80 — B. Russell : « Our Knowledge of the Exteranal World. », Allen, 1926, Lecture VIII.
81 — J. P. Sartre : « L'Etre et le Néant.», Gallimard, Paris, 1943.
82 — J. P. Sartre : « L'Existentialisme est un Humanisme », Paris, Nagel, 1946.
83 — J.P. Sartre : Préface aux « Classiques de la Liberté». reproduite sous le titre « Introduction à la lecture de Descartes».
84 — A. Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation. », 3 vol., trad. franç. par A. Burdeau.
85 — A. Schopenhauer : « Essai sur le Libre Arbitre. » tr. par Reimach.
86 — A. Schopenhauer : « Le fondement de la morale. », trad. franç. par Burdeau.
87 — Ch. Sécretan : « La Philosophie de la Liberté. », Paris. F. Alcan. 1849.
88 — B. Spinoza : « L'Ethique. » traduction nouvelle par Ch. Appuhn, 2 vol., Paris, Garnier, 1934.
89 — H. Taine : « De l'Intelligence ». 1870.
90 — St. Thomas d'Aquin : « Summa Theologica », I., (q. 18.)
91 — St. Thomas d'Aquin : « Summa Contra Gentiles », Lib. 1.
92 — L. de waehlens : « Une Philosophite de l'Ampiguité ; L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty ». Louvain, 1951.
93 — J. Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes ». Vrin. Paris, 2 éd., 1949.
94 — J. Wahl : « The Philosoyher's Way. » Oxford Un. Press, N. Y. 1948.
95 — J. Wahl : « Traité de Métaphysique ». Payot. Paris, 1953.
96 — « La Liberté ». Actes du IVe Congrès des Sociétés de Langue Française ; Neûchatel, Septembre 1949, Labaconnière, « Etre et Penser ». No 29.

فهرس تحليلى

صفحة

الباب الأول

« الحرية بين الإثبات والنفى »

الباب الثالث

« حرية الإرادة وإرادة الحرية »

صفحة

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا — رسائل جامعية :

١ — « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير . جامعة القاهرة ، ١٩٤٩

٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراة الدولة ، جامعة السوربون . باريس . ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

٣ — « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراة الدولة . جامعة السوربون . باريس . ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

ثانيا — مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ — « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر . طبعة ثالثة ، ١٩٧٢

٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٣ — « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٤ — « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٦٧

٥ — « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠

٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩

٧ — « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١

٨ — « مشكلة الله » ، (تحت الطبع) .

ثالثا — مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ — كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (نفد ويعاد طبعه الآن) .

٢ — « هيجل أو المثالية المطلقة » ، ١٩٧١ (صدر منه الجزء الأول) .

٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » ، (معد للطبع) .

رابعا — دراسات فلسفية متفرقة :

١ — « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨

٢ ـــ « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧
٣ ـــ « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ (نفد) .
٤ ـــ « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ (نفد) .
٥ ـــ « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
٦ ـــ « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩ ، دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
٧ ـــ « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦

خامسا ـــ دراسات جمالية :

١ ـــ « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦
٢ ـــ « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية) ، (معدة للطبع)

سادسا ـــ دراسات إسلامية :

١ ـــ « أبو حيان التوحيدى » ـــ مجموعة أعلام الفكر العربى ـــ مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤
٢ ـــ « ابن حزم الأندلسى » ـــ مجموعة أعلام الفكر العربى ـــ مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦

سابعا ـــ دراسات سيكولوجية واجتماعية :

١ ـــ « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
٢ ـــ « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
٣ ـــ « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧
٤ ـــ « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

ثامنا ــ كتب مترجمة :

١ ــ « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية ، (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، القاهرة ، ١٩٦٥

٢ ــ « الزمان والأزل » لـ ستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٧ .

رقم الإيداع ٢٩٣٠

دار مصر للطباعة
سعيد جوده السحار وشركاه

مشكلات فلسفية

٢

مشكلة الإنسان

تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلات فلسفية
-٢-

مشكلة الإنسان

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

دار مصر للطباعة
[illegible]



« إننا نعيش اليوم فى عصر الآلة والإنتاج والصناعة ، وأنتم ـ يا معشر الفلاسفة ـ قد اتخذتم لكم من الكلام بضاعة . فلا غرو أن تلفظكم الجماعة ، مادمتم تضيعون فى اللغو كل ما لديكم من براعة ! » .

هذا ما يقوله خصوم الفلسفة حينما يضيقون ذرعا بذلك الرجل الثرثار الذى يحترف مهنة التسكع العقلى ، ألا وهو الفيلسوف ! ويأبى صاحبنا إلا أن يتكلم ، فلا تجد الجماعة بدأ من أن تشيعه إلى أبواب المدينة ، وما هى على فراقه بآسفة أو حزينة !

ولكن الفيلسوف لا يلبث أن يعود . فإن من طبيعة الفلسفة أنك إذا طردتها من الباب عادت إليك من النافذة ! وعبثاً يحاول المجتمع أن يغلق أبوابه ونوافده فى وجه ذلك المخلوق الثرثار ، بدعوى أن حضارة القول شىء وحضارة العمل شىء آخر ، وأن تفسير العالم وتغييره شىء آخر ، فإن هذا « الحيوان الناطق » يأبى إلا أن يستمر فى تعجبه وتساؤله وسخريته وتهكمه ! إنه حيوان ناطق ، والنطق لا يعنى مجرد التأمل والتفكير ، بل يعنى أيضا القول والتعبير ، وفى التعبير تجديد وتعديل وتغيير !

إنكم جميعاً تتهافتون على العمل ، وتتنافسون فى مضمار الإنتاج ، فلا بأس من أن يقوم بينكم من يأخذ على عاتقه مسئولية الكلام ! والفيلسوف حين يتكلم فإنه يتكلم باسم الإنسان ، وإنكم لتعلمون أن الإنسان تساؤل وتعجب واستفهام !

ألم تؤرقكم يوما كلمة « لماذا » ؟ ألم تقض مضجعكم يوما مشكلة الإنسان ؟ إذن فاعلموا أن الفيلسوف هو إنسان المشكلة ، رجل التساؤل ، خالق علامة الاستفهام ! إنه الموجود الذى لا يزال أبداً سالكا ، سائرا ، حائرا ، عابرا ، ناظرا ، مسافرا Homo viator ... إنه المخلوق الذى يجد دائما فى إثر الحقيقة ، ولكنه يعلم فى الوقت نفسه أن التأمل الفلسفى مهمة لا يمكن أن تنتهى ، فإن فى توقفها إنكاراً لذاتها !

إن الفيلسوف لا يشبه الملك شهريار الذى كان يريد دائما أن يضع حدا لمخاطرته بقطع رأس ضحيته ، وإنما هو يشبه الأميرة شهر زاد التى كانت تواصل كل مساء سرد

قصة كانت قد بدأتها فى الصباح ! إن الفلسفة كألف ليلة وليلة : فليس فيها نهاية حاسمة ، وإنما فيها على الدوام بداية متجددة .. إن الفضيلة الأولى للفيلسوف هى وفاؤه للوجود ، وإخلاصه للحقيقة ، فهو لا يملك سوى أن يضع المشكلة ، ويعيد النظر فى الحلول السابقة ، تاركا مجال البحث مفتوحا دائما أبدا .

ولا بد للفيلسوف ـــ حتى فى عصر الذرة ـــ من أن يعود إلى الإنسان : يحاول أن يفهمه ، وأن يتعرف قلبه ونواياه ، وأن يسبرغور إمكانياته وقواه ، فإن الإنسان هو أحوج ما يكون إلى أن يعرف الإنسان ! ولا ريب أن الصورة التى سيرسمها الفيلسوف للإنسان ، لا بد من أن تجئ مدموغة بطابع العصر الذى يعيش فيه ، ولكنها أيضاً قد تحمل سمات إنسان كل عصر ، بشرط أن نفهم أن ما نسميه « بالإنسان » سيظل دائما أملا للإنسان !

زكريا إبراهيم

مقدمة

الطبيعة ، والله ، والإنسان ! ثالوث هائل ظن الفيلسوف أنه يستطيع وحده أن ينهض بحمله ، وهو المخلوق الضعيف الذى لا يملك سوى وضوح البصيرة ، وقوة الحدس ، وحب الحقيقة !.

ونظر الفيلسوف إلى « الطبيعة » فألفى أنها لغز كبير يتكفل بحله يوما بعد يوم ذلك المارد الجبار الذى يطلقون عليه اسم « العلم » .

ثم رفع عينيه نحو السماء ، فبدا له « الله » سراً محجباً لا يدرى من أمره شيئاً ، وعندئذ لم يلبث أن اعترف بأنه لا يعرف عن الله أكثر مما يعرف الضرير عن الألوان !.

وبقى « الإنسان » ، فاستمسك به الفيلسوف ، وأعلن على الملأ أن هذا « العالم الأصغر » ، هو — على الأقل — ميدانه الخاص الذى لن ينازعه فيه منازع !

وأدار كنت بصره نحو مباحث الفلسفة — بعد أن استبعد منها شتى مشكلات ما بعد الطبيعة — فلم يلبث أن وجد نفسه مضطراً إلى القول بأن كل ما يثيره البشر من موضوعات لا يكاد يعدو أسئلة ثلاثة : « ما الذى يمكننى أن أعرفه ؟ وما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ وما الذى أستطيع أن آمله ؟ » . وهذه المسائل الثلاث تتخلص جميعاً فى سؤال واحد : « ما هو الإنسان ؟ » .

ما هو الإنسان ؟ ولماذا وجد على ظهر الأرض ؟ وما هو موقفه من العالم ؟ وما هى غاية وجوده ؟ ... كل هذه أسئلة أثارها العقل البشرى فى كل زمان ومكان . فإن السؤال الفلسفى إذ يضع السائل نفسه موضع السؤال ، فإنه يجعل من الفلسفة كلها تساؤلا للإنسان عن الإنسان !

والواقع أن من مقومات الموجود البشرى أن الكائن الذى لا يستطيع أن يتقبل وجوده كمحض واقعة ، فهو بالتالى يسائل نفسه عن نفسه ، ويضع وجوده موضع البحث ، ويجعل من نفسه مشكلة . وكيف لا يكون الإنسان « مشكلة » ، وهو الكائن الذى

يشيع فى الوجود الاضطراب والانقسام والشر والقلق والعدم ... إلخ ؟

لقد قيل عن الإنسان ــ بحق ــ إنه « الموجود المشكل » L'eтre problématique بأعلى درجات الإشكال ، فليس بدعاً أن تقودنا كل التأملات الفلسفية إلى التساؤل عن سر ذلك المخلوق العجيب الذى لا هو بملك ولا هو بشيطان ، ولا هو بإلٰه ولا هو بحيوان !

« مشكلة الإنسان » ! إنها مشكلة ذلك الموجود الضعيف الذى يحمل أضخم مشكلة ؛ ألا وهى « مشكلة الحقيقة » ... فليس فى استطاعة الإنسان أن يحيا دون أن يسائل الطبيعة عما تخفى من معان ، وليس فى استطاعة الفيلسوف أن يقنع بصورة العالم على نحو ما تقدمها له الحواس ؛ ذلك العالم المسطح flat الذى ليس فيه ارتفاع ولا عمق !

« مشكلة الإنسان » ! ألا تتضمن كلمة « المشكلة » معانى البعد أو البون أو المسافة distance ؟ فكيف لا يكون الإنسان مشكلة ، وهو الكائن الذى يجد نفسه دائما على مبعدة من ذاته ، فيعدو دائماً وراء ذاته ، وينشد نفسه دائماً دون أن يجدها يوماً ؟!

إن الإنسان مشكلة ، لأنه ــ بين الموجودات جميعاً ــ أكثرها شقاء ، وأعمقها ألماً ، وأرهفها حساسية . وربما كان السر فى شقاء الذات البشرية هو أنها لا تستطيع مطلقاً أن تبلغ مرحلة الاتزان المطلق ، أو التطابق التام مع الذات ، فهى تظل تنشد حالة « امتلاك الذات » ، دون أن تقوى يوماً على بلوغ تلك الحالة المنيعة المستحيلة التى هى أشبه ما تكون بالدائرة المربعة !

إن الإنسان مشكلة ، لا لأنه أعجب « موضوع » بين موضوعات الطبيعة ، بل لأنه ليس على الإطلاق مجرد « موضوع » نستطيع أن نعرفه « من الخارج » على نحو ما نعرف غيره من الموضوعات ، وإنما هو الموجود الوحيد الذى نعرفه ونصنعه فى الوقت نفسه « من الداخل » !

إن الإنسان مشكلة ، لأنه الموجود الذى لا يكاد يعرف مكانه فى الطبيعة ، فهو ينظر ، ويتأمل ، ويبحث ، ويتردد ، ويتعثر ؛ ولكنه لا يكاد يعثر لوجوده على قرار طبيعى يطمئن إليه ! إنه فى الطبيعة ، ولكنه ليس من الطبيعة ، إنه فى العالم ، ولكنه ليس من العالم ! إنه موجود طبيعى ، ولكنه موجود طبيعى بشرى !

إن الإنسان مشكلة ، لأنه الموجود الذي لا وصف له سوى أنه لا يوصف ! إنه الموجود الذى يفلت من كل تحديد ، ويخرج على كل قاعدة ، وينذ عن كل تعريف ، إنه الموجود الذى لا يفتأ يعيد النظر فى كل شىء ، ولا يكاد ينتهى حتى يبدأ من جديد ، ولا يمس شيئاً دون أن يغيره ويحول منه !

إنه مشكلة لأنه « الموجود المتناقض » الذى حار فى وصفه الفلاسفة ، فقالوا فى تعريفه إنه حيوان ناطق ، أو حيوان صانع ، أو حيوان مدنى ، أو حيوان متدين ، أو حيوان ميتافيزيقى ، أو حيوان إلـٰهى ، أو حيوان مريض ، أو حيوان ضاحك ... إلخ . وشاء قوم منهم أن يرسموا له صورة قاتمة ، فقالوا إنه « ذئب لأخيه الإنسان » ، أو إنه حيوان مفترس ، أو أنه « الخيوان الوحيد الذى يحدث للآخرين آلاما لا لغاية إلا لهذا الإيلام بعينه » ، أو إنه ذرة تافهة تائهة فى أرجاء كون هائل صامت ، أو إنه نزوة لا طائل تحتها ، أو إنه فى قلب الحياة كالضلال الأكبر ، والمرض العضال ، والمأزق الذى بلغته الحياة فى سبيل تطورها ! ويمضى بعض الوجوديين إلى حد أبعد من ذلك فى تصوير « عبث » الموجود البشرى فيقول زعيمهم سارتر : « إن الإنسان هو الموجود الذى يشعر بأنه قد وجد جزافاً ، أعنى أنه يدرك ذاته بوصفه عبثاً لا طائل تحته ، ويعرف دائما أنه زائد عن الحاجة : « de trop » !(1) .

ويفتح المرء كتب رجال الدين وآباء الكنيسة ، وبسكال ، وبوسويه ، وماسيون ، وغيرهم من الناطقين باسم التقليد المسيحى ، فيجد أن الإنسان فى نظر هؤلاء جميعاً مخلوق وضيع لا يملك أية طهارة ، ولا يتمتع بأية فضيلة ، ولا تنطوى نفسه على أية براءة ! إنه عند أصحاب « نظرية الخطيئة الأولى » مخلوط ساقط بهيمى تعميه شهوته الدنيئة ، بحيث إنه لولا خوفه من نار جهنم ، أو لولا احترامه لسلطة المجتمع ، لأقدم على ارتكاب أدنى الموبقات ، ولما تورع عن إتيان أخط الجرائم ! .

ولكن بينما يلح التشاؤم المسيحى على ما فى الإنسان من رجس ودنس ، بوصفه جسداً شقياً ينزع نحو الأهواء والشهوات . نجد أن الأخلاقيين والفرنسيين من أمثال لاروشيفوكو ، ولافونتين ، وسان سيمون ، وشامفور ، وموپاسان وغيرهم يبالغون فى تصوير ما ينطوى عليه سلوك البشر من تفاهة ودناءة ورياء ، فيشبهون قلب الإنسان بجهاز آلى مبتذل يحركه ترس واحد ، ألا وهو المنفعة !

(1) J. P. Sartre "L'Etre et le Néant", Paris, Gallimard, 1943, p. 126.

والظاهر أن هذه الصورة القاتمة للإنسان قد استهوت الإنسان فى كل زمان ومكان ، فلم يعد الناس يبدون أى استغراب لما تقع عليه أعينهم من أفعال بشرية دنيئة كالحقد والحسد والغيرة والضغينة والشهوة والكذب والرياء والافتراء ، بل أصبح من المألوف أن يحكم الناس على هذه الأفعال وغيرها بقولهم : « تلك سنة البشر » ! . وإن الصحف لتطالعنا كل يوم بأنباء الجرائم والآثام والزلات والشرور التى يرتكبها البشر ، فترى الناس يطالعون هذه الأنباء بشيء من الألفة والاعتياد ، وكأن ما يستغربونه على البشر إنما هو أن يأتوا من الأفعال ما ليس كذلك ! ويشهد الناس من الروايات والأفلام ما يصور أحط الغرائز البشرية ، فتراهم يبدون استحسانهم لما فى تلك الأعمال الفنية من واقعية ، ولسان حالهم يقول : « لشد ما هى صادقة ، فإنها لتنطق بضعف الإنسان وحقارة البشرية » ! وهكذا ألف الناس أن يتقبلوا وصف الروائيين لبنى البشر باعتبارهم أنانيين ، مرائين ، وضيعين ، زناة ، حقراء ، أنذالا ، خطاة ، ملوثين بكل إثم[1] !

وهذا واحد من كتابنا المحدثين فى مصر يتحدث عن الإنسان بصراحة فيقول : « يخيل لى أن الشرف والنزاهة وعفة اليد وسائر ما يجرى هذا المجرى ، مما لم يركب فى طبع الإنسان ولم يفطر عليه ؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الإنسان بطبعه مخلوق غير شريف . والدليل حاضر . وهو هذه الآلاف من الأوامر والنواهى والأقاصيص وما إليها مما يقصد به الحث على هذه الفضائل ومجانبة أضدادها . ولو أن الإنسان كان كذلك بفطرته وكان الأغلب والأعم فيمن تلقى من الناس عفيفاً نزيهاً شريفاً لما احتاج الأمر إلى كل ما فى هذه الكتب مما أشرنا إليه »[2] . ويمضى الكاتب النابه فى تصوير فساد الطبيعة البشرية ، إلى أن يقول فى سخرية لاذعة : « والناس فى العادة أكثر ولعا بالكلام على فساد ذمم سواهم . وكثيراً ما يخيل لى إذ أحادث واحداً من سواد الناس فى أمثال هذه الموضوعات أنى وإياه الرجلان الشريفان فى هذا الكوكب الحافل بالأنذال ! »[3] .

---

(1) Simone de Beauvoir : « L'Existentialisme et la Sagesse des Nations, » 1948, pp. 17 – 21.

(٢) و (٣) إبراهيم عبد القادر المازنى : « قبض الريح » ، المطبعة العصرية من ٢٠٩ ـــ ٢١٣

... ولكن الفلاسفة ــ لحسن الحظ ــ لم يقنعوا بهذه الصورة القاتمة للإنسان ، بل هم قد حاولوا أيضاً أن يكشفوا لنا عن الواجهة الأخرى للعملة ! ومن هنا فقد قال البعض بأن الإنسان مخلوق خالق ، وقال آخرون بأنه وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى ، وقال غيرهم بأنه حارس الوجود إلخ . وحتى بسكال الذى أسرف فى وصف شقاء الإنسان نراه يعود فيقول : « إن عظمة الإنسان لتبدو بكل جلالها فى كونه يعلم أنه شقى . إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية . وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقى ، فإنه لمن العظمة أن يدرك المرء ذاته بوصفه كذلك »[1] . ويخشى بسكال أن يقع فى ظننا أنه ينتقص من قدر الإنسان ويهبط به إلى مستوى الحيوان ، فنراه يقول فى موضع آخر :

« إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ فى إظهار الإنسان على أنه مساو للبهائم ، دون أن نكشف له فى الوقت نفسه عن مناحى عظمته ... »[2] ثم لا يلبث بسكال أن يؤكد ما فى الوجود البشرى من متناقضات ، فيقول متحدثا عن الإنسان : « إن تاه عجبا وأطرى نفسه انتقصت من قدره وحططت من شأنه ، وإن حط من قدر نفسه أطريته وأثنيت عليه . وهكذا أظل أناقضه على الدوام ، حتى يدرك أنه مخلوق شاذ غريب الخلقة **monstre** لا سبيل إلى فهمه »[3] .

وإنه لكذلك يا بسكال ! فما كان الإنسان مشكلة إلا لأنه يجمع الشتيتين ، ويؤلف بين الضدين ، ويحمل بين جنباته الجنة والنار ؟ إنه كما قال برديبف « ابن الله ، ووليد العدم ، وربيب الحرية ! » إنه الحيوان الوحيد الذى يتمتع بنعمة العقل ، ولكنه أيضا الحيوان الوحيد الذى لا يفتأ يتطلب المحال وينشد اللامعقول ! إنه المخلوق الهجين الذى يمتزج فيه النور والدم ، الشعاع والطين ، الطهارة والرجس ، الأمل واليأس ! إنه الموجود الذى يعيش فى الزمان ولا يفتأ يحن إلى الأبدية ، الموجود الذى لا يكف عن التحسر على الماضى ، والتطلع نحو المستقبل ، دون أن يكون فى وسعه يوما أن يقنع بالحاضر ! إنه المخلوق المختلط الملتبس **Créature ambiguë** الذى لا سبيل إلى تحديد مكانه أو وصف مكانته أو تعريف طبيعته . ولعل هذا هو ما عناه بعض الوجوديين حينما قالوا : إن الإنسان « مشروع وجود » أكثر مما هو « وجود » ..

(1, 2) B. Pascal (**Pensées**) Texte de L. Brunschwicg. N 397 & 4180.

(3) Pascal : (**Pensées**), Texte de L. Brunschwicg, No 420.

فليس الموجود البشرى فى صميمه سوى نزوع وشروع ، شهوة ورغبة ، ميل وفعل ، وهو لهذا لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته ، أو هو لا بد من أن يجد نفسه أعجز ما يكون عن أن يظل قابعا فى ذاته ، لأننا (كما قال فاليرى) « محبوسون خارج ذواتنا » ! ... وربما كان سر الموجود البشرى أنه كائن دائما حيث لا يوجد ، أكثر مما هو كائن حيث يوجد !(١) .

ولكننا ما نكاد نتحدث عن « مشكلة الإنسان » حتى يبدهنا خصوم الفلسفة بقولهم : « إن كل تلك الأسئلة التى تثيرونها حول طبيعة الإنسان ومعنى وجوده وغاية مصيره إنما هى أسئلة تافهة يثيرها قوم لم يعد لوجودهم أدنى فائدة » . ويستطرد خصوم الفلسفة فيقولون إن كل تلك المشكلات العقيمة التى يثيرها الفلاسفة حول وجود الإنسان وماهيته إن هى إلا محاولات يائسة يبذلها قوم فقدوا كل صلة بالواقع ! وليس أدل على ذلك — فيما يزعم هؤلاء — من أن الوجوديين (والوجوديون هم من بين الفلاسفة المعاصرين أكثرهم اهتماما بمشكلة الإنسان) قد انصرفوا عن دراسة الكون ، وتنكروا لكل قانون علمى مكتفين بدراسة الإنسان ووصف حريته والتحسر على مصيره ! ويمضى أحد النقاد إلى حد أبعد من ذلك فى نقد الوجوديين فيقول : « إنهم يذكرون المرء بتلك الكلاب الحالمة التى تقوم فيها فجأة — بينما هى فى حالة عدو وقفز فردى — رغبة عارمة فى أن تجرى وراء طرف ذنبها » .

ولكن إذا كان فى استطاعة الكلب أن يعيش دون أن يعدو خلف ذنبه ، فإن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يعدو وراء ذاته ! وليس الوجوديون هم الذين ابتدعوا مشكلة الإنسان بما فيها من قلق وجزع ولهفة وحصر نفسى ، وإنما ابتدعها الإنسان نفسه حين أدرك أن وجوده مخاطرة ، وحين فطن إلى أن حياته معركة ليست خاسرة أو كاسبة منذ البداية ، وإنما لا بد فيها من الصراع والمجاهدة لحظة بعد أخرى . وعبثا يحاول خصوم الفلسفة أن يلغوا مشكلة الإنسان لحساب الكون أو العلم ، فإن الإنسان هو الذى يصنع العلم ، والكون نفسه إنما يصبح كونا حين تنظمه الذات التى تدركه . وسواء أكان تساؤل الإنسان عن الإنسان صريحا أم ضمنيا ، شعوريا أم لا شعوريا ، فإنه فى كلتا الحالتين لا بد من أن يثور فى نفس ذلك الموجود الذى لا يملك سوى أن يضع

---

(1) L. Lavelle : « **La Conscience de Soi** », Grasset, Paris, 1933. Nouvelle Edition, p. 19.

وجوده موضع التساؤل . ومعنى هذا أن « القلق » ليس شيئا دخيلا على الإنسان ، وإنما هو كامن في صميم النسيج البشري . وقد ربط برجسون بين هذا « القلق » وبين الشعور الإنساني بالديمومة **La durée** فقال : « إن الإنسان هو الحيوان الوحيد لذى يبدو فعله غير مضمون ، والذى يتردد ويتحسس ويتعثر ، والذى يضع مشروعات يقترن بها أمل النجاح وخشية الفشل . والإنسان أيضا هو الحيوان الوحيد الذى يشعر بأنه معرض للمرض ، والحيوان الوحيد الذى يعرف كذلك أنه لا محالة ذائق الموت ... أما النبات والحيوان فإنهما على الرغم من كل ما يتعرضان له من صدف ، يظلان مستندين إلى اللحظة التى تمر وكأنما هي الأبدية بعينها »(1) وإذن فإن القلق البشرى إنما هو الدليل القاطع على أن الإنسان يعلم حق العلم أنه مشكلة ، ويعرف فى الوقت نفسه أنه لن تكون لتلك المشكلة كلمة أخيرة أو نهاية حاسمة ! حقا إن هنالك « الموت » ولكن الإنسان يرى أمامه دائما معركة مستمرة لا نهاية لها ، كما أن التجربة سرعان ما تدله على أنه ليس فى الحياة الدنيا « حكم نهائى » **jugement dernier** ، فليس بدعا أن تبدو له التجارب البشرية بمظهر أحكام قابلة للاستئناف باستمرار !

ولكن خصوم الفلسفة يعودون إلى الاعتراض فيقولون إننا حتى إذا سلمنا معكم بضرورة وضع هذه المشكلة ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى القول بأن الفلاسفة يسيئون وضع « المشكلة البشرية » حين يتحدثون عن « الإنسان » (بألف لام التعريف) . إننا نعرف هيرودوت ، وصولون ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والإسكندر الأكبر ، وصلاح الدين الأيوبى ، وشرلمان ، ونابليون ، وجلادستون ، وباستور ، وكليمنصو ، وهكسلى ، وولسون وغير هؤلاء ، ولكننا لا نعرف « الإنسان » !

إن هناك « أناسا » ، وأما « الإنسان » فهو مفهوم مجرد لا وجود له ، كما أن هناك « مرضى » وليس هناك « مرض » ، أو كما أن هناك « مجرمين » وليس هناك « جريمة » ! . ويشرح خصوم الفلسفة مقصدهم ، فيقولون لنا : إنكم يا معشر الفلاسفة تفترضون أن الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان ، وبالتالى فإنكم تنظرون نظرة عقلية إلى مفهوم « الإنسان » بوجه عام ، فى حين أنه ليس ثمة « إنسان فى

---

(1) H. Bergson : « **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.** » Paris, P. U. F., 1948, pp. 215 – 216.

ذاته » homme en soi ، بل إن لكل عصر ، وكل مجتمع طريقته فى تصور الإنسان ، وأسلوبه فى الحكم عليه . وتبعا لذلك فإن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم « الإنسان » إنسان هذا العصر وهذه الجماعة . وإذا كان من الحق أن اليونانى ـــ قديما ـــ لم يكن يقيم للبربرى أى وزن ، فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوربى ـــ اليوم ـــ إنما يعتقد أن « الإنسان » هو على وجه التحديد « إنسان هذا المجتمع الغربى المسيحى » .

ولكن أليس ثمة سمات مشتركة يمكن أن نتلمسها فيما وراء تلك الفروق الحضارية والعنصرية والجنسية والإنتوجرافية والجغرافية والاجتماعية التى تفصل بين بنى البشر ؟ أليس هناك مقومات أساسية تدخل فى تكوين الإنسان بوصفه كائنا ناطقا يحيا فى العالم ويسعى جاهدا فى سبيل توجيه نفسه وتحقيق مصيره ؟ أليس ثمة « مواقف بشرية » أصيلة نلتقى بها لدى ذلك « الموجود الطبيعى » الذى قال عنه ماركس إنه « موجود طبيعى إنسانى » ؟ حقا إن الإنسان قد وجد نفسه مضطرا ـــ فى كل عصر ـــ إلى أن يعيد وصف ذاته وتحديد ماهيته ، وهو لازال حتى اليوم يعرف نفسه كل آونة ؛ ولكن أليس فى الإمكان أن نرسم صورة تخطيطية إجمالية لذلك الموجود الزئبقى الذى يفلت من كل تحديد ؟ إننا نعرف أن الإنسان لا يعرف ، أنه « وجود » وليس موضوعا ، ولكننا لا نجد غضاضة فى أن نصف « من الداخل » هذا الأسلوب البشرى فى الكينونة . وربما كان من بعض أفضال المنهج الظاهرى (الفنومنولوجى) على الفلسفة ، أنه علمنا كيف نستطيع أن نصف ظواهر الشعور البشرى باعتبارها « وجدانا حيا » يعيشه الموجود الإنسانى . وسنرى عن هذا الطريق كيف يتسنى للفيلسوف أن يفهم « الإنسان » بوصفه موجود الممكنات ، موجود التناهى الذى يتميز بعدم الاكتمال ، موجود الزمان الذى يتسم بطابع العرضية واللاضرورة ، موجود الفناء الذى يجد نفسه معرضا باستمرار للتغير والصدفة والموت !

وهنا قد يعترض البعض بقوله : أليس من المجازفة أن يحاول الفيلسوف وصف « الإنسان » وهو الموجود المتناقض الذى ينكر باستمرار ما يصرح به ويصرح لنا بما ينكره ؟ إن عملا فلسفيا أو فنيا لم يستطع حتى اليوم أن يصور لنا تلك الأعماق التى يستطيع هذا الموجود أن يغوص فيها ، أو تلك الآفاق التى قد يكون فى وسعه أن يرقى إليها ، فكيف تريدون أن ترسموا لنا صورة لهذا الموجود الفريد ؟ أو تعتقدون أن الإنسان

نفسه سوف يستطيع أن يتعرف على شخصيته فى هذه الصورة الفلسفية مهما كان من براعتها ؟ أليس من الحكمة أن يلوذ الفيلسوف بالصمت حينما يكون عليه أن يلج أعتاب السر البشرى ؟ إذن فما أحراكم بأن تستبدلوا بسؤالكم « ما هو الإنسان ؟ » ، سؤالا آخر تصوغونه على النحو التالى : « ما الذى يستطيعه الإنسان ؟ » أو « ما الذى يجسر على تحقيقه الإنسان ؟ » .

حسنا ؛ ولكن كيف يتسنى لنا أن نسبر غور الإمكانيات البشرية ، إن لم نقف أولا على مقومات الموجود البشرى ، وطبيعة استعداداته ، وحقيقة غاياته ، وطريقة استجاباته ، وأسلوب حياته .. إلخ .. إن الذين يرفضون التساؤل عن ماهية الإنسان إنما هم أولٰئك الذين يرفضون أصلا فكرة « الطبيعة البشرية » ، بدعوى أن الموجود البشرى يخلق نفسه بنفسه ، ويخاطر فى هذا السبيل بكل شىء ، ويعلو على نفسه دائما أبدا ، ويبدع معاييره ابتداء من ذاته ، ولا يستند فى أفعاله الحرة إلى أية دعامة طبيعية أو فطرية .

ولكننا حتى إذا قلنا مع الوجوديين الفرنسيين من أمثال سارتر وسيمون دى بوفوار بأن « الإنسان إن هو إلا عملية مفارقة مستمرة للذات ، وارتباط بالعالم ، واتجاه نحو « الآخر » ، وتجاوز للحاضر نحو مستقبل « لا يحده الموت نفسه » ، فإن هذا لن يضطرنا بالضرورة إلى أن ننكر على الإنسان كل ماهية .

والواقع أن الاعتراف بما للإمكانيات البشرية من سعة لا يستلزم حتما أن ننفى عن الإنسان كل طبيعة ولو كان كل إنسان إن هو إلا ما يصنع من نفسه ، وما يصنع من نفسه فحسب ، لما كان ثمة إنسانية ، ولما كان ثمة تاريخ ، ولما كان ثمة تراث بشرى ، ولما كانت هناك أية رابطة جماعية بين البشر[1] .

ولكن الإنسانية — لحسن الحظ — لم تفقد يوما الإيمان بوحدة النوع البشرى ولم تعدم بين الفلاسفة من ينادى بوجود « طبيعة بشرية » تعلو على فوارق الحضارات والأجناس والسلالات والطبقات والطوائف ... إلخ . ولسنا نزعم أن ثمة « طرازاً » أوليا قد فرض على بنى البشر جميعا ، فإننا لنعلم أن الشخصية البشرية هى بطبيعتها ما لا يتكرر مرتين ، لأن كل إنسان منا هو نسيج وحده ، وإنما كل ما نحرص على تقريره هو أن الحرية البشرية لا تخلق ابتداء من العدم ، وإنما هى تفترض دائما مجموعة

(1) Cf. E. Mounier : « Le Personnalisme. », P. U. F., Paris 1950, P. 47 – 48.

من « البنايات الأصلية » التي هي داخلة في صميم التكوين البشري . وحتى أولئك الذين يزعمون أن ليس للإنسان من ماهية ، نراهم يعودون فيتحدثون عن بعض المواقف البشرية (كالوجود في العالم ، والوجود مع الآخرين ، والمفارقة أو التعالي Transcendance) باعتبارها جميعا من مقومات الوجود الإنساني أو من خصائص « الأسلوب البشري » في الكينونة . وربما كان الأصل في ثورة الوجوديين على فكرة « الطبيعة البشرية » هو حرصهم على انتزاع الوجود البشري من براثن « الموضوعية المتطرفة » التي تجعل منه مجرد حقيقة جامدة أو مجرد حقيقة متحجرة . وحينما يقول الوجوديون إنه ليس ثمة ماهية بشرية ، فإنهم يعنون بذلك أن الذات ليست موضوعاً كباقي الموضوعات ، وإنما هي حرية تختار نفسها بنفسها . فليست « الذاتية » عند الوجودية سوى « الحرية » ، والحرية لا يمكن أن تكون موضوعاً . وهكذا ينتهي الوجوديون إلى القول بأنه ليس للموجود البشري أية دعائم بيولوجية أو تاريخية يستند إليها فعله ، مادامت تلقائية الشعور الفردي هي وحدها التي تلزمه !

وعلى العكس من ذلك . نجد أن بعض المفكرين المحدثين (من وضعيين وطبيعيين وماديين وغيرهم) يحاولون أن يفسروا الإنسان بما كانه ، فيقولون إن الطبيعة البشرية إنما تنكشف على حقيقتها في صورتها البدائية ، لا في صورتها المترقية ، أعني بالرجوع إلى علم النفس الحيواني الذي يميط اللثام عن الكثير من خبايا السلوك البشري على نحو ما تتجلى في المملكة الحيوانية . ولو أننا رجعنا إلى سلوك القردة العليا مثلا (فيما يقول هؤلاء العلماء) ، لاستطعنا أن نتحقق من أن « القردة هي موجودات بشرية ، ولكنها لا تحمل أقنعة » ! ولما كانت ظروف الحياة البشرية قد اضطرت الناس إلى أن يغطوا دوافعهم الطبيعية بطبقات سميكة من الخداع والرياء ، والاحتيال ، فقد يكون من الأفضل لعالم النفس أن يرجع إلى السلوك الحيواني حتى يفهم على ضوئه حقيقة البواعث الإنسانية . وتبعا لذلك فإننا « إذا أردنا أن نعرف كيف نسلك ، دون الخروج على ما تقتضي به سنة الطبيعة ، وإذا أردنا أن نعرف ما هو صالح لغرائزنا ، فليس علينا سوى أن ندرس القردة » ! وهكذا ينتهي هؤلاء العلماء إلى القول بأن مفتاح السلوك البشري إنما هو علم النفس الحيواني ، وبالتالي « فإن الإنسان هو ما قد كانه » (**Man is what he was**)[١]

---

(1) Max Otto : « **Science and the Moral Life** », A Mentor book, N. Y. 1958, Ch. I. (Man), pp. 26 – 29.

ولكن إذا كان من شأن دراسة الماضى أن تلقى الكثير من الأضواء على الحاضر ، فإن هذا لا يستتبعه أن يكون الماضى هو الحاضر ! وقد يكون من المفيد لنا فى كثير من الأحيان أن نعالج المشكلات فى صورة مبسطة ، ولكن هذا التبسيط المنهجى لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا ما للمشكلة الأصلية من طبيعة معقدة . والواقع أننا مهما حاولنا أن نرد الطبيعة البشرية المعقدة إلى عناصرها الحيوانية البسيطة ، فإننا لن ننجح عن هذا الطريق فى إلغاء سيكولوجية الإنسان بأكملها لحساب سيكولوجية القرد العليا وحدها . ولسنا هنا بمعرض مناقشة القيمة العلمية المنهجية لنتائج « علم النفس الحيوانى » ، وإنما حسبنا أن نقول إن ثمة خطأ منهجيا جسيما فى « إسقاط » بواعث السلوك البشرى على ما يقوم به الحيوان أحيانا من تصرفات . وعبثا يحاول البعض أن يقارن الذكاء الحيوانى بالذكاء البشرى ، فإن من المؤكد أن أعلى الحيوانات فى سلم التطور لا تعرف القلق البشرى . ولا تختزن من الصور البصرية والسمعية مثلما يختزن الإنسان ، ولا ترث عن أسلافها تراثا أو « تقليدا » (بمعنى الكلمة) كما يرث البشر ، ولا ترى ما فى الأشياء من جوانب مبكية أو مضحكة كما يرى الناس ، ولا تستطيع أن تضحى فى سبيل مبدأ أو عقيدة كما يفعل بنو البشر ... إلخ وإنا لنخطئ فى كثير من الأحيان حينما نتوهم أننا نستطيع بحق أن نفهم سيكولوجية القردة ، فإنه لم يعد فى وسعنا اليوم — حتى ولا عن طريق الخيال — أن نرجع القهقرى ؟ فنتخذ فى نظراتنا وأوجاعنا وجهة نظر القردة بما فيها من « بساطة » . وإذن فإن ما يحول بيننا وبين فهم « الإنسان » إنما هو طبيعته المعقدة التى لا ترقى إليها أية عقلية — مهما كان من سموها — فى المملكة الحيوانية .

ولكن هل يكون معنى هذا أن ننكر ما للتراث الحيوانى من أهمية فى فهم الإنسان ؟ حقا إن « ماهية » أى موجود لا تنحصر فيما قد « كانه » فقط ، وإنما هى تتجلى أيضاً فيما هو كائنه الآن ، وفيما سوف يكون عليه غداً ؛ ولكن ربما كان درس الحياة الأعظم — كما قال إمرسون — هو أن نؤمن بما تنطق به السنون والقرون ، لا بما تنطق به الدقائق والساعات ! إن ماضى البشرية لم يمت ، فإن الإنسان تاريخ ، والتاريخ تجمع للماضى فى الحاضر ، وضغط للحاضر على المستقبل . وعبثاً يحاول بعض المفكرين أن يسقط من حسابه الدائم البيولوجية والتاريخية للإنسان ، فإن الموجود البشرى الحالى لم ينبثق من العدم ، وإنما هو ثمرة لجهود متواصلة قام بها الإنسان منذ فجر الخليقة .

والواقع أن العالم البشرى على نحو ما نراه اليوم بأعيننا إنما يحمل ذكرى سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكنت وموزار وباخ وشكسبير وجيتة وبودلير ومونيه وبرجسون وبرست وغير هؤلاء .. فليس عظماء الإنسانية بموتى تحتضنهم أضرحة أو متاحف ، وإنما هم شواهد حية ترسم أمامنا الطريق الذى سلكته الإنسانية فى سبيل تحررها ابتداء من عهود الحيوانية السحيقة حي يومنا هذا .

إن الإنسان ماض يستند إليه . ولكنه أيضاً مستقبل ينعطف نحوه . فما نسميه بطبيعة الإنسان إنما يتضمن أيضاً — بمعنى ما من المعانى — ما سوف يكونه الإنسان . ولو أن أرسطو قدم لنا وصفاً شاملا للبشرية على نحو ما كانت فى عصره ، لما جاءت هذه الصورة مكافئة لإنسان اليوم ؛ فإنه لمن المؤكد أن البشرية قد حققت من بعده ما لم يكن فى استطاعته أن يحلم به . ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن القدرة الضرورية لتحقيق كل ما حققته الإنسانية من بعد أرسطو ، كانت موجودة أيضاً حتى فى عصر أرسطو . ومعنى هذا أن « الإنسان » هو دائما أكثر مما يوحى به ماضيه أو مما ينطق به حاضره . ولعل هذا هو ما عناه أحد الفلاسفة حينما قال « إننا لو نظرنا إلى تاريخ الإنسان لوجدنا أن الإنسان قد كان (بوجه ما من الوجوه) ما كان عليه أن يكونه من بعد » !

إن الإنسان ليس ما قد كانه أو ما هو كائنه فحسب ، وإنما هو أيضاً ما سوف يكونه . ولئن كنا لا نستطيع بطبيعة الحال أن نتنبأ بمستقبل الإنسان ، أو أن نرسم صورة صادقة لما ستكون عليه حاجاته وإمكانياته وقدراته ، إلا أننا نعلم أن هذا الإنسان هو « نحن » أنفسنا بمعنى ما من المعانى ، فإن المثل الأعلى ليس خارجياً متعاليا على التاريخ ، إنما هو مستخرج من الماضى بوصفه مكملا ومحققاً له ... إن إنسان المستقبل هو أملنا ورجاؤنا ، ولكنه أيضا ثمرة جهودنا ونتاج عرقنا . وليس فى استطاعة أحد أن يزعم بأن المستقبل مضمون حتما ، فإن المعركة ليست كسباً أكيدا ، بل هى مخاطرة وجودية قد يكون من الممكن أن يفقد فيها البشر كل شيء ! ... إن مشكلة الإنسان لهى دراما كبرى هيهات لأى فيلسوف أن يتنبأ بنهايتها ! وليس طريق « الإنسانية » طريقا ملكيا تحفه الورود ، وإنما هو طريق وعر شائك ، ملئ بالعوائق والصعوبات . ولكنه طريق لن يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنسانية بأكملها .. إنه طريق الحرية ، ولن تكون « حراً » إلا إذا عشت فى عالم تزدهر فيه من حولك حريات الآخرين !

الباب الأول

أبعاد الإنسان



الفصل الأول

الداخل

١ ــ الداخل **Le dedans** ، والخارج **Le dehors** ، والفوق **Le dessus** : تلك هى أبعاد الإنسان الثلاثة ، على نحو ما تصورها لاشلييه . ولاشك عندنا فى أن كلمة « أبعاد » ليست بالاصطلاح الموفق . فإنها تحمل من معانى « الملكية » ما قد لا يلائم الموجود البشرى فى مرونته وتفتحه ونشاطه الحر ، ولكنها مع ذلك قد تقرب إلى أذهاننا الحركات الأساسية التى يقوم بها ذلك الموجود فى تحقيقه لذاته ... ويشبه لاشلييه الحياة البشرية بشجرة السنديان الكبيرة ، فيقول : إنه كما أن لهذه الشجرة جذوراً متأصلة فى أعماق التربة تستمد منها الغذاء الحى الكامن فى الأرض ، وساقاً ضخمة تنقل هذا الغذاء إلى أعلى حيث النور والهواء ، فكذلك للموجود البشرى حياة شخصية باطنية تستمد منها حياته الخارجية كل ما هى فى حاجة إليه من غذاء ؛ وهذه الحياة الخارجية بدورها مرتبطة بالحياة العليا التى لا بد لها من أن تتفتح فيها وتؤتى ثمارها . ولو أننا فصلنا الواحدة منها عن الأخريين ، أو الواحدة عن الأخرى ، لما قامت للحياة البشرية عندئذ أية قائمة ، لأنها فى هذه الحالة سرعان ما تجف وتذبل ، لكى لا تلبث أن تتلف وتفنى . أما إذا أعدنا إلى تلك المجالات الثلاثة استمرارها وانتظامها ، فهنالك لا بد من أن تجرى الحياة حارة دافقة فى عروق الموجود البشرى ، وبالتالى فإنه لا بد من أن ينعم الإنسان بالتوافق والاتزان[١] .

فإذا ما نظرنا الآن إلى البعد الأول من أبعاد الإنسان ، ألا وهو البعد الداخلى ، وجدنا أن الموجود البشرى هو الحيوان الوحيد الذى يملك هيكلا ، أو محراباً ، أو « قدس أقداس » ! حقا إن هذا الموجود ــ مثله كمثل باقى الموجودات ــ لا بد أن يحيا فى

---

(1) Cf. J. Chevalier : « **La Vie Morale et L' Au - delà** » Paris Flammarion, 1938, p. 108.

وانظر أيضا كتابنا « مشكلة الحرية » مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ ص ٢٤٥ .

العالم ، ولكنه يستطيع أيضاً أن يرتد إلى قوقعته ، لكى يحيا في عالمه الصغير . إنه إنسان ؛ والإنسان « ذاتية » ، سر ، حياة باطنية ، ذات عميقة ، ثراء داخلى ، عالم أصغر ! ومن هنا فإن معظم لغات البشر تحوى فى قاموسها كلمات تعبر عن الوحدة ، والعزلة ، والانطواء ، والتأمل ، والاستنباط ، والتفكير العقلى ، والضمير ، والوعى الفردى ... إلخ . ومهما كان أمر انشغال الإنسان بالعالم والآخرين ، فإنه لا بد من أن تجىء عليه لحظة يجد نفسه فيها فى « حوار مع نفسه » . وإذا كنا نقول إن الإنسان « شخص » ، وليس مجرد « فرد » ، فذلك لأنه يملك حياة « باطنية » تحول بينه وبين الاستغراق فى المجموع إلى أقصى حد .

إن الإنسان ليستطيع أن « يحيا » على نحو ما « توجد » الأشياء ، فما عليه سوى أن يترك نفسه نهبا للقوى الخارجية ؛ ولكن لما كان الموجود البشرى ليس بشىء ، فإن مثل هذه الحياة لا بد من أن تبدو له بمظهر التنازل عن إنسانيته ! ومعنى هذا أن الإنسان الذى يحيا مستغرقاً فى تيارات العالم الخارجى إنما يفقد كل حياة شخصية ، لكى لا يلبث أن يجد نفسه مستبعداً تماماً من ذاته ! وسواء أصبح الإنسان أسيراً لشهواته ، أم لوظيفته ، أم لعاداته ، أم لاتصالاته ، أم للعالم الذى يجد فيه تسليته ، فإنه فى كل هذه الحالات إنما يصبح موجوداً مبتذلا مستغرقا بأكمله فى غمرة العالم الخارجى . وعلى العكس من ذلك أنه لا قيام للحياة الشخصية لدى الإنسان إلا حينما يصبح فى وسعه أن يقطع صلته — إلى حين — بالبيئة الخارجية ، لكى يجمع شتات نفسه أو يتملك زمام نفسه أو يلتمس لحيواته العديدة مركزاً يلم شعثها ! .

ستقولون إن هذا المخلوق الذى تصفه إنما هو الفيلسوف ، أو الشاعر ، أو الفنان ، أو المتصوف ، ولكنه ليس الإنسان العادى ! إن الفيلسوف هو الذى يقول : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، والشاعر هو الذى ينشد الوحدة لكى يغازل ويداعب ويساجل شيطان شعره . والفنان هو الذى يلتمس فى التهرب من الواقع وسيلة يضيف بها إلى الطبيعة عالما من الأحلام والتهاويل يجىء امتدادا لذاته الخصبة العميقة ، والمتصوف هو الذى يقول على لسان كيركجارد : « ما أشبهنى بشجرة صنوبر وحيدة ، منطوية على ذاتها ، متجهة نحو الآفاق العليا ؛ أجل فهأنذا قائم وحدى ، لا ألقى ظلالا ، ولا يعشش فوق أغصانى سوى الحمام البرى » ! ؛ وأما الإنسان العادى ، الإنسان الذى استحال وجوده الذاتى إلى وجود عقل مبتذل ، فإنه لا يملك أية حياة باطنية ،

ولا يستطيع أن يختلي بنفسه لحظة واحدة ، ولا يملك سوى أن يظل محبوساً في العالم الخارجي ! إنه إنسان مكشوف لا سر له ، مستغرق في العالم فلا خلاص له منه . وهذا الإنسان هو أنا وأنت ، فنحن في العادة مشغولون عن أنفسنا بالعالم والناس والمجموع ، ونحن في الغالب مأخوذون بسحر الملموس والمسموع ! إننا هاربون باستمرار من ذواتنا ، فإن التركز الذهني يضنينا ، والتأمل الباطني يشل حركتنا ، ورقابة الضمير ترين على كاهلنا !

ولكننا مع ذلك لا نستطيع دائماً أن نلقي بأنفسنا إلى الخارج في كل لحظة ! ... أليس الفعل خروجاً من القوقعة ، وتقبلا لكل ما يجيء به الواقع من أحداث ؟ فكيف نحسم أمرنا بهذه السهولة ، وكيف نقطع الجسور فيما وراءنا بهذه السرعة ، وكيف ندعم عالم الممكنات لكي نحقق فعلا واحداً نقتطع به شيئا من ذات أنفسنا ؟ إننا نتطلع دائماً إلى العالم الخارجي ، ولكننا نحب أيضاً الأمان ، ونحن نميل إلى تحقيق ذواتنا ، ولكننا نحرص أيضاً على الطمأنينة ؛ ومن هنا فإننا كثيراً ما نجد أنفسنا — من حيث ندري أو لا ندري — مضطرين إلى أن ننطوي على أنفسنا ، وأن نقبع في شرنقتنا !

٢ — إن الإنسان حيوان أعزل مكشوف مفتوح ، ولكنه لحسن الحظ حيوان يملك نعمة العقل أو الذكاء . وربما كانت الوظيفة الأولى للعقل — كما قال جون ديوي — هي أنه يقينا شر المخاطر ، إذ يسمح لنا بأن نمتحن في أذهاننا شتى الأفعال الممكنة ، بدلا من أن نجربها في الواقع نفسه ! فالإنسان موجود يملك قوقعة ، وهذه القوقعة إنما هي العقل نفسه بوصفه ذاتنا في وضع الخطط وبناء التصميمات ، أعني أن العقل هو — على حد تعبير ألفرد أدلر نفسه — « وسيلة أمان » أو « أداة طمأنينة » . والواقع أن كل خطة عقلية ، وكل تصميم ذهني ، وكل تنظيم زمني ، إن هي إلا أدوات دفاع أو وسائل تحصين نقي بها أنفسنا ضد ما تجيء به الحياة من مفاجآت غير منتظرة . وكثيراً ما نبالغ في تطلب الأمان والبحث عن الطمأنينة ، فنضع البرامج والخطط ، ونرسم المشروعات والتصميمات ، دون أن نجد في أنفسنا من الشجاعة ما نستطيع معه أن نقذف ببرامجنا ومشروعاتنا إلى العالم الخارجي ! ولا ريب أن تطلب الأمان وظيفة نفسية هامة ، ولكن التضخم قد يصيب هذه الوظيفة كما يصيب غيرها من

---

(1) Charles Baudouin : « **L'Ame et LAction** » Collection Action & Pensée, Edition du Mont - Blanc, Genève, P. 140.

الوظائف النفسية الأخرى . وهنا يصبح الإنسان مخلوقا منهجياً موسوساً ، فتراه مثلا يسجل فى مفكرته ـــ منذ بداية العام ـــ كل ما سيفعله فى أيام العطلة الأسبوعية خلال السنة كلها ! وليس البون بشاسع بين مثل هذا الرجل المنهجى ، وبين ذلك الإنسان المريض المصاب بداء الحصار النفسى ، فإن كلا منهما إنما يعانى ضرباً من التضخم فى حرصه على الأمان وتعلقه بالطمأنينة ، وهى تلك الوظيفة التى تختلط فى جانب من جوانبها بالعقل نفسه(١) .

حقاً إن الناس يختلفون فى مدى تطلبهم للأمان وتعلقهم بالطمأنينة ، ولكننا لو استثنينا محبى المخاطرة (من أمثال المرضى المصابين بداء البسيكستينيا Psychasthéniques) ، لوجدنا أن الغالبية العظمى من الناس تهتم بتحصين نفسها ضد ضربات العالم الخارجى . وليس « الانطواء » الذى أسهب يونج فى الحديث عنه سوى مظهر من مظاهر الدفاع عن النفس ضد العالم الخارجى فنحن نعيش فى العالم ، ولكننا نخشى العالم ؛ ونحن محبوسون فى الخارج ، ولكننا نحن دائما إلى دفء الداخل ! ... إن « الداخل » فى نظرنا إنما يعنى الحرارة ، والطمأنينة ، والأمن ، والصدر الحنون ، ومن هنا فإننا إذا كنا نحن إلى « القوقعة » فذلك لأننا نتحرق شوقا إلى صدر الأم ! وهكذا يجئ سحر « الداخل » فيمتزج بالخوف من « الخارج » ، وعندئذ يصبح من العسير على عالم النفس أن يحدد أهمية كل ميل منهما على حدة . ولكن المهم أننا نستشعر ـــ بين الحين والآخر ـــ الحاجة إلى إرخاء الستائر ، والانكماش خلف النافذة ، والاحتماء بدفء الموقد الباطنى ! .

إننا نعرف أن العالم الخارجى إنما يعنى المخاطرة ، والمجازفة ، وإمكانية التعرض للبتر أو التشوية Coupure, mutilation ، ومن هنا فإننا قد نؤثر الاحتماء بقوقعتنا الآمنة ، بدلا من التعرض لأعاصير العالم الخارجى . وقد يجئ الشعور بالنقص فينضاف إلى هذه التعلق الزائد بالأمن ، وعندئذ يكتسب العالم الخارجى فى نظرنا طابع الخطر المحقق أو التشويه المحتمل أو البتر الممكن . ولما كان الخوف من الفعل وما يترتب عليه من مخاطر ، إنما ينطوى فى صميمه على خوف مضمر من « البتر » بأية صورة من صوره ،

(1) Charles Baudouin : « L'Ame et LAction » Collection Action & Pensée, Edition du Mont - Blanc, Genève, P. 140.

فليس بدعا أن يكون أكثر الناس تعلقا بالعالم الداخلي إنما أولٰئك الذين يشعرون بالنقص ويحرصون على الأمن ويتهيبون البتر . وهذا التعلق قد يكتسب طابعاً مرضياً ، كما هو الحال لدى المصابين بداء الانطواء أو مرض الحصار النفسي ، فنرى المريض يسعى جاهدا في سبيل الحصول على الضمانات الكافية ، وشتى ضروب الوقاية اللازمة ويتخذ في الوقت نفسه من أساليب الاحتياط والتحرز ما يشبع حاجته الملحة إلى الشعور بالأمن والطمأنينة . وفي هذه الحالات يكون « العالم الخارجي » بالنسبة إلى المريض خطراً محققاً يتهدده كل لحظة ! .

٣ ــ فهل نقول إن « البعد الداخلي » بالنسبة إلى الإنسان إن هو إلا مظهر من مظاهر النكوص أو التهرب أو الانسلاخ من العالم الخارجي الذي يتهدده ؟ أنقول إن « العودة إلى المركز » (بالنسبة إلى الموجود البشري) حركة شاذة مضادة لطبيعة الإنسان ، ما دامت هذه الطبيعة في صميمها « ابتعادا عن المركز » ، وخروجا عن الذات ، واندماجا في العالم الخارجي ؟ ... الواقع أن الصلة وثيقة بين « الداخل » و « الخارج » ، فإن الإنسان لا يخرج من ذاته إلا لكي لا يلبث أن يعود إليها ، وهو لا يحقق أفعاله في العالم الخارجي إلا لكي يزيد من خصب حياته الباطنة . ونحن حين نستعمل حريتنا ، فإننا نحقق وجودنا الضمني في العالم الواقعي ، وبذلك نوجد رابطة بين الداخل والخارج ، ونحول الإمكانية إلى فعل . ومعنى هذا أن « الفعل » هو الذي يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا ، لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجي ، فيحقق بينها وبين الكون ضربا من الألفة أو التوافق(١) . ولكن « الفعل » لا يكون فعلا ، إلا إذا كان من شأنه أن يرد الذات إلى نفسها وقد اكتسبت عمقا وخصبا وثراء . فنحن لا نفعل لمجرد الخروج من ذواتنا ، أو الانغمار في دنيا الناس ، أو الارتماء في أحضان الكون ، وإنما نحن نرمي من وراء « الفعل » إلى زيادة إحساسنا بالوجود ، وتقوية شعورنا بذواتنا . وإذن فليس في استطاعة الإنسان أن يعيش دائما مشتتا في الخارج ، مبعثرا بين الأشياء ، بل هو لا بد من أن يعود إلى نفسه بعد الفعل ، لكي يزيد من خصب حياته الباطنة ، ويضاعف من ثراء عالمه الداخلي . وهكذا يتمثل البعد الداخلي للإنسان بوصفه استجماعا لشتات الذات ، وامتلاكا لزمام النفس .

---

(1) Louis Lavelle « **De L'Acte** », Paris, Aubier, 1946, PP. 366 – 366.

وانظر أيضا كتابنا « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٥٨ ص ٢٤٦

وليس من السهل علينا فى كثير من الأحيان أن نرتد إلى ذواتنا ، ونغلق أبوابنا علينا ، ونقبع فى داخل إنيتنا ، فإن نداءات العالم مغرية ، ومقتضيات الحياة الجمعية كثيرة ، وحاجات البدن لا تحتاج تأخيرا ، وليس أشق علينا فى العادة من أن نقول كلمة « لا » للعالم الخارجى ، فإن الخروج من الذات أيسر من العودة إليها والانغمار فى دنيا الناس أسهل من الهبوط إلى أعماق الذات ، والارتماء فى أحضان الجماعة أرخص من الانفراد بالناس ، ولعل هذا هو ما عناه رلكه حينما قال : إنه « لا بد من قدرة كبيرة ، وقوة عظمى ، لكى يستطيع المرء أن يقبع فى ذاته ، ولا يلتقى بأى مخلوق آخر ما عدا نفسه ساعات طوالا » . ومن هنا فقد كان الأنبياء والعباقرة ورجال الفكر وغيرهم من عظماء الإنسانية أقدر من غيرهم على احتمال الوحدة ، بينما بقيت « الوحدة » فى نظر السواد الأعظم من الناس شبحا مخيفا ينفرون منه وينأون عنه ويتحايلون على طرده بشتى الوسائل ، وليست التسلية واللهو والعبث والنادى والملعب والمقهى وما إلى ذلك سوى طرق مصطنعة نستعين بها على اجتناب الوحدة والتهرب من الذات والتنصل من صحبة النفس !

ولكننا مع ذلك نشعر بأننا لسنا كتاباً مفتوحاً يقرؤه الآخرون فى سهولة ويسر ، أليس لكل منا « سره » الذى يضن به على الآخرين ، وحياته الدفينة التى هيهات أن ينفذ إليها الغير ؟ حقا إن ثمة أناساً يصح أن نقول عنهم إنهم بأكملهم « فى الخارج » ، ولكن هؤلاء سرعان ما يستوعبون ، ما داموا يستعرضون أنفسهم أمام الناس ! وأما « الشخص الإنسانى » بمعنى الكلمة فهو ذلك الموجود الذى لا يذيع نفسه إلا بقدر ، ولا يستعرض ذاته إلا فيما ندر . إنه قد اختبر عمق « الحياة الباطنية » ، وأدرك تفاهة الانغماس فى حياة المجموع ، فهو لا يريد أن يهبط بنفسه إلى مستوى الوجود المبهم الغفل ــ Anonyme ــ الذى ليس فيه سر ، ولا تحفظ ، ولا تباعد ، ولا « بعد داخلى » ! وإذن فليس أبعد عن الحياة الإنسانية الصحيحة من تلك المخلوقات العامية المبتذلة التى لا تكف عن استعراض ذاتها ، والتحدث عن نفسها ، والتدخل فى شئون غيرها ، وإذاعة سرها وأسرار غيرها دون أن يكون فى وسعها يوماً أن تقبع فى ذاتها لكى تسبر غور نفسها . إن هؤلاء هم « الفضوليون » الذين وصفهم هيدجر فقال : إنهم يحيون حياة رخيصة مبتذلة قوامها التشتت الذهنى ، والتوزع العقلى ، والانتقال من

مكان إلى مكان ، دون الوجود فى أى مكان[1] .

وأما حينما تدرك الذات البشرية أن فى أعماقها « لا نهاية باطنية » هيهات أن يحدها أى تعبير خارجى ، فهنالك تكتسب علاقاتها بالآخرين طابع التحفظ والتباعد واحترام أسرار الغير ، فلا يكون ثمة فضول ولا ثرثرة ولا تدخل فى شئون الغير ، بل يكون لكل سره وحياته الخاصة وقدس أقداسه ، وربما كان فى وسعنا أن نفهم الشعور بالحياء pudeur على ضوء ما تقدم فنقول : إن الشخص الحيى إنما يعلن بحيائه أنه ليس مجرد موضوع ينكشف للآخرين بتمامه وكأنما هو مجرد خطاب مفتوح ، إن لسان حال الشخص الحيى إنما يقول : « إننى أكثر بكثير من كل ما يبديه جسمى ، أو ما يراه منى الآخرون » ! ومعنى هذا أن شتى تعبيراتى الخارجية لا تستوعب وجودى بأكمله ، لأن « خارجى » لا يمكن بحال أن يكافئ « باطنى » ، فأنا شىء أكثر مما تنطق به حركاتى وأفعالى ومشاعرى ومظاهرى ، لأنها جميعا تحدنى وتخوننى ! إننى لست ألعوبة فى يد الطبيعة ، أو فى يد الآخرين ، بل أنا حرية تحدد مصيرها فى أعماق وجودها الباطنى الدفين . وليس الجزع من « العرى » nudite سوى احترام لقدسية الذات بوصفها شيئا أكثر مما تراه أعين الناس[2] .

٤ ـــ ولكن ألا تميل حضارتنا الراهنة إلى اعتبار الفرد مجرد حزمة من الوظائف ؟ ألسنا نلاحظ فى عصر الآلة أن الإنسان قد أصبح (فى نظر نفسه وفى نظر الآخرين) مجرد « ظاهرة خارجية » يمكن قياسها ومعاينتها وإصلاحها والتحكم فى سيرها ؟ فكيف يكون للبعد الداخلى أى وزن بالنسبة إلى الإنسان الحديث ، مادام المجتمع قد أصبح ينظر إلى الفرد بوصفه مجموعة من الوظائف الحيوية والنفسية والاجتماعية ... إلخ ؟ إن جبريل مارسل ليصف لنا هذا الداء الذى ابتلى به إنسان العصر الحديث فيقول : « إننى كثيراً ما أتساءل فى شىء من القلق ماذا عسى أن تكون حياة عامل المترو (مثلا) ! ذلك الإنسان الذى تنحصر كل مهمته فى التأشير على تذاكر الجمهور أو فتح الأبواب أمام الداخلين والخارجين ! إننا يجب أن نعترف بأن كل ما فى حياة هذا

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف، ١٩٥٦، الفصل الخامس، فلسفة هيدجر ، ص ٩٥ .

(2) E., Mounier : « Le Personnalisme », P. U. F., Paris, 1950, pp. 53 – 24.

الرجل ، وكل ما يوجد من حوله ، إنما يتضافر على إحداث ضرب من التطابق بين هذا الإنسان وبين « وظائفه » . ولست أقصد بهذه الكلمة مجرد الإشارة إلى وظيفته بوصفه عاملا ، أو عضو نقابة ، أو ناخبا ، وإنما أنا أشير أيضا بهذه الكلمة إلى وظائفه الحيوية »[1] . ويمضى جبريل مارسل فى حديثه عن هذه النزعة الآلية التى كادت تطمس معالم الحياة الروحية للإنسان ، فيقول إن كل ما أصبح يعنينا الآن إنما هو أن نضع جداول لتنظيم أوقاتنا ، فنحدد كمية من الساعات لكل وظيفة من الوظائف الحيوية (كالنوم ، والفراغ ، والتسلية ، والاتصال الجنسى ... إلخ) وحتى الموت نفسه نراه قد أصبح فى نظر أصحاب هذه النزعة الموضوعية الوظيفية مجرد « استهلاك أو عدم صلاحية للاستعمال » وكأن الشخص الذى يموت إن هو إلا ترس فاسد أو عجلة متعطلة لا يرجى لها صلاح ![1]

ولكن هل يكون معنى هذا أن الآلة قد غيرت من طبيعة الإنسان ؟ أو هل نفهم من هذه النظرة الوظيفية إلى الإنسان أنه لم تعد للبعد الداخلى أية أهمية بالنسبة إلى الموجود البشرى الحديث ؟ ... يخيل إلينا أن جبريل مارسل قد جانب الصواب حينما قال إن عامل المترو الذى يقف على باب الدخول إن هو إلا آلة تقوم بوظيفة رتيبة ، فليس له من وجود شخصى يعدو مجموعة الوظائف التى يقوم بها ! إن هذا العامل — مثله فى ذلك كمثل الفيلسوف الذى يتساءل عنه — إنما يفكر فى أسرته ، ومشكلاته الخاصة ، ومتاعبه الشخصية ، وما مر به من أحداث ، وما اطلع عليه من أنباء ، وما يعتزم القيام به من مشروعات[2] . إلخ . إنه « إنسان » ، والإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يفكر ، دون أن يرتد إلى ذاته ، وهو لا يستطيع أن يرتد إلى ذاته دون أن ينفصل (ولو إلى حين) عن العالم الخارجى الذى يستوعبه !

حقا إن الإنسان العادى يكاد يكون أسيراً للعالم الخارجى ، فإنه فى معظم الأحيان حبيس الظروف ، ولكن التفكير (أو التأمل) كثيراً ما يضطره إلى العمل على التحرر من سجن الأشياء ! وحين يفكر فى أى ظرف من الظروف ، فإنه سرعان ما يتخطى هذا الظرف ويعلو عليه ، وبالتالى فإنه عندئذ لا بد من أن يجد نفسه بمنأى تماما عن الموقف

---

(1) Gabriel Marcel : « **Position et approches concrètes du Mystère Ontologique .»**, Vrin, Paris, 1949, PP. 48-49.

(1) Cf. Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », Paris Payot, 1953 p. 559.

الذى كان يحتبسه . والواقع أنه ليس ثمة سجن لا يستطيع المرء أن يهرب منه بالفكر ، فإن « البعد الداخلى » للإنسان ليس بعداً مكانيا ، وإنما هو بعد روحى يعبر عن عمق الحياة الباطنية للإنسان . وحتى حينما يكون المرء مندمجا فى الجماعة ، منغمراً فى تيار الحياة الجمعية ، فإنه قد تجئ عليه لحظات يعانى فيها بعمق تجربة « الوحدة فى المجتمع » **la solitude en société** ! وليست « الوحدة » مجرد انعزال ، وإنما هى تعبير عن ذلك « البعد الداخلى » الذى نتحرك عبره ، سواء أكنا بمفردنا أم مع الآخرين » .

ولكن حب الوحدة قد لا يسير دائما جنبا إلى جنب مع عمق الحياة الروحية ، لأنه قد لا يكون سوى مجرد عرض من أعراض حب النفس ، وسوء الظن بالناس . وفى هذه الحالة نكون بصدد رجل أنانى يجد لذة كبرى فى أن يختلى بنفسه ، ويحرص بشتى الطرق على ألا يدع شيئا أو شخصا يحوله عن تأملاته النرجسية ، ويستسلم لذكرياته وأحلامه فى عذوبة أو تحسر ! وقد وصف لنا لافل فى كتابه « الخطأ النرجسى » تلك الرغبة العارمة التى قد تستولى على الموجود البشرى فتجعله لا يتملى منظراً غير منظره ، ولا يتخير له عاشقا إلاه ! وهنا يصبح الإنسان هو الرائى والمرئى ، العاشق والمعشوق ، الذات والموضوع .. الخ. وهكذا ينطوى نرجس على نفسه ، ويؤلف لنفسه وفى نفسه مجتمعه ، وكأنما هو يريد أن يستشعر قوته فى اكتفائه بذاته . ولكنه عندئذ إنما يؤثر صورته على حقيقته ، ويفضل شبح وجوده الحقيقى ، ومن ثم فإنه لا يلبث أن يهوى إلى أعماق اليأس السحيقة ، إذ يجد أنه يعانق موضوعا لا سبيل له إلى امتلاكه ، ويعشق شبحا هيهات له أن يقبض عليه بجمع يديه(١) !

أما الوحدة الحقيقية فهى تلك التى تغنى بها كثير من الفلاسفة والشعراء من أمثال نيتشه ورلكة وكيركجارد وغيرهم . أليس نيتشه هو الذى يقول : « إن كل ما قدر له أن يذيع شيئا جليلا فى يوم من الأيام ، لابد من أن يظل وقتا طويلا مطويا فى داخل صمته . وكل من قدر له أن يشعل البرق يوما ما ، لا بد وأن يظل سحابة لمدة طويلة » ؟ ... وإنه لكذلك يا نيتشه ، فما استطاع أحد يوما أن يحقق شيئا عظيما فى هذا العالم ، إن لم يكن بدأ أولا بالانطواء على نفسه ، والارتماء فى أحضان الوحدة ، حتى يبحث فى قوقعته الصلبة عن بذور نموه الروحى ، وأسرار قوته وعظمته ! حقا إن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يميلون إلى إنكار وجود « الإنسان الباطن » **L'homme intérieur** ولكن

---

(1) Louis Lavelle : « **L'Erreur de Narcisse.** » Grasset, 1939, pp. 18-19.

التجربة قد علمتنا أنه لا بد لنا باديَ ذيْ بدء من أن نلم شعث وجودنا الخفى فنجمع ما لدينا من قوى ، ونحاول أن نزيد من حدة شعورنا بها ، ونعمل على إتمامها وإنضاجها قبل أن نعمد إلى إظهارها فى العالم الخارجي . وحينما يجد المرء نفسه وقد خلى بينه وبين نفسه ، لا دعامة خارجية يستند إليها ولا قوة خارجية يعتمد عليها، فهنالك لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى أن يهيب بكل ما لديه من قوى روحية خفية حتى لا يهلك يأسا ! وهكذا تجيء الوحدة ـــ بشرط أن يكون فى وسعه استبقاؤها حتى وهو فى وسط الجماعة ـــ فتزيد من عظمته وتعلى من شأن رسالته . والواقع أن المرء حينما يكون فى وسط الجماعة ، فإنه كثيرا ما يتوهم أنه « يعمل » ، بينما يكون هو فى الحقيقة قد اكتفى بالاستسلام للمجتمع ، فحمله تيار الحياة الجمعية فوق أمواجه الصاخبة العاتية .

وأما فى لحظات الوحدة ، فإن مجرد التحرر من نداءات العالم الخارجي ، سرعان ما يرتد بالمرء إلى مركز وجوده ، وعندئذ ينبعث من أعماق الموجود مئات من القوى المجهولة المعجزة التى تغير من صفحة العالم أمامه ، وتسمح له بأن يتحقق من مصيره . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن قيمة كل فرد منا إنما تقاس بمدى قدرته على الانطواء على نفسه ، حتى حينما يكون وسط الجماعة ؛ فضلا عن أن احتمال الوحدة يستلزم قدرا كبيرا من « الحمية الباطنية » . ولهذا يقول لافل : « إن كل قوتنا ، وكل غبطتنا ، وكل ثروتنا أيضا ، إنما تنبعث جميعها من الوحدة ، ما دام شيء لا يمكن أن يكون ملكا لنا حقا ، اللهم إلا إذا تبقى لنا حتى بعد أن نكون بمفردنا . » وإن الوحدة لتحكم علينا : فإن البعض ليرى فيها هوة سحيقة ، بينما يرى فيها البعض الآخر ملاذا أمينا ، وهكذا تبدو الوحدة للبعض حالة عميقة سعيدة لا يتمكنون دائما من الحصول عليها ، بينما تبدو للبعض الآخر حالة قاسية أليمة لا يتوصلون مطلقا إلى التخلص منها[١] .

٥ ـــ أما إذا نظرنا إلى « الوحدة » من الناحية الميتافيزيقية ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن الإنسان يولد وحيدا ويموت وحيدا ، وليس لأحد أن يعيش عوضا عنه ، أو أن يموت عوضا عنه ! .. إن الحياة مخاطرة وجودية ، فلابد لكل إنسان من أن يجرب بنفسه ولنفسه . وإذا كان من المستحيل على سواى أن يقوم بهذه التجربة بدلا منى ،

---

(1) Louis Lavelle : « **La Conscience de Soi** », Crasset, 1933, PP. 168-9.

فذلك لأن ما أجرى عليه تجربتى ، إنما هو ذاتى نفسها ووجودى بأكمله . ومعنى هذا أن ما أضعه موضع الاختبار إنما هو ذاتى أنا ، وذاتى بأسرها ! « وليس للإنسان — كما يقول موريس بلرندل — سوى ذاته ، بدليل أن الحقائق اليقينية إنما هى تلك التى تنبع دائما من صميم الذات ... إن المرء يحيا بمفرده ، ويموت بمفرده وليس للآخرين أى دخل جوهرى فى صميم حياته و موته »[١] . فهل نقول إن الوحدة هى الضريبة التي كتب على الموجود الناطق أن يدفعها حتى يكون من حقه أن يحيا ؟ أم هل نقول مع بعض الفلاسفة المعاصرين « إن الانفصال séparation هو من الوعى البشرى بمثابة ماهيته الأصلية ، أو موقفه العادى » ؟[٢].

الواقع أن تجربة « الشعور بالذات » لا بد من أن تكشف لنا عن الوحدة الأصلية التى تدمغ بطابعها وجودنا الفردى . فنحن لا ندرك ذواتنا إلا فى عين اللحظة التى تنفصل فيها الموجودات والأشياء ، لكى نكشف « سر الذاتية » ، أعنى تلك « الخلية الخفية » التى تتقضى فى داخلها حياتنا . ومعنى هذا بعبارة أخرى أننا لا نستطيع أن نفكر فى ذواتنا ، دون أن نجد أنفسنا فرادى وحيدين ، وكثيراً ما يولد فينا هذا الاكتشاف ضرباً من « القلق الميتافيزيقى » ، فنشعر بأنه قد خلى بيننا وبين أنفسنا ، وأنه قد أصبح علينا أن نفصل بين وجودنا بأنفسنا ولأنفسنا . وإنا لنحاول بشتى الطرق أن نخفف من حدة هذا القلق ، أو أن نجد سبيلا نهائياً للقضاء عليه ، ولكننا ما نكاد نواجه مشكلة حيوية هامة حتى يعاودنا الشعور بالوحدة ، والقلق على مصيرنا . والحق أننى حينما أدرك أننى موجود ، فإننى إنما أدرك أننى وحيد ، منفصل ، منعزل ، محصور داخل حدود قد يكون فى وسعى أن أردها إلى الوراء ، ولكنه لن يكون فى وسعى أن أتخطاها وأتغلب عليها نهائيا . وعبثا أكون لى صداقات، وأنوع ما بينى وبين الناس من صلات ، فإننى لا بد من أن أبقى فى صميمى موجوداً خاصا ذاتياً شخصيا مجهولاً من الجميع[٣] !

حقا إننا نحيا فى مجتمعنا ، ونحقق ضربا من « الاتصال » بيننا وبين الآخرين عن طريق اللغة والتعاطف والمواقف المشتركة ، ولكن أحداً لا يمكن أن ينفذ إلى صميم وجودى ، أو يندمج اندماجاً حقيقياً فى باطن ذاتى . وكثيراً ما يصبح شعورى بالوحدة عبئا لا يطاق ، حينما ألقى نظرة على الآخرين من حولى (وهم أولئك الذين يرتبط مصيرى بمصيرهم) ، فأجد أن كل ما يمكنهم أن يقدموه لى لا يكاد يعدو طائفة من العلاقات الخارجية الظاهرية ، والمجاملات اللفظية السطحية ... إلخ . أفلا يحق لى إذن أن أقول إن الناس

(2) Maurice Blondel : « **L'Action** », t. 11, F. Alcan, Paris, 1937, p. 20.
(2) F. Alquié : « **La Nostalgie de L'Etre.** », P: U. F. Paris. 1950, p. 103.
(3) L. Lavelle : « **Le Mal et La Souffrance.** », Plon, Paris, 1940, P. 150.

يمضون بعضهم إلى جوار بعض ، محققين بعض الأفعال ، ناطقين ببعض العبارات ، مستخدمين بعضهم البعض كما يستخدمون الأشياء ، ولكن كلا منهم يظل محتفظا فى أعماق نفسه بسره الدفين الذى لا يبوح به لأحد ؟ ... إن الذات بطبيعتها فردية ؛ وفرديتها هى العلامة المميزة لذلك الموجود الذى يستطيع وحده أن يقول « أنا » (moi-je)

وربما كان من بعض مزايا « الوحدة » أنها تردنا إلى ذواتنا ، فتجعل العالم بأسره يتضاءل فى أعيننا ، أو يتراجع من أمام أنظارنا ، لكى تضعنا وجها لوجه أمام تلك « الفاعلية الباطنية » التى يتوقف علينا — وعلينا وحدنا — أن نمارسها ، والتى لا بد لنا من أن نتحمل كل ما يترتب عليها من مسئولية .

إن كلا منا حينما يكتشف ذاته ، فإنه إنما يكتشف ذاته بوصفه « فردا » متمايزاً عن غيره من الأفراد ، أعنى فرداً يتمتع بوجود خاص ، ولا بد له من أن يعمل على تحقيق ذاته حتى يصبح هذا الوجود ملكا له . وليس فى « العالم الداخلى » ما يعار أو يستعار ، فإنه ليس بين الضمائر أرض مشتركة يمكن أن يكون استعمالها مشاعاً بين الكثيرين . ومهما أمعن بعض المفكرين فى إنكار هذه الوحدة الميتافيزيقية الأصلية ، فإنهم لا بد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بأن لكل منا حياته الخاصة التى تنكشف له فى تجربة ذاتية عميقة هى عين « إنيته » . وربما كانت كل قيمة وجودى إنما تنبعث من كونه وجودى الخاص ؛ بمعنى أن كل فرد هو نسيج وحده ، وأن له وجوده الأصيل الذى لا سبيل إلى تمثله أو فهمه من جانب غيره من الموجودات . ولا يثور فى أنفسنا هذا الشعور الحاد بالوحدة إلا حينما نكون بصدد جانب خفى من جوانب شخصيتنا نجد أنه هيهات لأعز صديق لدينا أن ينفذ إليه ! وهنا تشعر الذات بأن لها محرابها المقدس أو هيكلها الطاهر الذى لا تقوى أية ذات أخرى على التسلل إليه أو الاقتراب منه . وحينما يواجه المحب حبيبه بهذه العبارة الخالدة : « إنك لن تستطيع الآن أن تفهمنى » ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة ميتافيزيقية أولية هى استحالة اختراق الذات ! وهنا تجئ تلك الكلمات المشتركة التى نستخدمها عادة فى التعبير عن انفعالاتنا وعواطفنا فتكتسب جرسا مختلفاً ، ويصبح لها وقع مختلف فى نفس كل طرف من الطرفين المتحابين .

والواقع أن كل فرد منا هو بمعنى ما من المعانى مقياس الأشياء ، فإن داء الفردية (سواء أردنا أم لم نرد) هو نقمة ميتافيزيقية لا سبيل لنا إلى علاجها أو التغلب عليها . وعبثا نحاول أن نصهر فرديتنا فى فرديات غيرنا من الأفراد ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن لهذه الفردية ماهية لا سبيل إلى إذابتها أو صبها فى قالب غيرها من الفرديات . وليس من شأن المشاركة الحقيقية بين الضمائر أن تقوم على أنقاض فردياتهم الخاصة المتباينة ،

وإنما تقوم مثل هذه المشاركة على احترام معادلاتهم الشخصية . أما حينما نعمد إلى القضاء على الفوارق الفردية ، وطمس معالم الشخصية ، من أجل إقامة ضرب من الاتصال بين الذوات ، فهنالك لا بد من أن يجيء هذا الاتصال سطحيا غفلا لا أثر فيه للمشاركة الحقيقية الفعالة . وكثيراً ما يحز فى أنفسنا عجزنا عن قهر الفردية ، وقصورنا عن علاج داء الوحدة ، ولكن من المؤكد أن سحر الشخصية البشرية إنما ينبعث من ذلك « السر » المجهول الذى هيهات للفرد أن يذيعه . وقد يكون « الحياء » هو سياج « السر » الذى يطويه الشخص ، فإن المشاهد فى لحظات التفاهم العميق بين شخصين أن الحياء لا ينقشع ، بل يتزايد حدة[1] .

وإنا لنلتقى فى حياتنا العادية بأشخاص كثيرين نشعر بأن لا أمل لنا فى أن نتواصل معهم ، فندعهم فى سبيل حالهم ، ونقنع بأن تكون كل صلاتنا بهم مجرد صلات خارجية سطحية « كما هو حال المسافر بالقطار حينما يلتقى بغيره من المسافرين » . وأما حينما نتحقق من وجود هوة عميقة بيننا وبين شخص كنا نعتقد أنه يفهمنا ويتجاوب معنا ، فهنالك يثور فى نفوسنا ألم حاد عميق ، إذ نشعر بخيبة أمل شديدة لهذا « التنائى الذى أصبح بديلا من تدانينا ! » . حقا إن الخلاف بيننا قد يقترن ببعض التفاصيل التافهة أو الملاحظات العابرة ، ولكننا نعرف أن قرارة الموجود إنما تنكشف عبر هذه التصرفات البسيطة التى تزيح النقاب عن تقديره الشخصى للقيم . وهكذا تنكص الذات على أعقابها ، بعد أن كانت قاب قوسين أو أدنى من الـ « أنت » Le toi ، وبالتالى فإن « الآخر » سرعان ما يستحيل إلى مجرد « هو » Lui ! ومثل هذه التجربة الأليمة قد تظل شبحا بغيضا يلازم الذات فى كل تجاربها المقبلة ، فيغلق أمامها سبيل المشاركة .

٦ ـــ إن الإنسان ـــ كما قلنا ـــ يعيش بمفرده ، ويموت بمفرده ، ولكنه أيضاً يتألم بمفرده . وربما كانت الصلة وثيقة بين الألم وبين الشعور بالذات ، فإن الواقع أن وجودنا يظل ملتبسا بالوجود الخارجى (أعنى وجود الأشياء) ، إلى أن نتألم ، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يعد مختلطا فى غمار الأشياء . وإذن فإن « الألم » هو الذى

---

(1) L. Lavelle : « Le Mal et la Souffrance. », Paris, Plon. 1940 P. 155-156.

يكشف لنا عن وجودنا الفردى فى حدة قاسية تتمزق معها الرابطة التى كانت توثقنا بالكون . وآية ذلك أن المرء إنما يشعر بذاته حينما يدفعه الكون بقسوة ، أعنى حينما يدرك لأول مرة أنه بإزاء خصم خارجي هو « الكون » . وهنا يبدى الفارق الكبير بين اللذة والألم ، فإن اللذة بطبيعتها « باسطة » expansif ، فى حين أن الألم من شأنه دائما أن يردنا إلى ذواتنا ، ويحتسبنا فى وجودنا الفردى . ومعنى هذا أن الذات حينما تستشعر اللذة ، فإنها تستسلم لهذا الشعور ، بحيث إنها لتكاد تنسى نفسها وتتخلى عن ذاتها ، فى حين أنها ما تكاد تستشعر الألم حتى تقبع فى ذاتها ، وتنطوى على نفسها . ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن « الألم » وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى « تجربة الوحدة » على حقيقتها .

والملاحظ فى العادة أننا لا نشعر قط بأننا كنا سعداء ، إلا بعد أن تفارقنا تلك السعادة التى كنا غارقين فى غمرتها . وربما كان السبب فى ذلك هو أن السعادة تخلق ضربا من الانسجام بين الذات والعالم الخارجي ، مما يترتب عليه نسيان الذات لنفسها . وأما الألم ، فإنه لا بد من أن يعزلنا على حدة ، لأن الشخص الإنسانى حين يتألم فإنه سرعان ما ينطوى على نفسه ، لكى يتجه بانتباهه واهتمامه نحو تلك النيران الباطنة التى تشتعل فى جوفه ! إننا نتألم فرادى ، لأن الألم « تجربة باطنية » هيهات للآخرين أن يشاركونا فى معاناتها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان يشعر بوجوده الفردى فى اللحظة التى يتألم فيها بمفرده ! وهذا الوجود الذى ينكشف له عند التألم هو فى الحقيقة وجود « الإنية » باعتبارها ذاتا خاصة فريدة فى نوعها ، منفصلة عن العالم الخارجي الذى يرين عليها ويثقل كاهلها . وهكذا نرى أن الألم إن هو إلا مناسبة لشعور الذات بنفسها ، من حيث هى متأصلة فى أعماق الوجود العام ، حاضرة أمام العالم الخارجي . وهذا الشعور هو الذى يجعلنا نميل إلى « الوحدة » فى اللحظة التى نتألم فيها ، لأننا نشعر عندئذ بانفصالنا عن الكون ، على الرغم من تأصلنا فى أعماق الوجود العام(١) .

والحق أن « الألم » ليس مجرد منبه يشعرنا بكياننا الفردى فى وسط عالم يرين علينا فحسب ، وإنما هو أيضاً حافز قوى يدعونا إلى الوحدة والانفصال . فهذه ذات متفتحة

---

(١) زكريا إبراهيم : « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، « مجلة علم النفس » ، مجلد رقم ٥ عدد ٣ .

تستقبل الآخرين ، وتتجه بكل مشاعرها نحو غيرها من الذوات ، ولكنها على حين فجأة تتلقى ضربة عنيفة من ضربات الشر ، فما هي إلا طرفة عين حتى نراها وقد انسحبت من العالم الخارجي ، لكى تعانى فى صمت مرارة الألم وقسوة الوحدة ! وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن الإنسان الذى يتألم يميل دائما إلى الانعزال عن الناس ، لأن من شأن الألم أن يشعره بحدوده ، وأن يحتبسه فى الوقت نفسه داخل تلك الحدود . ألا تظهرنا التجربة كل يوم على أن الألم يشل كل انتباهنا ، فلا نجد فى أنفسنا أى اهتمام بالناس أو بالعالم الخارجي أو بأى مظهر من مظاهر التسلية ؟ ... إن كلامنا حين يتألم ، فإنه سرعان ما يشعر بأن ألمه فريد فى نوعه ، شاذ فى حدته ، وكأن ألمه أيضا هو نسيج وحده ، كما أن ذاته هى الأخرى نسيج وحدها ! . « دعونى وحدى ! اتركونى بمفردى ! إن أحداً منكم لا يستطيع أن يتصور إلى أى حد أتألم ! . إن أحداً منكم لا يستطيع أن يقف على طبيعة حزنى ! » تلك هى صرخة المتألم ، وهى صرخة تنبعث من أعماق نفس حزينة وحيدة تشعر بأنها فى جانب ، والعالم كله فى جانب آخر ! وليس أدل على ما بين الألم والوحدة من صلة وثيقة ، من أن الحيوان نفسه قد ينزع إلى الوحدة حينما يتألم . ولكن للوحدة بالنسبة إلى الإنسان قيمة أخلاقية كبرى ، لأنها السبيل إلى حياة باطنة خصبة . وليس يكفى أن نقول إن القدرة على التوحد والقدرة على التألم تسيران فى معظم الأحيان جنبا إلى جنب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن كلا منهما يعد مظهراً هاما من مظاهر الحياة الروحية . وإذا كان كيركجارد (مثلا) قد غالى فى تقرير أهمية الألم ، فذلك لأنه قد فطن إلى أن الآلام النفسية التى نعانيها هى التى تخلع على وجودنا الشخصى كل ما له من فردية وأصالة . وعلى كل حال ، فإن الألم كثيرا ما يبرز الجانب الشخصى من وجودنا ، لأنه هو الذى يضطر الذات إلى أن تخلع على حياتها معنى . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى الألم دوراً هاما فى صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون فى قرارة نفوسهم بأن الآلام التى عانوها هى التى كونت معظم الجانب الشخصى من وجودهم . ومعنى هذا أن التجارب الأليمة التى يعانيها المرء لا بد من أن تندمج فى صميم وجوده ، فتصبح بذلك ثروة باطنة تدخرها الذات للمستقبل ، وتتسلح بها ضد ما يستجد من الهجمات . وهكذا نخلص إلى القول بأن الألم قد لا يصبح شيئا دخيلا نعانيه ونقع تحت تأثيره ، بل هو قد يستحيل إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا الروحية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ، ولكن

بشرط أن نجعل منه تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية ، وتكون أداة « تربية أخلاقية » لنفوسنا(١) .

* * *

تلك هي أهم مظاهر الحياة الشخصية للإنسان على نحو ما يكشف عنها البعد الأول من أبعاده . فهل نقول إن هذا « البعد الداخلي » هو الذي يعبر وحده — دون سواه — عن ماهية الموجود البشري ؟ الواقع أننا لو أنعمنا النظرة في الحياة الشخصية للإنسان لوجدنا أنها في صميمها انقباض وانبساط ، تقلص وامتداد ، تركز وإشعاع ، انفصال واتصال ، انطواء على الذات وافتراق عن الذات ... إلخ . فالشخص البشري « داخل » undedans هو في حاجة دائما إلى خارج undehors (إن صح هذا التعبير) . وإذا كان من الحق أننا في العادة محبوسون خارج ذواتنا ، ومن ثم فإنه لا بد للتأمل الباطني من أن يجيء فيحررنا من هذا السجن الخارجي ، سجن الأشياء ؛ فإن من الحق أيضا أنه لا بد لنا من الخروج من أسر الحياة الباطنية ، إذا أردنا المحافظة على هذه الحياة الباطنية نفسها . وقد يستسلم الإنسان لسحر الحياة الشخصية بما فيها من تهاويل نرجسية ولذات روحية وتأملات ذاتية ، فيجد صعوبة كبرى في أن يعاود الاحتكاك بالواقع والاختلاط بالناس والاندماج في العالم الخارجي ، ولكن مثل هذه الحياة الشخصية سرعان ما تكتسب طابعا متحجرا ، فلا يلبث صاحبها أن يقع ضحية لوهم الاستبطان ، ووسواس الضمير ، وهذاء القداسة ! وحين ينسى الإنسان أنه موجود من نور ودم ؛ فإنه قد يحاول أن يغسل يديه من كل شيء ، أو هو قد يتوهم أن ليس له « يدان » على الإطلاق ! ولكننا نخطئ إذ نحتقر الحياة الخارجية ، فبدونها تصبح الحياة الداخلية ضربا من الجنون(٢) ! وليس أيسر على الإنسان أحيانا من أن يسد أذنيه عن سماع نداءات العالم الخارجي ، ولكن ضرورات الفعل الملحة لا بد من أن تضطره — إن عاجلا أو آجلا — إلى أن يقذف بنفسه إلى العالم الخارجي ، لكي يحقق وجوده الضمني في صميم العالم الواقعي . وهنا يجيء « الفعل » فيكون بمثابة همزة وصل بين « الداخل » و « الخارج » ، وإن كان الفعل يقتضي منا دائما أبدا أن نقطع « العقدة العوردية » ، لأنه يضطرنا إلى أن نبتر شيئا من ذات أنفسنا !

---

(1) L. Lavelle : « **Le Mal et la Souffrance** », Plon, 1941 P. 116 - 8.

(2) E. Monnier : « **Le Personnalisme** », P. U. F. Paris, 1950, P. 62.

الفصل الثانى

الخارج

٧ — إذا رجعنا إلى فلسفة كنت النقدية ، فإننا نجدها تحرص على القول بأن الإنسان لا يمكن أن يتعقل ذاته إلا فى علاقته بالأشياء . وإذا حاولنا أن نستخلص من فنومنولوجية هو سرل درسها الرئيسى ، ألفيناها تؤكد أن « الشعور » بطبيعته « موجه » دائما نحو موضوع ، أعنى أن من طبيعة « الذات » أن تنجو دائما نحو « شيء » وإذا عدنا إلى فلسفة هيدجر نستفتيها الرأى فى مشكلة العلاقة بين الإنسان والعالم ، رأيناها تصرح بأن الموجود البشرى ليس بمثابة « ذاتية » مغلقة على نفسها ، بل هو بطبيعته خارج عن ذاته ، كائن فى العالم . وحينما يقرر هيدجر أن الإنسان « موجود فى العالم » ، فإنه لا يجتزئ بتقرير واقعة مشاهدة ، بل هو يزعم أنه يعبر بذلك عن حقيقة أولية يمكن القول بأنها من مقومات الوجود الإنسانى بوصفه موجوداً يبرز من الكون . فليس ثمة « ذات » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا كان ثمة علاقة بين « الموجود » البشرى وبين شيء آخر غيره . أما الموجود المنطوى على ذاته ، القابع فى باطن « إنيته » ، فهو فى نظر هيدجر موجود وهمى لا حقيقة له ، أو على الأصح أسطورة خرافية ابتدعها خيال الفلاسفة(١) !

والواقع أننى حينما أقول عن نفسى « إننى موجود » ، فإننى أعنى بطبيعة الحال أننى كائن فى العالم . وكلمة « وجود » Ex-istence (فى اللغات الأجنبية) إنما تشير بحكم اشتقاقها اللغوى إلى ضرب من « الخروج » عن الذات . وقد تبدو قضية « الوجود فى العالم » قضية بديهية لا تحتاج إلى أدنى دليل ، ولكن هيدجر ينبهنا إلى أن

---

(١) زكريا إبراهيم ، « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، الفصل الخامس ، ص ٨٧-٩٠ .

كثيرا من الفلاسفة المحدثين (وفى مقدمتهم ديكارات نفسه) قد شكوا فى حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو هم قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة زائفة ليس لها أدنى مقابل فى الواقع التجريبى . ومن هنا فإن هيدجر حريص على أن يرد إلى « البعد الخارجى » للموجود البشرى كل ما له من أهمية واعتبار ، وذلك بأن يؤكد أولا وقبل كل شيء أن الموجود البشرى بطبيعته مفتوح أمام العالم ، وأنه ليس ثمة موضع بالتالى للقول بأى ضرب من الانفصال بين الإنسان والكون . وبينما نلاحظ لدى ليبنتس (مثلا) أن الذرات الروحية أو الجواهر المفردة لا تملك أبوابا ولا نوافذ ، لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الأفراد أيضاً لا يملكون أبوابا ولا نوافذ ، ولكن لا لأنهم منعزلون أو مغلقون على ذواتهم ، بل لأنهم منذ البداية فى « الخارج » ، فى علاقة مباشرة مع العالم ، وكأنما هم بطبيعتهم موجودات مكشوفة تحيا فى العراء ! وهكذا نرى أن هيدجر يقيم ضرباً من التعارض الجوهرى بين مذهبه ومذهب ليبنتس ، فيقرر أن الذرات خارجة منذ البداية عن ذاتها ، لأنها لا تملك مقراً خاصا تحيا فى داخله بعيداً عن العالم ، أو بمعزل عن الآخرين .. وليس للمفارقة Transcedance من معنى عند هيدجر سوى أنها تشير إلى أن الإنسان هو دائما « خارج ذاته » ، بمعنى أنه « مع » الآخرين و « بالقرب » من الأشياء[1] .

فإذا ما تساءلنا الآن عن دلالة « البعد الخارجى » بالنسبة إلى الإنسان ، وجدنا أن الإنسان قد خلق ليعيش على هذه الأرض ، فهو سواء أراد أم لم يرد ، « ذات مقضى عليها بأن تكون فى هذا العالم » . وليس فى وسع « الذات » البشرية أن تظل محصورة فى دائرة الفكر أو النية أو التصور ، بل لا بد لها من أن تهيب بالإرادة لكى تعبر ذلك الجسر الذى من شأنه أن يقتادها إلى « الموضوع » ومهما كان من أمر ترددنا وتشككنا وارتيابنا ، فإنه لا بد لنا من أن تجىء علينا لحظة نحسم فيها أمرنا ، ونقذف بأنفسنا إلى العالم ، لكى نحقق ذواتنا فى صميم الواقع الخارجى . ولعل هذا هو ما عناه بردييف حينما كتب يقول : « إن غاية الحياة الروحية بالنسبة للإنسان إنما تنحصر أولا وقبل كل

---

(1) Jean Wahl : **« Existence humaine et Transcendance.»**, Baconniere, Neuchatel, 1944, P. 13.

شيء في التحرر من حدوده الخاصة ، والتخلص من حالة الاستغراق في الذات ، والتغلب على ما لديه من تمركز ذاتي . فلا بد لتحقيق الشخصية من الخروج من الذات »(١) . ومعنى هذا أن « البعد الخارجي » للإنسان إنما يعبر عن تلك العملية الروحية الشاقة التي يقوم بها الموجود البشري حينما يحاول أن ينتصر على أنانيته وتمركزه الذاتي وانشغاله بنفسه . وليس من السهل في كثير من الأحيان أن ينتزع الموجود البشري نفسه من براثن الحياة الباطنية التي تستبقيه داخل قوقعته الآمنة ، فإن علماء النفس ليحدثوننا عن جماعة من المرتابين والشكاك والمترددين يطلقون عليهم اسم « مرضى الفعل » . وليس عيب هؤلاء أنهم لا يحسنون الاستدلال أو البحث العقلي ، بل ربما كان العيب فيهم أنهم يمعنون في الاستدلال ويغالون في البحث العقلي ، ومن ثم فإنهم يرفضون حسم براهينهم العقلية باستخلاص ما يترتب عليها من نتائج ، بدعوى أنه ليس ثمة « يقين » خارج دائرة الرياضيات البحتة .

ولكنك لكي تعمل ، فلا بد لك من أن تحزم أمرك وما كانت « الروح الهندسية » بكافية يوما في الحياة ، فإن بسكال نفسه ، وهو الذي رسم لنا بدقة حدود الروح الهندسية ، يعود فيقول لنا إنه لا بد في الحياة من المخاطرة أو الرهان : (il faut parier) ولكن الشكاك يريدون أن يكونوا على ثقة تامة ، وبالتالي فإن ما ينشدونه هو الطمأنينة المطلقة مع اليقين القاطع . ولما كان مثل هذا اليقين أمراً محالا ، فإن هؤلاء الشكاك لا يجدون مخرجا من شكهم . وربما كان الحرص على اليقين هو في صميمه مجرد سعي وراء الطمأنينة . فما ينشده الشكاك إنما هو الطمأنينة ، والطمأنينة بأي ثمن ! ولكن الفعل ينطوي بالضرورة على ضرب من « المخاطرة » وليس لدى هؤلاء من الشجاعة ما يحفزهم على تقبل « المخاطرة » . وهكذا نراهم يحذون حذو الحيوانات الصدفية ، فيؤثرون البقاء في قواقعهم الصلبة الآمنة !(١) .

ولكن الإنسان — كما وصفه موريس بلوندل — ذرة صغيرة قد ألقي بها في وسط خضم زاخر ، وهو وإن كان لا يمثل سوى نقطة صغيرة في محيط الكون ، إلا أنه مع

---

(1) N. Berdiaeff : « **Esprit et Réalité** », Aubier, Paris, 1943, P. 240.

(2) Ch. Baudouin : « **L'Ame et L'Action** », Mont-Blanc P. 136.

ذلك لا بد من أن يشع فيما حوله منتشرا على شكل « موجات » متجددة متلاصقة لا تكف عن الاتساع[1] . فليس فى وسع الإنسان أن يبقى متمركزا حول ذاته » ، بل لا بد له من أن يخرج من قوقعته ، لكى يتقبل كل ما يأتى به الواقع من أحداث ، وكل ما يترتب على أفعاله من نتائج . ولا بد لنا من أن نلاحظ أن الإنسان ــ قبل التصميم ــ يجد نفسه بازاء مجموعة كبيرة من الأفعال الممكنة التى يشعر فى قرارة ذاته بأنها جميعا فى مقدوره ، فإذا ما حزم الإنسان أمره ، كان معنى ذلك أنه قد اختار فعلا واحداً من هذه الأفعال ، وهذا الاختيار نفسه ينطوى على انفصال عن شتى الممكنات الأخرى . فالإنسان لا يخرج إلى العالم الخارجى إلا فى اللحظة التى يحسم فيها أمره ، فيقبل أن يكون إنسان هذا الفعل أو ذاك ، ويقدم إلى الكون والآخرين بهذه الصورة أو تلك . وإذن فليس الفعل مجرد تحطيم لحدود « الذاتية » ، وإنما هو فى جانب منه نحت للشخصية ، وعرض للذات أمام العالم وأمام الآخرين .

٨ ــ والواقع أنه ليس فى وسع الإنسان أن يقف من الكون موقف الناظر المتأمل ، فإن الكون ليبدو له منذ البداية مجموعة من الألغاز التى تتطلب الحل ، وبالتالى فإن العلاقة بين الإنسان والكون قد اتخذت منذ اللحظة الأولى طابع « الحوار » dialogue أو « الجدل » dialectique . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية منذ البداية ، لكى نتحقق من أن الإنسان قد أبى منذ أقدم العصور أن يتقبل الواقع على ما هو عليه . فلم يشعر الموجود الإنسانى فى وقت ما بأن وجوده إن هو إلا ظاهرة محضة أو واقعة عارية ليس عليه سوى أن يقف موقفا سلبيا ، ولم يقنع فى أية لحظة من اللحظات بالاستسلام لظواهر الطبيعة والاكتفاء بالخضوع لها فى ذلة وصغار . وإنما المشاهد فى كل زمان ومكان أن الإنسان قد حاول أن يتحكم فى حياته ، وأنه قد بذل شيئا من الجهد فى سبيل تغيير مجرى الظواهر الكونية . وحتى لو رجعنا إلى عصر ما قبل التاريخ ، فإننا لن نجد الإنسان قطعة جامدة من المادة تتحكم فيها القوانين الطبيعية ، بل سنجده « ساحرا » أو « نصف ــ ساحر » يحاول جاهدا أن يخضع القوى الغاشمة المحيطة به عن طريق التعاويذ والرقى والصلوات والحيل والألاعيب وأساليب العنف ! حقا إن طرائقه فى ذلك الحين كانت غليظة جافية ، ولكنها كانت تكشف على كل حال عن رغبة عارمة فى

---

(1) M. Blondel : « L'Action », Alcan, Paris, t. II., 1937, pp. 178.

السيطرة على قوى الطبيعة . وقد لا نكون مغالين إذا قلنا إن كل تاريخ الإنسان ـــ حتى منذ أقدم العصور ـــ إنما يشهد بأن الموجود البشري قد أراد منذ البداية أن تكون له اليد الطولى في تقرير مصيره[١] .

ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن الإنسان البدائي لم يكن يملك من القوى ما يستطيع معه أن يواجه شتى ظروف الحياة ، فإنه لمن الواضح أن الموجود البشري لم يكن بادئ ذي بدء سوى خليقة ضعيفة تكاد تكون تحت رحمة القوى الطبيعية . ولكن الإنسان لم يلبث أن تمكن رويدا رويدا من اصطناع بعض آلات ، استعان بها كوسائل لتحقيق بعض الغايات ، وبذلك استطاع أن يوسع من رقعة سيطرته على الطبيعة ، وعلى حين أن مشروعات الإنسان في البداية كانت ساذجة بسيطة ، كما أن آلاته كانت بدائية غليظة ، نجد أن مشروعات الإنسان اليوم قد أصبحت متنوعة معقدة ، كما أن آلاته قد أصبحت دقيقة محكمة . وبينما كانت علاقة الإنسان البدائي بالكون لا تكاد تعدو الرعي والزرع والحرث والحصاد والصيد والقتال ، نجد أن الإنسان الحديث قد أصبح يخترق حائط الصوت ، ويرسل الصواريخ عابرة القارات ، ويحاول جاهداً أن يخترق حائط المعمار الذرى .

وقد أسهب ماركس وإنجلز في وصف الدور الذى قام به « العمل » في خلق الإنسان ، واستئناس الطبيعة ، فقال ماركس « إن التاريخ العالمي المزعوم إن هو إلا عملية إنتاج للإنسان نفسه عن طريق العمل البشرى »[٢] ، بينما حرص إنجلز على بيان الدور الذى قام به « العمل » في الانتقال بالموجود البشرى من مرحلة الحيوانية إلى مرحلة الإنسانية . والحق أن الحيوان لا « يعمل » (بمعنى الكلمة) ، وإنما تتحكم في نشاطه مجموعة من التنظيمات البيولوجية ، فنراه يسعى نحو إشباع حاجاته العضوية كلما دعت الضرورة إلى ذلك . ولا تخضع تصرفات الحيوان لأى تنظيم منهجي ، بل هي في الغالب مجرد سعى مستمر لضمان البقاء أو المحافظة على الحياة . وقد نتوهم أن الحيوان يخترع آلات ، ولكن الحقيقة أن « الآلة » مجهولة تماما لديه . وحتى « اليد » نفسها وهى أكثر أدوات الإنسان بدائية وأشدها أهمية في الوقت نفسه ، نجد

---

(1) Max Otto : « **Science and the Moral life** », A Mentor book, 1958, P. 30.

(2) K. Marx : « **Le Capital** », trad. franc, par Roy, t. I. P. 193.

أنها لا تقوم لدى الحيوان بدور الأداة التى يستخدمها الفكر للتعبير عن خلجات الدماغ ! ومن هنا فقد قال إنجلز « إن الفارق الجوهرى الذى يميز المجتمع البشرى عن جماعات القردة إنما هو « العمل » . والعمل فى نظر إنجلز وثيق الصلة بالتفكير واللغة ، لأن الإنتاج الجماعى هو الذى أوجد الحاجة إلى التفاهم والتخاطب[١] .

بيد أن الإنسان ــ فيما يقول إنجلز ــ لم ينتقل طفرة واحدة من مرحلة الحيوانية إلى مرحلة « الإنسانية » ، وإنما هو قد اجتاز الكثير من المراحل إلى أن عرف قيمة « العمل » ، فاستطاع منذ تلك اللحظة أن يعلو على القردة (وغيرها من الحيوانات العليا) . ومعنى هذا ــ على حد تعبير إنجلز نفسه ــ « أن العمل هو الذى خلق الإنسان » . وربما كانت الخطوة الأولى فى هذا السبيل هى اضطرار الحيوان إلى استعمال قائمتيه الأماميتين لتسلق الأشجار وقطف الثمار . وبمرور الزمن اكتسب الحيوان (البشرى) عادة انتصاب القامة ، وترقت اليد (البشرية) فأصبحت أداة صالحة للعمل . ولم تلبث يد الحيوان (البشرية) أن صارت حرة ، فأصبح فى وسع الإنسان أن يكتسب قسطاً أكبر من المهارة والحذق والبراعة ؛ وهذه المرونة المتزايدة هى التى عملت على تمييز اليد البشرية عن غيرها من الأيدى الحيوانية ، فأصبحنا نجد اليوم فوارق شاسعة بين يد الإنسان وأيدى غيره من الحيوانات العليا (حتى من بين القردة الشبيهة بالإنسان) ... وإذن فإن « اليد » ليست مجرد عضو يضطلع بوظيفة « العمل » ، وإنما هى نفسها ثمرة أو نتاج للعمل . وآية ذلك أن ضرورات العمل هى التى صقلت اليد البشرية ، إذ أجبرتها على التكيف مع الكثير من المطالب والظروف فكان من ذلك أن اكتسبت يد الإنسان درجة عالية من الكمال ، وهكذا ظهرت إلى الوجود لوحات رافائيل ، وتماثيل ثورفالدسن Thorwaldsen وموسيقى باجانينى Paganini[٢] .

وبترقى اليد البشرية ، وتزايد سيطرة الإنسان على الطبيعة ، واتساع أفق الموجود

(1) Marx & Engels : « Selected Works », Vol. II, Moscow, 1955, PP. 80-84.

(2) F. Engels : « The Part Played by Labour in the transition from ape to man » in Marx-Engels : « Selected Works » Vol. II., Moscow, 1955, PP. 80-92.

البشرى ، ظهرت الحاجة إلى التعاون فيما بين البشر ، إذ قربت بين الأفراد ضرورات أداء بعض الأعمال اليدوية المشتركة . ولم يلبث العمل المشترك أن أتاح أمام البشر الفرصة لأن يجدوا ما يقولونه بعضهم لبعض . ولما كانت الحاجة هى التى تخلق العضو اللازم لها ، فقد ترقت أعضاء النطق لدى الموجود البشرى حتى أصبح فى وسعه أن يتلفظ ببعض الكلمات ، ومن ثم فقد ظهرت « اللغة » . وإذن فإن الأصل فى نشأة اللغة ــ فيما يرى إنجلز ــ إنما هو « العمل » : لأنه لولا حاجة الناس إلى التفاهم من أجل أداء بعض الأعمال المشتركة لما ظهرت اللغة[١] .

ويمض إنجلز فى تفسيره لشتى الظواهر البشرية ابتداء من « العمل » ، فيقول إن العلاقة وثيقة بين اليد والدماغ ، لأن ترقى اليد البشرية قد اقترن بترقى الدماغ البشرية ، وتطور أعضاء الحس البشرية ... حقا إن الصقر (مثلا) يستطيع أن يرى إلى مسافات أبعد بكثير مما يراه الإنسان ولكن العين البشرية ترى فى الأشياء أكثر بمراحل مما تراه عين الصقر . ولئن كان الكلب يتمتع بحاسة شم أقوى بكثير من حاسة الشم الموجودة لدى الإنسان ، إلا أن الكلب لا يستطيع أن يتميز ١ ٪ من الروائح التى يتميزها الإنسان ، ناسبا إلى كل منها معنى خاصا ومصدراً محددا . فالعمل هو الذى أكسب الإنسان مهارة يدوية ، وقدرة لغوية ، وبراعة عقلية ، ورفاهة حسية ، مما لا نكاد نجد له أدنى نظير عند أكثر الحيوانات رقيا . ومن هنا فإن علاقة الإنسان ببيئته تختلف اختلافا بينا عن علاقة غيره من الحيوانات ببيئاتها : لأن الحيوان يغير من بيئته بطريقة غير مقصودة (سواء كان ذلك عن طريق الصيد أم عن طريق الاستهلاك أم عن طريق ما يقوم به من عمليات عضوية ... إلخ) ، فى حين أن الإنسان لا يعدل الطبيعة أو يهدمها أو يحطمها إلا عن قصد . فالحيوان إنما يستخدم الطبيعة الخارجية ، وكل ما يدخله عليها من تعديلات إنما هو ناتج عن محض وجوده ، وأما الإنسان فإنه يدخل على الطبيعة من التغييرات ما يضطرها إلى تحقيق أغراضه ، وبالتالى فإنه يسيطر عليها ويطبعها بطابعه[١] ولعل هذا هو ما عناه ماركس حينما كتب يقول : « إن العمل هو

---

(1) F. Engels : « The Part Played by Labour in the transition from ape to man», in Marx-Engels : « **Selected Works** » Vol. II., Moscow, 1955, PP. 80-92.

(١) تؤمن الماركسية بأن الإنسان لا يتطور ويترقى إلا فى علاقته بذلك « الآخر » الذى يحمله فى صميم وجوده ، ألا وهو الطبيعة . ولكن على الإنسان ــ عن طريق العمل أن يسهم فى خلق « عالم إنسانى » فى صميم الطبيعة .

بادئ ذى بدء فعل يتم بين الإنسان والطبيعة . والإنسان نفسه إنما يلعب بالقياس إلى الطبيعة دور القوة الطبيعية ... ولكنه فى الوقت الذى يمارس فيه تأثيره على الطبيعة الخارجية ويعدل منها ، نراه أيضا يعدل من طبيعته الخاصة وينمى ما يكمن فيها من ملكات »[١] وقد كان هيجل محقا بلا شك حينما قال إن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست علاقة نظرية تأملية خالصة ، وإنما هى علاقة ديناميكية ديالكتيكية وهذه هى الفكرة التى ترددت من بعد عند الماركسية ، فذهب دعاتها إلى أن الإنسان فى صراعه مع الطبيعة قد استطاع عن طريق نشاطه الإبداعى أن يعدد من روابطه مع الطبيعة ، بدلا من أن يقطع تلك الروابط لكى يمضى نحو تطور روحى محض . فالعلاقة التى تجمع بين الإنسان والطبيعة هى بمثابة وحدة تزداد عمقا ، فى صراع يزداد شدة ، أو هى حرب يشنها الإنسان على الطبيعة من أجل توسيع رقعته على الأشياء ، بفضل معرفته ومقدرته الصناعية واكتشافاته العلمية وانتصاراته الفنية ... إلخ[٢] .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن العمل البشرى هو فى صميمه ملكة ميتافيزيقية إلى أبعد حد ، لأن الإنسان لا يصبح إنسانا إلا بخلقه لعالم إنسانى ؛ وهو فى عمله وبعمله ، إنما يصبح عين ذاته ، دون أن يختلط تماما بهذا العمل ، ولكن دون أن ينفصل عنه فى الوقت نفسه . وإذا كنا نعلق أهمية كبرى على « البعد الخارجى » للموجود البشرى ، فذلك لأن الحضارة البشرية فى جوهرها إنما هى ثمرة لتلك العملية التربوية المزدوجة التى تتم بين الإنسان والطبيعة . وإذن فإن الإنسان — هو بمعنى ما من المعانى — عين ما يعمل ، لأنه حين يعمل فإنه يتجلى فى الخارج بمقتضى فعل إبداعى أصيل يحرره من أسر الذاتية ، ويتيح له السبيل لأن يطبع العالم بطابعه . وهكذا يؤكد الإنسان حريته ومسئوليته عن طريق الفعل ، فيأخذ على عاتقه تبعة وجود يحققه فى الخارج ، ويضع أمام أنظار الآخرين ذاتا مرئية يحكم عليها الجميع .

٩ — ولا بد لنا من أن نتوقف برهة عند تلك الأحجية البشرية التى يسمونها باسم « الحرية » ! وهنا نجد أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يشعر بأنه حر ، أو الذى يتوهم — على الأقل — أنه حر ! ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير للضرورات

---

(1) Cf. Marx : **Manuscrit Economico - Politique de 1844** cité par Gusdorf :

(2) « Traité de Métaphysique. », Colin, 1954, p. 361. Lefebvre : « **Le Marxisme** », P. U. F., PP. 42-44.

الطبيعية ، فإننا لا يمكن أن ننجح تماما فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية . وربما كان السبب فى ذلك هو أن الحرية فى نظره هى عين وجوده ، أعنى أنها تلك المقدرة التى يستطيع عن طريقها أن يحول إمكانية ذاتية ليس لها من معنى إلا بالقياس إليه هو وحده ، إلى وجود موضوعى فعال يحدد مصيره الشخصى ، ويحدد أيضا (إلى حد ما) مصير الكون نفسه . ومن هنا يكون هذا الاهتمام الخاص أو ذلك الشعور الغريب الذى يستولى على الإنسان حينما يحول نيته إلى فعل ، أو حينما يتقدم بقواه الجسمية جميعاً ، لكى يعرض نفسه لضرب من المخاطرة ، فيحقق إمكانياته المستترة ، بدلا من أن يستبقيها ويدعها فى حالة اتزان . وحينما تصبح ذاتى الممكنة ذاتا واقعية ، أو حينما أسجل نفسى فى العالم وأصبح مرئيا أمام الجميع ، فهنالك يستولى على الشعور بالمسئولية ، إذ يخيل إلى أن وجودى كله إنما هو هذا الذى يراه الآخرون فى الخارج ويحكمون عليه . وإذا كان الله يستطيع أن يعمل ، ويستطيع أيضا أن يمحو من الوجود ما فعل ، فإن الإنسان يستطيع أن يعمل ، ولكنه لا يستطيع أن يمحو من الوجود ما فعل ! إننا قبل الفعل نملك أن نقول نعم أو لا ، لأننا أحرار فى أن نتخذ من التصميمات ما نشاء ، ولكن التصميم بمجرد ما يخرج إلى حيز التنفيذ ، فإنه سرعان ما يرين علينا ، وكأنما هو مصير كتب علينا أن نتقبله ، فليس علينا سوى أن نتحمل نتائجه ! وإذن فإن للحرية عبودية لا تكاد تنفصل عنها ، وتلك هى عبودية ما يترتب عليها من نتائج ، ما دمنا ملزمين بأن نتحمل نتائج أفعالنا[١] .

ولكن ماذا عسى أن تكون تلك « الحرية » التى أراد بعض الفلاسفة أن يجعلوا منها « بداية مطلقة » أو « خلقا من العدم » ؟... لقد زعم قوم منهم أن « الفعل الحر » هو الفعل الذى يقول للشىء كن فيكون Fiat ، بينما ذهب آخرون إلى أن الحرية سر إلٰهى إذا انكشف أمره لإنسان لم يعد فى وسع الآلهة أن تفعل شيئا ضد هذا الإنسان ! وهذا أورست Oreste (بطل رواية سارتر المسماة بالذباب Les Mouches) يتحدى جوبيتر فيقول له : « ... إنك ملك الآلهة يا جوبيتر[٢] ، ملك الأحجار والنجوم ، ملك أمواج البحر ، ولكنك لست ملكا على الآدميين » . ويرد عليه جوبيتر فيقول له : « ولكن إذا لم أكن أنا ملكا عليك ، فمن الذى خلقك إذن ؟ » .

---

(1) V. Jankélévtich, « La Mauvaise Conscience », Alcan, 1939. p. 92.

(1) Jean - Paul Sartre : « Les Mouches », Paris, NRF., 1943, pp. 132 - 134.

ـــ « أنت خلقتني ، ولكن ما كان ينبغي أن تخلقني حرا ! » .

ـــ « إنما وهبتك الحرية لتخدمني ! » .

ـــ « هذا جائز ، ولكن هذه الحرية قد انقلبت عليك ، ولم يعد في وسعي ولا في وسعك أن نفعل شيئا » .

ـــ « أخيرا ، هذا هو العذر » !

ـــ « أنا لا أعتذر ... فلست السيد ولا العبد ، وإنما أنا عين حريتي »[١] .. فهل نقول مع بعض الوجوديين بأن مجرد قولي « أنا موجود » معناه « أنني حر » ، ومجرد قولي « أنا حر » معناه « أن الله لم يعد موجودا » ؟ هل نقول بأن « الحرية » هي ذلك « المطلق » L'Absolu الذي طالما بحث عنه الفلاسفة ؟ هل نستلب لأنفسنا تلك الحرية المطلقة التي طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلٰهي « المزعوم »[٢] .

هنا يخيل إلينا أن البشرية (بعكس ما توهم كثير من الفلاسفة من أمثال جيمز W, James ولكييه Lequier) لا تخلق من العدم ، وإنما هي تحليل إلى عدم ! فليست الحرية في صميمها قوة خالقة أو مبدعة ، وإنما هي قوة هادمة أو معدمة . ومعنى هذا أن الحرية البشرية وثيقة الصلة بكل معاني السلب والنفي والهدم والشر والموت والعدم والفناء ، إن لم تكن هي (بمعنى ما من المعاني) الفاعلية الهدامة التي تكمن في صميم الوجود العام . ومن هنا فقد حرص سارتر ـــ في جانب من جوانب مذهبه ـــ على الربط بين الحرية والعدم . والواقع أنه حينما ثار في نفس الإنسان الأول الشعور بالحرية ، فإن « الشر » لم يلبث أن تجلى بأعنف صوره ، وبالتالي فقد كانت سقطة آدم أول مظهر من مظاهر الحرية من جهة ، كما كانت في الوقت نفسه أول مظهر من مظاهر غلبة الشر على الخير من جهة أخرى ... أما إذا اعترض على هذا بقوله إن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر معا ، كان في وسعنا أن نرد عليه بقولنا : « ولكن هل يملك الخالق مثل هذه القدرة ؟ » ... إنه لمن الواضح أن خالق الكل لا يملك القدرة على فعل الشر ، لأنه بطبيعته ضرورة خيرة مطلقة ، فما يميز الإنسان عن الله إنما هو هذه المقدرة على فعل الشر ، وما الشر إلا حقيقة سلبية هادمة عادمة .

---

(1) Jean - Paul Sartre : « Les Mouches », Paris, NRF., 1943, pp. 132 - 134.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » (ضمن مجموعة مشكلات فلسفية) مكتبة مصر ، ١٩٥٨ ، تصدير ص ٢ ـــ ٤ .

ولعل هذا هو ما حدا بفيلسوف مسيحى أورثوذكسى مثل برديف Berdiaeff إلى الربط بين الحرية واللاوجود ، بدعوى أن «الحرية» ليست من خلق الله ، وإنما هى ربيبة العدم ! وعلى كل حال ، فإن الإنسان ـــ سواء أردنا أو لم نرد ـــ هو أصل تلك الفاعلية الهدامة التى تنخر فى قلب الوجود ، مفرزة سموماً خبيثة تشيع فى الوجود الموت والعدم والفناء ! ولهذا فقد دعت معظم الديانات إلى القضاء على تلك الحرية الفردية الفاسدة المفسدة ، من أجل الاندماج فى صميم الضرورة الإلـٰهية الصالحة الخيرة . وهذه « *المشاركة* » ـــ *فى نظر معظم الديانات* ـــ *هى السبيل الأوحد إلى* « *النجاة* » أو « الخلاص » !

فهل نقول إن الحرية الإنسانية فى صميمها إن هى إلا نشاط سلبى هدام لا يبقى ولا يذر ؟ هنا يقول سارتر إن « الهدم » خاصية إنسانية جوهرية ، فإن الإنسان وحده هو من بين جميع الموجودات ذلك المخلوق الذى يجد لذة كبرى فى أن يهدم ـــ أحياناً ـــ لمجرد الهدم ! حقا إن الطبيعة لا تخلو من عناصر هدامة ، فإن هناك البراكين والزلازل ، كما أن هناك الأعاصير والسيول ، ولكن هذه كلها لا تخرج عن كونها ظواهر طبيعية تجلب الموت والدمار عن غير قصد . وأما الإنسان فهو الحيوان المفسد الذى يؤكد حريته بنشاطه الهدام ، وحروبه المدمرة ، واختراعاته الخبيثة ، فيقيم بذلك الدليل على أن حريته وثيقة الصلة بالشر والموت والعدم والفناء ! إنه الحيوان الذى تستهويه حريته ، فيظن أن لديه من القدرة ما يستطيع معه أن يقضى على ما خلقه الله نفسه ، وكأن مهمة الله أن يخلق من العدم ، ومهمته هو أن يحيل ما خلقه الله إلى عدم ! إنه الحيوان الذى يصرخ على لسان نيتشه قائلا : « لسوف أقتلكم جميعاً ، ولن ألبث بعد ذلك أن أمضى أنا أيضاً »[1] !

١٠ ـــ لقد حاول الإنسان فى كل زمان ومكان أن يؤكد حريته بالقضاء على « الأغيار » ، فشنها حربا عوانا على الطبيعة ، والله ، و « الآخر » L'autre ، ثم لم يلبث أن تحقق من أن أخطر خصومه هو ذلك الذى يرقد فى أعماق نفسه ، فأهوى بمعوله على ذلك العدو الباطنى الذى ينخر قلبه كالدودة فى الثمرة ! والظاهر أن الإرادة الإنسانية حينما تعجز عن أن تؤكد حريتها بالقضاء على الأشياء ، فإنها قد ترتد إلى

(1) Cf. G. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », Colin, 1956, p. 442.

نفسها ، لكى تتجه بنشاطها الهدام نحو أعدائها الداخليين . وهنا تزعم الذات لنفسها أنها لا تريد أن تكون أسيرة لنفسها ، أو ضحية لذاتها ، فنراها تنادى على لسان نيتشه بأنه لا بد لها من أن تحذو حذو الثعبان الذى لا يكاد يكف عن تغيير جلده ! وهكذا تنصرف الذات إلى تكذيب نفسها لحظة بعد أخرى ، فتثور على تراث الماضى ، وتتمرد على الزمان نفسه ، وتعلن أن لديها من القدرة ما تستطيع معه أن تبدأ دائماً من جديد ! ولعل هذا هو ما أراد لافل أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إن كلا منا إنما ينتزع إلى اقتطاع ماضيه من حياته ، حتى يتسنى له أن يولد كل يوم من جديد ، حاملا معه أيضاً قلبا جديداً ناصعاً »[1] ! . وعلى الرغم من أننا نشعر فى قرارة أنفسنا بأن فى حياتنا النفسية ضربا من الاتصال والاستمرار والتعاقب ، إلا أننا نتخذ من حريتنا أداة ننتزع بها أجزاء كاملة من ماضينا ، لكى نقدم على أداء أفعال لم يكن فى ماضينا كله ما يؤذن بها . وهكذا تنجلى حريتنا على شكل « فاعلية » تحاول أن تلاشى ماضيها ، مؤكدة بذلك قدرتها المستمرة على تقرير ذاتها من جديد . أجل ، إن الهدم هنا قد يكون سبيلا إلى البناء ، ولكن « الفعل الحر » نفسه إنما ينكشف على صورة « قوة معارضة » تواجه كل ماضيها بكلمة « لا » . وقد لا يتأتى لنا أن نحيل ماضينا بأسره إلى عدم ، ولكننا على كل حال نحاول أن نهوى بمعولنا على ذلك الخصم العنيد الذى هو منا وليس منا !

أما حينما تعجز الإرادة الإنسانية عن القضاء على ماضيها ، فإنها قد تعمد إلى القضاء على نفسها ! وهنا نجد أنفسنا بإزاء حرية تؤكد ذاتها بالتنكر لذاتها ، فتثبت بذلك أنها تستطيع أن تتخلى عن كل شىء ، حتى عن وجودها نفسه ! حقا إن فى « الانتحار » تناقضاً أليما ، لأن تأكيد الحرية فيه لا يكون إلا بالقضاء على الحرية نفسها ؛ ولكن البعض قد رأى فيه أعظم مظهر من مظاهر الحرية ، مادام المرء هنا إنما يستعمل حريته فى القضاء على وجوده نفسه ، وهو تلك الواقعة الوحيدة التى ليس له يد فيها (لأنه لم يخلق نفسه بنفسه) ! .. والواقع أن الحرية الإنسانية قد تقع فريسة لإرادة الفناء التى هى قضاء على كل إرادة ، فتقيم بذلك الدليل على أن الحرية هى كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله !. وهل كان الانتحار دليلا على الحرية ، وهو الذى لا يمحو الماضى إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ، ولا يحل المشكلة إلا بإعدام السائل نفسه[2] ؟

(1) Louis Lavelle : « **La Conscience de Soi** » Crasset., 1933, Paris, p. 237.

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، القاهرة مكتبة مصر ، التصدير ، ص ٣ .

وإذن فهل نقول إن الكلمة الأخيرة فى أسطورة الحرية إنما هى للعدم ، مادامت الحرية البشرية إن هى إلا فاعلية سلبية تتجه بنشاطها الهدام نحو الله ، والطبيعة ، والآخر ، والماضى ، والذات نفسها ؟ هل نكتفى بأن نجعل من « الحرية » مبدأ الشر ، ومبعث الفساد فى الكون ، مادام الموجود البشرى الحر هو السوسة التى تنخر فى قلب الوجود ؟ ألا يجدر بنا أن نتساءل عما إذا كانت تلك الحرية العادمة هى أعلى صورة من صور الحرية ، أو ما إذا كان فى وسعنا من جديد أن نتحرر من هذا الضرب السلبى من ضروب الحرية لكى نصل إلى صورة أسمى من صور الحرية ؟ وإذا كان فى استطاعة الموجود البشرى أن يتحرر من تلك الحرية السلبية الهدامة ، فماذا عسى أن تكون الحرية الإيجابية الخلاقة التى قد يتسنى له أن يصل إلى أعتابها ؟ — كل تلك أسئلة قد لا يكون فى وسع الفيلسوف أن يجيب عليها إجابة حاسمة ، فقد كتب علينا أن نستعمل حريتنا ، دون أن نتمكن يوما من إزاحة النقاب عن سر تلك الحرية . وليس « البعد الخارجى » للإنسان سوى مجرد تعبير نشير به إلى ضرورة المجاهدة فى عالم ملىء بالعوائق والصعوبات . فالحرية البشرية هى بالضرورة حرية مجاهدة ، وهى تعلم أن لا شىء فى العالم يكسب مرة واحدة وإلى الأبد ، كما أنه ليس ثمة شىء يخسر دون أن يكون فى الإمكان استرداده[1] !

إن البعض ليدعونا إلى أن نندمج فى عالم ضرورى تسوده فاعلية خلاقة مبدعة ، فينادى بأن لا حرية أمامنا إلا حرية « المشاركة » التى تختلط فيها فاعليتنا بالقوة الإلـٰهية نفسها ، ولكن هذه الخاتمة الرائعة لدراما الحرية لن تلبث أن تعلو بنا على نطاق الوجود البشرى نفسه ، فيستوى عندئذ أن نتحدث عن الحرية أو أن نتحدث عن الضرورة ، لأننا سنكون فى هذه الحالة بإزاء حرية ضرورية أو ضرورة حرة ، مادام من شأن تلك « المشاركة » أن تسمو بنا إلى ما وراء دنيا السلب والشر والهدم والعدم والفناء ! والمشكلة الآن هى أن نعرف ما إذا كان فى وسع الموجود البشرى المتناهى أن يصل إلى تلك الحرية الإلـٰهية التى طالما تحدث عنها دعاة التصوف وبعض رجال اللاهوت ، أو ما إذا كنا هنا بإزاء مثل أعلى قد لا يكون فى وسع الموجود البشرى أن يرقى إليه إلا فى لحظات خاطفة تمر مر السحاب ؟ ألسنا دائما بسبيل « التحرر » دون أن نتمكن يوما من أن نزعم لأنفسنا أننا قد بلغنا فعلا مرحلة الحرية الحقة التى هى أقرب ما تكون إلى

(1) Cf. G. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », Colin, 1956, pp. 446-447.

ضرورة مطلقة بعيدة المنال ؟ ألم نتبين فيما تقدم أن الموجود البشرى بطبيعته موجود متسائل يستبعد كل إمكانية للوصول إلى كلمة أخيرة أو حكم نهائى ، لأنه يعرف أن المعركة ستظل مستمرة دائما أبداً ، ويؤمن فى قرارة نفسه بأن « المطلق » ليس حليفه دائما فى هذه الحياة الدنيا ؟

إذن فما أحرانا أن نستبدل بأنشودة الحرية الظافرة المنتصرة ، دراما الحرية العاملة الملتزمة ، فلا نقنع بما حققنا من كسب ، ولا نستنيم إلى ما أحرزناه من نصر ، بل نحقق شيئا كل يوم ، ونواصل مهمة « التحرر » كل لحظة . وما أصدق سيمون دى بوفوار حين تقول : « هذا مهندس قد ابتنى سداً . وتلك امرأة قد أنجبت عدة أطفال ؛ وكل منهما يتوهم أن العمل الذى حققه كاف لتبرير وجوده مرة واحدة وإلى الأبد ... ولكن ليس ثمة نجاح يمكن أن يضمن لى الخلاص ، وإنما لا بد لى من أن أواصل إرادة النجاح بأن أحقق أفعالا أخرى جديدة ؛ كما أنه ليس ثمة فشل يمكن أن يعفينى من مواصلة الجهاد ...[١] ومعنى هذا أن معركة الحرية لا تكسب مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما هى مهمة يومية تضطلع بها ذات عاملة تعرف أنه لا بد من الصراع لحظة بعد لحظة فليس ثمة بطل لا يمكن أن ينهار . وليس ثمة جبان لا يمكن أن يأتى آية من آيات البطولة ، وإنما يبقى البطل بطلاً حينما تجئ أفعاله كل يوم مؤكدة شجاعته وجرأته وإقدامه ، ويبقى الجبان جبانا حينما تجئ أفعاله كل يوم مؤكدة جبنه ونذالته وإحجامه ! وهكذا نخلص إلى القول بأن « البعد الخارجى » للإنسان إنما هو ذلك البعد المجسم الملموس الذى تتحقق عبره تلك الحرية البشرية المجاهدة ، فى صراعها ضد التكاسل والتواكل والأكاذيب والتهاويل البراقة !

١١ ــ أما إذا اعترض البعض على ربطنا للحرية بالبعد الخارجى للإنسان ، فربما كان فى وسعنا أن نرد عليه بقولنا إن الحرية ليست مبدأ باطنا نستشعره فى لحظات ركودنا ، وإنما هى واقعة ديناميكية لا نعيشها إلا فى لحظات اهتمامنا بالعالم وانشغالنا بالآخرين . وحينما يقول بعض الوجوديين إننا أحرار فى كل لحظة ، فإنهم يعنون بذلك أننا بطبيعتنا خارج ذواتنا . ولعل هذا هو ما عناه سارتر حينما قال على لسان إحدى الشخصيات فى رواية مشهورة له :

---

(1) Simone de Beauvoir : « L'Existentialisme et la Sagesse des Nations., » Nagel, 1948, PP. 45-46.

« إننى لست شيئا ، ولست أملك شيئا . وأنا وثيق الصلة بالعالم كالنور ، ومع ذلك فإننى منفى ، مثلى كمثل النور حين ينزلق على سطح الأحجار أو فوق صفحة الغدير .. فى الخارج ، فى الخارج ! أجل ، أنا خارج العالم ، خارج الماضى خارج ذاتى نفسها ، فالحرية هى المنفى ، وقد قضى على بأن أكون حرا »(١) .

فهل يكون معنى هذا أن الوجود البشرى إن هو إلا خروج عن الذات ، وأن الحرية البشرية إن هى إلا مجرد عدو مستمر وراء الذات ؟ ألسنا نفقر الذات البشرية حينما نجعل منها مجرد إناء فارغ هو فى حاجة دائما إلى مضمون خارجى ؟ ألا يعنى استغراق الموجود البشرى بأكمله فى « البعد الخارجى » وحده دون سواه ، أنه قضى على الذات بأن تملأ فراغ وجودها بالتلاشى فى ملأ غفل مبهم ؟ إن هذا فى الحقيقة هو ما ينتهى إليه كل من جيد Gide ، وسارتر ، فإن الموجود البشرى فى نظر كل منهما موجود زئبقى لا يمكن أن يثبت على حال ، أو أن يتخذ له أية صورة ، أو أن يتطابق لحظة مع ذاته . وهذا جيد لا يريد أن يكون شيئا ما ، لكى يتمكن من أن يصير أى شىء ، ولا يريد أن يملك شيئا ما ، لكى يكون فى وسعه أن يستمتع بكل شىء ، ولا يود أن يعتنق أمراً ما ، لكى لا يكون عليه من بعد أن يطلق أمرا ما ، ولا يريد أن يحط رحاله يوما ، لكى تظل قلاعه منشورة دائماً ! فنحن هنا بإزاء ذات تجد فى فعل السير غاية عليا تفضل أى هدف يمكن أن يفضى إليه المسير ، ومن ثم فإنها تجعل من فعل الإرادة الموضوع الأسمى للإرادة . وهكذا تصبح القاعدة هى المضى إلى أبعد حد ممكن ، فتظل الذات دائماً فى حالة نهم مستمر ، وتعطش دائب ، ورغبة عارمة فى مواصلة السير ، وسعى مستمر نحو تجاوز الحاضر ، ونزوع قوى نحو العلو على ذاتها ... إلخ .

وهذا سارتر يصور لنا الموجود البشرى بصورة الكائن الزمانى الذى هو باستمرار على مسافة من ذاته ، فهو يعدو خلفها باستمرار ، دون أن يتمكن يوما من اللحاق بها ! ويشبه سارتر الإنسان هنا بالحمار الذى يجر عربة ، وقد وضعت أمامه حزمة من البرسيم ثبتت فى أحد ذراعى العربة بواسطة عصا ، فليس فى وسع الحمار سوى أن يعدو ، دون أن يتمكن يوما من اللحاق بحزمة البرسيم ! وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الإنسان ، فإنه يجرى دائما وراء ذاته دون أن يكون فى وسعه يوما أن يلحق بذاته(٢) . وقد لا نجانب

---

(1) Jean-Paul Sartre : « **Le Sursis** » **Paris, Callimard, 1945, p. 285.**

(2) **Jean-Paul Sartre : « L' ,être et le Néant.** » Callimard, 1943, p. 253.

الصواب إذا قلنا إنه قلما يكون لدينا شعور واضح باللحظة الحاضرة من لحظات وجودنا ، فإن الشعور الموجود لدينا فى العادة هو شعور بما كناه ، أو ما سوف نكونه ، أعنى أنه شعور باللحظة الماضية أو باللحظة المقبلة . فنحن نوجد عادة وراء ذواتنا أو أمام ذواتنا ، لأننا لا نشعر بأنفسنا إلا فى الماضى أو فى الحاضر ، وبالتالى فإننا نجد فى الندم والأمل ، أو فى التحسر والرجاء ، خير تعبير عن وجودنا . ولهذا يقول جان فال : إننا لا نشرع فى الشعور بذواتنا إلا ابتداء من لحظة خارجية بالقياس إلى تلك اللحظة التى نوجد فيها ، أعنى أن شعورى بوجودى إنما يكون من الخارج ، يستوى فى ذلك أن يكون من الخلف أو من الأمام . وإذن فنحن نوجد دائماً « على مبعدة » من ذاتنا الحقيقية ، وربما كان هذا البعد نفسه شرطا من شروط الوجود الإنسانى . ومهما حاول الموجود البشرى أن يقبع فى داخل « إنيته » ، فإنه لا بد من أن يتحقق من أنه لا سبيل له إلى البقاء فى داخل تلك الإنية ، لأن وجوده نفسه هو فى حالة هروب مستمر من ذاته[1] .

ولكن ألم نقل فيما تقدم إن وجود الإنسان هو خروج عن الذات ورجوع إلى الذات ؟ ألم نقرر أن الإنسان موجود مبهم مختلط ، تقوم حياته على الازدواج والالتباس ، دون أن يكون فى وسعه يوماً أن يتخلص تماما من ذلك الموقف المزدوج الملتبس ؟ فكيف نفسر العلاقة إذن بين البعد الداخلى والبعد الخارجى للموجود البشرى ؟ هل نكتفى بأن نقول مع كيركجارد وهيدجر إننا لا نستطيع أن نقول عن أنفسنا إننا « موجودون » الآن ، وإنما كل ما يمكننا أن نقوله هو أننا « قد وجدنا » أو أننا « سوف نوجد » ؟ وبعبارة أخرى ، هل نلغى الحاضر لحساب الماضى والمستقبل ، فنتصور الذات على أنها دائما خارج ذاتها (خلفها أو أمامها) ، دون أن تنجح مطلقا فى البقاء « داخل » ذاتها ؟

الواقع أن الموجود البشرى لا يحيا فى الماضى أو فى المستقبل فحسب ، وإنما هو يحيا أيضا فى الحاضر لأنه ، يحقق « فعله » فى الآن . فالإنسان لا يكف عن بناء ذاته (أو هدمها) ؛ وهذه العملية المستمرة هى التى تسمح له بأن يدرك نفسه بوصفه صاحب هذا الماضى المعين أو ذلك المستقبل المعين . وحينما تأخذ الذات على عاتقها ذلك الماضى الذى كانته ، فإنها عندئذ إنما تضع خاتمها على شيء مضئ معلنة

---

(1) Jean Wahl : « **Existence Humaine et Transcendance** », Neuchatel, 1944, p. 32.

أنها تستطيع أن تصنع منه شيئا يدخل فى تكوين وجودها الحالى . وهذه الفكرة تتردد عند كل من كيركجارد ونيتشه ، فنجد الأول منهما ينادى بنظرية الإعادة répétiton ، بينما ينادى الآخر بنظرية « العود الأزلى » retour étérnel . والمهم أن الإنسان يستطيع عمليا أن يوفق بين ماضيه ومستقبله وحاضره ، لأنه يستطيع إلى حد ما أن يجد نفسه حاضراً أمام ذاته ، خصوصاً فى لحظات الألم العميق أو الغبطة العميقة . وربما كانت فكرة نيتشة عن « حب المصير » amor fati هى مجرد تعبير آخر عن تلك الحالة الروحية الخصبة التى تشعر فيها الذات بأنها حاضرة حقا أمام ذاتها . ولعل هذا أيضا هو ما عناه إبسن Ibsen حينما دعا إلى تحقيق ضرب من التوافق بين ملكوت الحرية وملكوت الضرورة فى نطاق الوجود البشرى(١) .

ولكننا نعود فنقول إن الإنسان لا يمكن أن يشعر بوجوده حقا ، إلا فى علاقته بذلك « الآخر » L'autre الذى ينكره ويعارضه . ومعنى هذا أن الإنسان هو الموجود الذى يملك أن يتعقل ذاته دون أن يفكر فى شىء آخر غير ذاته ! وسواء قلنا مع بسكال إن الإنسان وسط بين الملك والحيوان ، أم قلنا مع بعض الفلاسفة المتصوفة إنه عالم أصغر يتردد فيه كل ما فى العالم الأكبر ، أم قلنا مع بعض الوجوديين إنه مخلوق مبهم غامض لا يمكن أن نجد له موضعا فى هذا الوجود ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين فى كل هذه الحالات إلى أن نربط بين « الوجود » Existence « والتعالى » Transendance فنقول بأن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يفلت من شتى المعينات المادية ، والتحديدات الميتافيزيقية ، والظروف الاجتماعية ... إلخ . فالإنسان هو الموجود الذى يعلو على نفسه باستمرار ؛ والحياة البشرية هى فى صميمها مفارقة مستمرة للذات ، من أجل الاتجاه نحو ذلك « الآخر » الذى يزيد من حدة شعورنا بالوجود . وهكذا يجىء « البعد العلوى » فينضاف إلى البعدين الداخلى والخارجى بوصفه ذلك البعد الثالث الذى يحقق بينهما التوافق ، أو يقيم بينهما ضربا من التوازن .

---

(1) Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », Payot, Paris, 1953, P. 556.

الفصل الثالث

الفوق

١٣ ـــ إننا نعيش فى حقبة تزخر بالعملات الزائفة ! و « المطلق » L'Absolu ـــ هذا الجنيه الذهبى الذى يتعامل به الفلاسفة ـــ هو مع الأسف أكثر العملات عرضة للزيف ! وما علينا سوى أن ندقق النظر فيما بين أيدينا من نقد ، حتى نتحقق من أن عصرنا زاخر بالضروب العديدة الزائفة من « المطلق » ! فهذا هو « التاريخ » قد يبدو لنا بمظهر الحكم الأوحد فنقول مع ماركس (مثلا) إنه المطلق ! وهذه هى « الطبيعة » قد تظهر أمامنا بمظهر الحقيقة الكبرى التى ليس وراءها شىء ، فنعلن مع بعض الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم أنها هى « المطلق » ! وهذه هى « الدولة » قد تصرخ فى وجوهنا مؤكدة قوتها وسطوتها وانفرادها بوضع المعايير ، فلا نملك سوى أن نهتف مع الهاتفين : « إنما الدولة هى المطلق » ! وهذه هى « اللذة » نفسها قد تلح على حساسيتنا وتفكيرنا ، فلا يسعنا حينما نقع تحت تأثيرها الساحر سوى أن نعلن فى صراحة أن ليس هناك من مطلق سوى « اللذة » ! ولكننا ما نكاد نصم آذاننا عن صرخات فلاسفة التاريخ ، والطبيعة ، والدولة ، واللذة (وما إلى ذلك) حتى نتحقق من أن ضرورة « التعالى » التى خلقت كل تلك الضروب الزائفة من « المطلق » هى التى تضطرنا إلى البحث عن «مطلق آخر !» فنحن نشعر بأن للموجود البشرى بعدا رأسيا verticale هو الذى يجعل منه موجوداً ميتافيزيقيا un eťre méta-physique ؛ وهذا البعد الرأسى هو الذى يكشف له عما فى الطبيعة والتاريخ من نقص أو عدم اكتفاء insuffisance[١] .

وليس من الضرورى أن تكون فيلسوفا لكى تدرك أن الطبيعة لا تكتفى بذاتها ، وأنها ليست هى « الوجود » L'eťre وأنها فى حاجة دائمة إلى ذلك « الآخر » L'autre

(1) Cf. F. Alquié : « **La Nostalgie de L'Etre** », P. U. F., 1950. pp. 151-2.

الذى تقوم عليه وتستند إليه . ولكنك إذا كنت فيلسوفا فإنك لا بد واضع « الموضوع » موضوع السؤال ، سواء عن طريق « الشك » كما فعل ديكارت أو عن طريق « النقد » كما فعل كنت . وهذا الاتجاه السلبى إنما هو فى صميمه تعبير عن ذلك البعد الإنسانى الهام الذى بمقتضاه يفلت الإنسان من الطبيعة ويند عن التاريخ . فالتعالى هو أولا وقبل كل شيء إنكار لما قد ينسبه البعض إلى « الواقعة » Le fait من قدرة مطلقة واكتفاء ذاتى وبالتالى فإنه تجاوز للمعرفة العلمية ، واعتراف بضرورة اتخاذ « خطوة ميتافيزيقية » démarche métaphysique (١) .

إننا نعلم أنك ستتوجس خيفة من كلمة « ميتافيزيقيا » ، فإنها كلمة قديمة تحمل غبار العصور الوسطى ، وأنت إنسان يحيا فى القرن العشرين ، عصر التقدم الصناعى والفتوحات الذرية والأقمار الصناعية ! ولكننا ندعوك إلى أن تتريث قبل أن تقذف « الميتافيزيقا » بأول حجر ، فقد نكون جميعا (وأنت منا) ميتافيزيقيين من حيث لا ندرى ! ألم تشعر يوما بأن « وجودك » هو شيء أكثر من مجرد « حياتك » ؟ ألم يخطر على بالك يوما أن « الوجود » قد يكون شيئا أكثر من كل ما تقدمه لنا الحواس أو العقل ؟ ألم يدر بخلدك يوما أنه قد يكون ثمة شيء وراء « التجربة » ، مادامت التجربة لا تقوم بذاتها ولا تبدو كافية فى ذاتها ؟ ألم يراودك الحنين يوما إلى خلق شيء تعلو به على ذاتك ، وكأنك تخرج من ذاتك لكى تندمج فى حقيقة عالية على الإنسان ؟ ألم تجد نفسك مدفوعا يوما إلى القيام بقفزة عالية من أجل عبور الهوة التى تفصل بين ما أنت كائنه ، وما تريد أن تكونه ؟ وفى كلمة واحدة ، ألم تشعر يوما بأن لوجودك بعدا ثالثا هو الارتفاع ، أو العلو ، أو « الفوق » ؟

إن أعداء « ما فوق الطبيعة » سيقولون لنا بطبيعة الحال إن الإنسان موجود طبيعى قد جعل للطبيعة ، ونشأ فى أحضان الطبيعة ، وصيغ « على قد » الطبيعة ! ونخالهم يصيحون فينا قائلين : إنكم يا معشر الفلاسفة تنسون أن الإنسان كائن عضوى ، موجود طبيعى ، جسد مادى ... إن الصداع الحاد ليحول بين الفيلسوف الكبير وبين مواصلة التأمل والتفكير ، فضلا عن أن أمزجة الفلاسفة وأفكارهم مشروطة بمجموعة من العوامل الطبيعية ؛ كالمناخ والبيئة والموقع الجغرافى والسلالة والوراثة ... إلخ . فليس فى

(1) C. Berger : « Expérience et Transcendance » : dans « **L' Activité Philosophique en France et aux Etats Unis.** , P. U. F., t. II., 1950 : PP. 110 – 111.

الإنسان شيء إلا وهو ممتزج بالطين والدم ! إن الإنسان هو ابن الطبيعة ، وربيب المادة ، وصنيعة التطور ؛ فهو في العالم ومن العالم ، وليس بينه وبين غيره من الكائنات الطبيعية الأخرى سوى مجرد فارق في الدرجة لا في النوع !

... أجل ، ولكن الإنسان هو الذي خلق من أبسط الحاجات العضوية الضرورية فنونا تجهلها سائر الكائنات الحيوانية ؛ ألم يخلق الموجود البشرى من الأكل فن الطهو ، ومن التكاثر فن الحب ؟ ألم يحاول الإنسان أن يكيف الطبيعة مع حاجاته وميوله ، بدلا من أن يكتفي بالخضوع لها والتطبع بشكلها !... الواقع أنه إذا كان بين الحيوان والطبيعة ضرب من الألفة ، لأن الحيوان يعرف بالفطرة كيف يسلك حيال الطبيعة ، فإن بين الإنسان والطبيعة ضربا من الصراع لأن الإنسان لا يمكن أن يقنع بما تقدمه له الطبيعة ... إن العالم « مفتوح » منذ البداية أمام الحيوان ، فهو يعرف طريقه إلى العالم ، كما يعرف الطفل طريقه إلى ثدى أمه ، أو كما يعرف الجنس الواحد طريقه إلى الجنس الآخر . وتبعا لذلك فإن الحيوان ليس في حاجة إلى أن يجعل من العالم موضوعا للبحث أو الفهم أو المعرفة ، مادام العالم — إلى حد ما — واقعة مقدمة له بطريقة أولية قبلية aprioie . ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين حينما قال : « إن الحيوان لا يجيء إلى العالم ، وإنما يجيء عالمه معه » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ثمة تطابقا بين ما يتطلبه الحيوان وما يقدمه له العالم ، بمعنى أن « العرض والطلب » في العالم الحيواني متكافئان أو شبه متكافئين ! وعلى حين أن الإنسان في الطبيعة هو في الغالب موجود غير متكامل عديم التوازن ، نجد أن الحيوان متكامل مع العلم ؛ لأن العالم يضمن له إشباع حاجاته وقد نستطيع أن « نروض » الحيوان ، ولكن الحيوان نفسه لن يستطيع أن « يتعلم » شيئا جديدا بمعنى الكلمة ، لأنه مأخوذ في شباك مجموعة محددة من « العلاقات » التي تربطه بالعالم ، وبالتالي فإنه أسير لطبيعته ، مستعبد لما قد جعل له ، دون أن يكون في وسعه يوما أن يمتد إلى ما وراء البيئة القريبة المباشرة التي نشأ بين أحضانها[1] .

---

(1) G. Stern ; « Une interprétation de L' Aposteriori » : en « **Recherches Philosophiques** » Vol. IV., 1934, 1935 Paris, Boivin pp. 65 – 66.

وأما الإنسان فهو ذلك الموجود الغريب الذى لا يتكيف مع العالم ، ولا تتكافأ حاجاته مع مقتضيات البيئة ، ولا يمكن أن يتحقق بينه وبين الطبيعة أى توافق حقيقي . ولو كان الإنسان مجرد موجود طبيعي ، لما كان ثمة مشكلة ، ولكن المشكلة إنما تأتى من كونه الموجود الطبيعي الذى يعلو على الطبيعة ، أو الموجود الطبيعي الذى لا يستخدم الطبيعة إلا لكى يستأنسها ، ولا يندمج فى الطبيعة إلا لكى يتحلل منها ! ومن هنا فقد كان الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يثير المشكلة الفريدة ، مشكلة وجود العالم الخارجي ! وحينما نقول إن الإنسان موجود غريب عن العالم ، فإننا نعنى أنه ليس موجودا فى العالم بطريقة طبيعية تلقائية ، وإنما هو بمعنى ما من المعانى « منفصل » عن العالم ؛ وهذا « الانفصال » نفسه هو ما قد نطلق عليه أحيانا اسم « الحرية » ! ولو كانت الحياة البشرية مندمجة فى العالم اندماجا طبيعيا ، لما كان ثمة معنى للتساؤل عن حقيقة « وجود العالم الخارجي » . ولكن الإنسان قد أدرك أنه نسيج وحده ، وأنه غريب بالقياس إلى العالم ، وأنه منفصل عن الطبيعة ، وأنه متروك لنفسه ؛ ومن هنا قد انبثقت فى ذهنه مشكلة وجود العالم الخارجي . .

١٣ ــ إن فيلسوفاً مثل هيدجر لن يقبل بلا شك وصفنا للموجود البشرى بأنه كائن غريب على العالم ، كما أنه لن يتردد فى أن يعلن أن مشكلة وجود العالم الخارجى إن هى إلا مشكلة زائفة ابتدعها خيال الفلاسفة ! ولكن الحقيقة أن المشكلات الفلسفية لا تثور جزافاً فى أذهان الفلاسفة ، وإنما هى تعبر دائما عن « مواقف بشرية أصلية » وجد المرء نفسه بإزائها فى علاقاته بالوجود العام . وإذن فإن الإنسان لم يشك فى حقيقة وجود العالم الخارجي ، إلا أنه قد شعر بأن ثمة هوة تفصله عن العالم ، أو لأنه قد أدرك أن « الداخل » ليس مستغرقا بتمامه فى « الخارج » . وعبثا نحاول أن نقنع الإنسان بأنه موجود فى العالم ، فإننا لن نستطيع أن نقضى على شعوره بالانفصال عن العالم . وربما كان هذا الشعور نفسه مجرد صدى لتلك التجربة الميتافيزيقية التى فيها يكتشف الإنسان « لا واقعية الموضوع L'irréalite de l'objet . أليس الإنسان هو ذلك الحيوان الميتافيزيقى الذى يرفض التسليم بشرعية « المعطيات Les données » ، مادية كانت أم عقلية أم اجتماعية ، لأنه لا يرى فيها أى عنصر أولى قبلى يفرض نفسه عليه ؟ فكيف نقول عنه إنه موجود فى العالم، على نحو ما يوجد فيه الحيوان مثلا ، بينما نحن نعرف

أنه لا يبرز من العالم إلا لكى يخرج عليه ، ولا ينفذ إلى الطبيعة إلا لكى يسيطر عليها ؟

ستقولون إن العالم موضوع يراه الحيوان كما يراه الإنسان ؛ فليس بين الإدراك الإنسانى والإدراك الحيوانى سوى مجرد فارق فى الدرجة لا فى النوع ؛ ولكن الواقع أن للرؤية عند الإنسان دلالة أخرى مغايرة لما للرؤية عند الحيوان ، كما أن للإدراك البشرى عمقا لا نكاد نجد له نظيراً عند أرقى أنواع الحيوان .. وليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو « الحيوان المبصر » بمعنى الكلمة ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « التجربة البصرية » هى فى ذاتها نموذج للتجربة البشرية بصفة عامة . أليس البصر هو الحس الذى يدرك عن بعد ، فيؤكد البون بين الذات والموضوع ، مادام الرائى هنا والمرئى هناك ؟ أما الرائحة فإننى لا أستطيع أن أقول عنها إنها توجد هناك ، لأنه ليس ثمة رائحة إلا حيث أشم وجود رائحة . وإذن فإن الإدراك الإنسانى لا يعنى مطلقاً الاندماج فى العالم ، وإنما هو يعنى عملية إعادة تركيب العالم وفقاً لفاعلية حرة هى الدوام فى إثر « المعانى » .

والحق أنه إذا كان الإنسان موجوداً ميتافيزيقيا ، فذلك لأنه الموجود الذى تتكون بفضله « الفزياء » وليس أيسر علينا من أن نخلط بين عالم الإنسان وعالم الحيوان ، فنقول بأن « الطبيعة » موضوع مشترك يراه كل منهما ، ولكن الواقع أن كل فكرة ، بل كل تصرف ، لدى الإنسان ، إنما هو تنظيم أو تركيب لحقيقة خارجية ابتداء من تلك الممكنات الماثلة أمامه . وإن الإدراك نفسه — حتى فى صورته المتواضعة — ليكشف لنا عما للشخص البشرى من تفوق وامتياز . وحسبنا هنا أن نسترجع فى أذهاننا تلك الصعوبات الكثيرة التى يصطدم بها الشخص العادى أو المصور السينمائى حينما يريد التقاط صورة ؛ أو ما علينا سوى أن نضع بين يدى شخص مبتدئ أدق آلة تصوير ، لكى نتحقق من أن هذا الجهاز المحكم يسجل ولا « يرى » ، أو يلتقط ولا يميز . ومعنى هذا أن وظيفة المصور هى أن يرى بعينى الآلة ، مادام جهاز التصوير نفسه أعجز من أن يرى الأبعاد والاتجاهات . وهكذا نلاحظ أن المصور حينما يقوم بعملية التقاط المناظر ، فإن يعزل بعضها عن بعض ، ويصوب

العدسة فى اتجاه خاص ، ويحاول أن ينظم أو أن يركب « المنظور » . وهذه العمليات المعقدة أو الوسائل الفنية التى يستلزمها « الإخراج » هى التى تظهرنا على البون الشاسع بين مجرد نقش الظواهر الطبيعية ، والعمل على قراءة ألغازها أو فض أسرارها (كما يفعل الإنسان) ومن هنا فإن الإنسان وحده هو الموجود الطبيعى الذى يرى ما فى الطبيعة من عمق ميتافيزيقى ، لأنه وحده خالق المعانى ومبدع القيم ومنظم الطبيعة !

إن البعض ليظن أن الإدارك الحسى هو عبارة عن صورة موضوعية للبيئة الخارجية ، ولكن مثل هذه الصورة — إن وجدت — تستلزم استبعاد الإنسان ، مادام وجود الإنسان هو الذى يشيع الحياة فى المنظر ، وهو الذى يلقى عليه كل ما يشع فيه من أضواء . وحينما تتكامل الموضوعات فى مجال الوجود البشرى ، فإنها عندئذ سرعان ما تتحرر من وحدتها الكثيفة ، لكى تستحيل إلى علامات أو أمارات ، فلا تكون ثمة هوية بينها وبين مظاهرها الخارجية . وهكذا تصبح صور تلك الموضوعات محملة بالمعنى والتاريخ ، فلا يكون ثمة حد أو نهاية لأكثر الوقائع تواضعاً ، مادامت النظرة البشرية قد استطاعت أن تقوم باكتشافها . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن لكل شىء فى نظر الإنسانية ماهية لا سبيل إلى استيعابها ، وهذه الماهية من شأنها أن تفلت على الدوام من شتى وجهات نظرنا الحسية ، لأننا لن ننجح مطلقا فى أن نحتبسها داخل إطار طبيعى محدود كائنا ما كان . وليس أدل على صحة ما نقول من أننا بمجرد ما نسمى موضوعاً ما من الموضوعات ، فإننا فى الحقيقة إنما نحاول أن ندرجه ضمن حقيقة أخرى أشمل وأوسع . وإذا كان القول البشرى نفسه هو فى صميمه ممارسة لوظيفة التعالى أو المفارقة التى نتمتع بها ، فذلك لأننا حينما نحدد شيئاً (أو نعرف موضوعا) ، فإننا نحرره من ذاته ، وندعوه إلى الاندماج فى الحقيقة البشرية بوجه ما من الوجوه . وربما كانت أهم ميزة للنظرة البشرية هى أنها تستطيع أن تشرع فى تحريك العالم نفسه عن طريق ما تفرض عليه من معان . ولعل هذا هو ما عناه الفلاسفة التقليديون حينما قالوا إن الإنسان هو مركز الكون ؛ فإن من المؤكد أن الإنسان يغير من معنى الكون بمجرد حضوره فى الكون[1] .

---

(1) G. Gusdorf ; « **Traité de Métaphysque** » Paris. Colin. 1956, pp. 62 – 63 & 140 – 144.

« إن الطوفان ـــ كما قال جويبه ـــ لم يصبح مأساة إلا لأن نوحا قد وجد » !
وسواء شعر الإنسان أولم يشعر ، فإن مجرد تدخله في الكون كفيل بأن يحقق في صميم الطبيعة قلبا تاماً للأوضاع ، لأنه يدخل فيها حشداً جديداً من المعاني ؛ وعندئذ لا بد أن تكون ثمة معركة ، ولا بد لهذه المعركة من أن تكسب أو تخسر ! حقا إن الحياة البشرية في لحظات ضعفها (خصوصا حينما تكون بازاء خطر داهم) قد تحرص على تحقيق « التكيف » بأرخص ثمن ، ولكنها في لحظات قوتها (أعني حينما تشعر بنفسها وتدرك طابعها الإنساني) تخاطر بكل شيء وتنفق بسخاء ! فليس المهم بالنسبة إلى الإنسان أن يتكيف مع العالم بأى ثمن ، وإنما المهم أن يكيف العالم معه ، بفضل ما لديه من فاعلية حرة خلاقة لا تتقبل « المعطيات » إلا لكى تبدع وتبتكر ابتداء منها . وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مجرد « وجود » الإنسان هو وحده الكفيل بأن يفرض على الطبيعة تنظيما جديداً . ألم نقل إن أدنى صورة من صور الإدراك الحسى تنطوى على « فاعلية » ينضاف الإنسان بمقتضاها إلى الطبيعة ؟ فكيف لا ننسب إلى الإنسان صفة « التعالى » أو « المفارقة » ، فى حين أننا نلاحظ أن الكون بمفرده عاجز عن أن يوازن حساباته ، وأنه ينتظر دائما من الإنسان أن يجيء فيهبه التوازن ويكسبه المعنى(١) ؟

الواقع أنه إذا كان الإنسان جزءاً من الطبيعة (مثله فى ذلك كمثل الحيوان)، فإنه يمتاز عن الحيوان بأنه الجزء الذى يعكس الكل ، إذ ينظمه وفقا لمقتضياته الخاصة وحين ينظم الإنسان الطبيعة ، فإنه يعلو على الطبيعة ، لأنه يقيم بين الحافز والفعل « فاصلا » يتسلل منه الفكر إلى النظام الكونى نفسه . ومعنى هذا أن الإنسان حين يتخطى الطبيعة ، فإنه يركبها بوصفها « طبيعة » ويضع نفسه فى مقابلها ، وينتزعها من ثباتها الأزلى . ولسنا نعنى بصفة « التعالى » التى ننسبها إلى الإنسان سوى تلك المقدرة البشرية التى تجلت لدى الإنسان البدائى نفسه حينما أبى أن يدع نفسه أسيراً لأى حد من الحدود كائنا ما كان . وليس تاريخ الحضارة البشرية فى جملته سوى تاريخ العقبات التى استطاع الإنسان أن يتغلب عليها ، ابتداء من عقبة البرد التى نجح فى التغلب عليها باختراعه للنار ، حتى عقبة حائط الصوت التى استطاع أخيراً أن يجتازها ، مثلها كمثل

---

(1) G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Paris. Colin, 1955, PP. 62 – 63 & 140 – 144.

حائط المعمار الذرى . وهذا عائق الموت نفسه قد أخذ يتقهقر منذ قرن من الزمان ، بفضل تقدم الطب الحديث واختراع بعض الأدوية الحديثة لعلاج السل ، بحيث إنه لم يعد فى وسع أحد اليوم أن يتنبأ بما قد يتمكن الإنسان فى المستقبل القريب من تحقيقه ، بتغلبه على ما استحال عليه حتى الآن اجتيازه من عوائق وصعوبات . وهكذا قد لا نكون مغالين إذا قلنا « إن الإطار الطبيعي للوجود البشرى إن هو إلا « ديكور » مؤقت » .

١٤ ـــ وهنا قد يعترض علينا البعض بقوله : على رسلكم أيها الفلاسفة ، فإن الإنسان الذى تقولون عنه إنه موجود ميتافيزيقى هو أولا وقبل كل شيء موجود طبيعي لا بد من أن يحيا فى بيئة جغرافية بيولوجية معينة ، وهو مشروط إلى حد كبير بشتى العوامل الميكانيكية والحيوية التى تحدد بيئته . فلا بد لهذا الموجود من أن يتكيف مع بيئته الطبيعية ، وإلا تعرض لموت محقق ، مثله كمثل غيره من الأفراد الحيوانية الأخرى حين تتعرض لتغير مفاجئ فى محيطها الطبيعي ، فلا تلبث أن تقع فريسة للموت .. ونحن لا ننكر أن للإنسان بيئته الخاصة التى تحددها طبيعة وجوده ، ولكننا نزعم أنه ليس فى استطاعتنا أن نفهم عالم الحيوان بالاستناد إلى عالم الإنسان ، لأن لكل منهما برنامجه الحيوى الذى يكمن فى نسيجه الخاص ، وتتحدد بناء عليه تلك البيئة الخارجية التى يتعامل معها . ومعنى هذا أن التأثيرات القادمة من الخارج لا بد من أن تخضع للاتجاهات الداخلية التى توجه إدراك الموجود وسلوكه . ولعل هذا هو ما عناه البعض حينما قال إن البيئة عنصر كامن فى الكائن نفسه ، وكأنما هو يبحث عن نفسه خارجا عن ذاته ! والواقع أن الحياة فى صميمها ليست سوى إشاعات وتنظيمات تتم ابتداء من مركز (أو ينبوع) له معنى أصلى ودلالة خاصة . وإذا كانت العلاقة بين الكائن الحى وبيئته تتخذ دائما صورة « علية دائرية » ، فذلك لأن الحى مشروط ببيئته ، كما أن تطور البيئة مشروط بالكائن الحى نفسه . ومن هنا فإن لكل كائن حى مشكلات تكيف خاصة به ، لأن من شأن كل موجود أن يجد نفسه دائما بإزاء مواقف خاصة داخل بيئته المعينة ؛ وهذه البيئة هى التى تمثل « مجاله الحيوى » espace vital الذى يستند إليه فى شتى اتجاهاته وتصرفاته . وبهذا المعنى قد يصح القول بأن أى كائن متكيف إنما يكون جزءاً لا يتجزأ من بيئته .

ولكن هل يكون معنى هذا أن العالم ليس سوى مجرد واقعة مادية مخضة ، مكتملة

فى ذاتها ، بحيث لا يكون على الشعور سوى أن يأخذها على عاتقه ، بمقتضى ما لديه من فاعلية إدراكية محايدة ؟ هل نقول إنه مادام الإنسان والحيوان يعيشان جنبا إلى جنب ويشتركان فى الاستجابة لمؤثرات البيئة بمجموعة من الأجهزة الحسية الحركية المتشابهة ، فإن موقف الإنسان من الطبيعة لا يكاد يختلف عن موقف الحيوان منها ؟ ألا تبين لنا التجربة ـــ على العكس من كل ما قد توحى به الظواهر ـــ أن لكل من الإنسان والحيوان عالمه الخاص ، وأن وجهة نظر الإنسان إلى الطبيعة مخالفة كيفيا لأية وجهة نظر حيوانية أخرى ؟ ... الواقع أن الحيوان يعيش دائما فى مستوى الموقف الخارجى ، فهو لا يستطيع مطلقا أن يتحرر من أسر النداءات الخارجية الصادرة إليه من العالم ، وإنما نراه يحيا فى الواقع المباشر دون أدنى نكوص أو ارتداد . ومثل هذا الأسلوب الحيوانى فى الوجود يستلزم بطبيعته استجابات معينة مباشرة ، فهو يتناغم تناغما مطلقا مع الإيقاعات الحيوية فى المكان والزمان ، ولهذا فإن « الوجود فى العالم » ـــ بالنسبة إلى الحيوان ـــ إنما يعنى الاندماج فى بيئة معينة ، والتكامل معها ، والاستغراق فيها . ولكن إذا كان من غير الممكن للوجود الحيوانى أن يتحدد إلا بوصفه « نسقا من التصورات » . وعلى الرغم من أن الإنسان إنما يحيا فى عالمه الخاص ، إلا أنه قد استطاع أن يدرك أن لسائر الكائنات الحية الأخرى عوالمها الخاصة . وليست عملية استئناس الحيوانات سوى انتباه شعورى من جانب الإنسان إلى المواقف الحيوية للأنواع الحيوانية الأخرى . وأما العكس فإننا لا نجد له نظيراً ، لأن الحيوانات لم تحاول يوما أن تستأنس الإنسان ، بل إن الذئاب التى تتبنى أطفالا بشريين إنما تربيهم بوصفهم ذئابا (لا بشراً) ونحن نجد بين العلماء من قضى عشرات السنين فى دراسة وسائل الاتصال بين النحل ، ولكن كل القرائن توحى بأن النحل نفسه لم يهتم يوما بالعمل على فض أسرار اللغة البشرية !

إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن بين الإنسان والبيئة علاقة وثيقة ، ولكننا نريد أن نقول إن هذه العلاقة لا تتحدد منذ البداية ـــ كما هو الحال لدى الحيوان مثلا ـــ على شكل عقد حاسم لا نقض له ولا رجعة فيه ! حقا إن أفعال الحيوان هى الأخرى قابلة للتعديل ولكنها ليست قابلة للتحسن . وآية ذلك أنه على الرغم من مقدرة بعض الحيوانات على التكيف مع ما يستجد من ظروف فى معيشتها ، إلا أنه ليس ثمة حيوان يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يضيف شيئا جديداً إلى غرائزه الأساسية أو إلى النموذج

الحيوانى الثابت الذى يمثله . ويضرب بسكال لذلك مثلا فيقول « إن خلايا النحل لم تكن أقل ضبطا أو أدنى دقة منذ آلاف السنين عما هى عليه الآن ، بل إن كل خلية من خلايا النحل مسدسة الشكل ، الأولى منها كالأخيرة سواء بسواء » . وقد يلحق الغريزة الحيوانية بعض التغير على يد بعض أفراد الحيوان ، ولكن هذه التغيرات لا تلبث أن تزول بزوال الأفراد ، دون أن يفيد منها النوع نفسه . وأما الذكاء الحيوانى الذى قد يكون هو المسئول عما يلحق الغريزة الحيوانية (لدى بعض الأفراد) من تغيرات ، فإن نطاقه ضيق إلى أبعد حد ، فضلا عن أنه لا يتصف بأى طابع تقدمى Progressive أو تجمعى Cumulative كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الذكاء البشرى .

والواقع أن ما لدى البشر من قدرة على التقدم والتعالى ، إنما يرجع فى جانب منه إلى ما يمكن تسميته باسم « التقليد » Tradition . وقد يبدو بادئ ذى بدء أن ثمة ضربا من التعارض بين «التقليد» و « التقدم » ، ولكن الحقيقة أن التقليد هو تقدم الأمس كما أن التقدم هو تقليد الغد ! فليس معنى التقدم إلغاء ما لدى البشر من تقليد حى ، وإنما معناه المحافظة على استمرار ذلك التقليد الذى هو فى صميمه بمثابة ذاكرة حية للإنسانية . ولما كان « التقليد » ــ بهذا المعنى ــ منعدما لدى الحيوان ، لأن المحصلات الفردية فى العالم الحيوانى تزول بزوال كل جيل ، فإنه ليس ثمة « حيوانية » animalité بمعنى الكلمة ، وإنما ثمة حيوانات أو موجودات غير قابلة للتقدم ! وأما فى العالم البشرى ، فإن هناك « تقليداً » أو « تراثا » ، وذلك لأن التاريخ البشرى يعى كل ما حصله الأفراد من تقدم خلال وجودهم الفردى ، وبالتالى فإنه ليس ثمة « أناس » فحسب ، وإنما هناك « إنسانية » ، وإنسانية قابلة للتقدم . وليس من الضرورى للتقدم البشرى أن يسير دائما فى خط مستقيم ، كما أنه ليس ما يمنع التاريخ البشرى من أن يكون مليئا بالفجوات والثغرات والنكسات وشتى مظاهر النكوص أو الارتداد ، ولكن كل هذا لا ينفى أن لدى الإنسان بالفعل من القدرة على السمو أو التصاعد ما يستطيع معه أن يعلو على نفسه ، لكى يحقق لنفسه مصيراً ساميا يفوق الطبيعة . أما إذا قيل إن البشر فى كثير من الأحيان قد استعانوا بتلك القدرة من أجل الهبوط بأنفسهم إلى ما دون الإنسان ، فإننا قد نستطيع أن نرد على ذلك بقولنا إن وجود الشر إنما ينهض دليلا على وجود الخير ، كما أن مخالفات القانون إنما تثبت وجود القانون ! وإذا كنا كثيراً ما نبذل جهدا عنيفا فى سبيل تبرير سقطاتنا ورذائلنا ونقائصنا ، فما ذلك إلا لأننا

مجعولون لما هو فوق مستوانا ، أعنى أننا وقد خلقنا لشيء يسمو بكثير على الطبيعة المخلوقة ، إن لم نقل للمطلق نفسه[1] !

١٥ — إن برجسون ليفرق بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة البدن أو الذاكرة الآلية التي تتجلى فيما يكتسبه الموجود من عادات حركية ، وذاكرة النفس أو الذاكرة الروحية التي يطلق عليها اسم « الذاكرة المحضة » . وربما كان في استطاعتنا بالاستناد إلى هذه التفرقة أن نفهم السر في أنه ليس لدى الحيوان تقليد أو تراث ، وبالتالي فإنه ليس لديه أي تقدم أو سعي نحو الكمال ؛ ذلك لأنه لما كان الحيوان أعجز من أن يتعرف على الماضي بوصفه ماضيا ؛ فإن ما لديه من ذاكرة آلية لا يسمح له بتكوين تراث حيواني بمعنى الكلمة ، ومن ثم فإنه ليس في المملكة الحيوانية أي تقدم حقيقي ، كما أظهرتنا على ذلك بوضوح دراسات كل من كوهلر وبيير جانيه . أما كوهلر فإنه يثبت في كتابه « ذكاء القردة العليا » أن انحطاط الحيوان (حتى أقربه إلى الإنسان) إنما يرجع إلى الزمان الذي يعيش فيه ضيق الرقعة ، فهو لا يكاد يمتد إلى الأمام أو إلى الخلف إلا النزر اليسير . ومعنى هذا أن الحيوان حتى حينما يعمل من أجل المستقبل ، فإنه لا يملك في ذهنه أي « تصور » حقيقي للمستقبل ، كما أنه حينما يتأثر في سلوكه بأصداء الماضي ، فإنه لا يملك في ذهنه أيضا أي « تصور » حقيقي للماضي ، بل كل ما هنالك أن آثار التجارب السابقة قد تتردد في نشاطه الحاضر ، دون أن يكون ثمة « تصور » صحيح يتجلى فيه تعرف الحيوان على الماضي بوصفه كذلك ، أو تتبدى فيه الإعادة المقصودة للماضي من حيث هو ماض . وأبسط مثال لذلك أن القرد حينما يرى الموزة المعلقة في أعلى القفص ، فإنه بمجرد ما يشاهد في مجاله البصري عصا ، لا يلبث أن يستعين بهذه الأداة من أجل الوصول إلى الموزة ؛ ولكننا لو وضعنا العصا خلفه ، فإنه لا يفكر في العصا حينما يرى الموزة ، ولا يفكر في الموزة حينما يرى العصا ! وإذن فإن كل ما لدى الحيوان من أساليب سلوك تنطوي على الذكاء والاحتيال وحسن التصرف ، لا يعني مطلقا أن لدى الحيوان أية مقدرة على الانفصال عن الواقع ، وإعادة تنظيمه من جديد على نحو ما يفعل الإنسان مثلا حينما يقيس الموقف ويتأمل فيه طويلا ، محاولا أن يجد مخرجا للمأزق الذي هو فيه .

---

(1) J. Chevalier : « **La Vie Morale et l'Au - Delà** » , Flam-marion, 1938, PP. 115 – 119.

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سلوك الاحتيال الذى نجده أحيانا لدى بعض أنواع الحيوانات العليا لا يعبر عن سياسة إجمالية مرسومة يكون من شأنها أن تضيف إلى الموقف المعين الذى يوجد فيه الحيوان بعدا جديدا يعبر عن « العمق » ، وإنما كل ما هنالك هو أن الحيوان المختبر يسعى عن طريق منهج « المحاولة والخطأ » نحو الاهتداء إلى « خطوط المقاومة الضعيفة » التى قد تسمح له بالوصول إلى النتيجة المرجوة . ويجئ المجرب بعد ذلك فيتحدث عن ذكاء الحيوان وقدرته على التصرف ، لأنه يكون للموقف صورة عقلية ينتزع عناصرها من خبراته الشخصية ، فى حين أنه ليس هناك بالنسبة إلى الحيوان سوى محاولة للوصول إلى أقصر طريق ممكن . ومن هنا فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحيوان لا يعرف « المشكلة » بمعناها الحقيقى ، لأنه لا يملك القدرة على وضع الصعوبة فى معادلة عقلية يحللها بالوسائل العقلية الملائمة[1] .

والواقع أن الانتقال من دائرة « الحيوانية » إلى دائرة « الإنسانية » يقترن دائما بتزايد فى البعد أو المسافة بين الكائن وبيئته . فالحيوان أسير للبيئة ، خاضع للمؤثرات الحاضرة فى مجاله الإدراكى ، فى حين أن لدى الإنسان من القدرة ما يستطيع معه أن يضع بيئته موضع التساؤل ، وأن يعيد النظر فيها ، وأن يعدل منها وفقا لمعاييره الخاصة ، وأن يوسع من رقعتها إلى غير ما حد . ومعنى هذا أن ما يميز العالم البشرى إنما هو تلك « المسافة » التى تفصل الإنسان دائما عن شتى المواقف المباشرة الماثلة فى بيئته . وعندما يقول البعض إن « الإنسان حيوان ماكر » فإنهم يعنون بذلك أن فى الإمكان تعريف الفكر البشرى كله بأنه سياسة لف ودوران ! أليس الإنسان هو الحيوان الذى يعرف الانحناء ، ويجيد الالتواء ، ويتصرف بدهاء ، ويتفنن فى ابتداع الحيل ، ولا يحل مشكلاته أبدا بطريقة مستقيمة مباشرة ؟ ألا تظهرنا التجربة على أن الخط المستقيم عند هذا الموجود البشرى ليس هو دائما أقصر الطرق ؟ إذن فكيف لا نقول إن جوهر الوجود البشرى هو « التعالى » أو « المفارقة » ، مادام الإنسان هو الموجود الذى يتحايل على الطبيعة ، لكى يعلو على الطبيعة ، ويساوم مع البيئة ، لكى يعدل من البيئة ، ويخرج عن ذاته ، لكى يسمو فوق ذاته ؟

---

(1) V. J ankélévitch : « Le Mal. », Paris, Arthaud, 1947,. pp. 12 – 14.

إن الحياة الحيوانية لتبدو فى حالة اكتفاء ، لأن الحيوان يعيش فى صميم الواقع ، ويسعى نحو إشباع حاجات عضوية تتناغم مع الطبيعة ؛ وأما الحياة البشرية فإنها فى حالة نقص مستمر ، لأن الإنسان يجد نفسه دائما بإزاء مجموعة كبيرة من المعانى الممكنة ، فضلا عن أنه يمزج الواقعة بالقيمة ، والحقيقة بالمثل الأعلى ، وبالتالى فإنه لا يملك سوى أن يتحرك فى أبعاد متافيزيقية يجهلها الحيوان . ومعنى هذا أنه إذا كان العالم الحيوانى هو عالم الطبيعة والصدفة ، حيث تكون سائر الأشياء هى ما هى بمقتضى تحديد عام ، فإن العالم البشرى هو العالم الذى يوجد فيه « الواقعى » جنبا إلى جنب مع « الممكن » ، العالم الذى يعج بالمعانى ، العالم الذى تجىء فيه النوايا أو المقاصد فتغلف الأشياء أو الأحداث ! وبينما نجد أنه ليس ثمة « حقيقة » بالقياس إلى العالم الحيوانى ، نلاحظ لدى الإنسان أن مشكلة الحقيقة تتخذ طابعاً درامياً ، فيظل الإنسان فى صراع دائم ضد الأكاذيب والأضاليل والخرافات والأوهام وأخطاء الحس والعقل ، أملا أن يصل يوماً إلى الكشف عن ذلك النور الأسمى الذى يضىء طريق حياته !

وربما كان الفارق الأكبر بين الحياة الحيوانية والحياة الإنسانية هو أن نشاط الحيوان بأسره قاصر على تطبيق برنامج حيوى ليس هو منه سوى أداة تنفيذ ، فى حين أن الإنسان يستطيع دائما أن يقاوم دوافعه ، أو أن يضعها موضع النظر . ومعنى هذا أن الإنسان هو ـــ بين كائنات الطبيعة جميعا ـــ أقدرها على مراقبة دوافعه ، والعمل على كبتها ، أو إعلائها ، أو إبدالها ، ومن ثم فإنه الحيوان الوحيد الذى يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات ، نظاما أخلاقيا للقيم . وتبعا لذلك فإن الحياة الإنسانية فى صميمها إنما تتمثل بكل حدتها فى شعور الموجود البشرى بذلك التعارض القوى الذى يوجد بين « الكائن الواقعى » بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكماله وسموه ، وإذا كان الإنسان ـــ كما قال نيتشه ـــ موجوداً ناقصاً أو حيواناً غير مكتمل ـــ Animal inachevé فذلك لأنه يشعر بأن ليس فى وسعه أن يستقر على حال ، أو أن يكتفى بذاته ، ومن ثم فإن وجوده إنما ينكشف له على صورة « نقص » مستمر يضطره إلى العمل على تكملة ذاته ، والعلو على نفسه . ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان يعرف « القيم » ويدرك « المثل الأعلى » ، بينما يجهل الحيوان كل هذا[1] . ولكن هذا أيضاً

(1) O. Lemarié : « **Essai sur la Personne** », Alcan, 1936. pp. 88 – 89

هو السبب فى أن الوجود البشرى حافل بضروب التعقيد والتناقض ، مما لا نجد له نظيراً عند الحيوان . وهكذا نرى أن الإنسان قد يتخلى عن إنسانيته فيهبط بنفسه إلى مستوى لا إنسانى Inhumain ، وأما الحيوان فإنه لن يكون — مهما فعل — إلا مجرد حيوان ، وكأنما هو غارق فى سذاجة لا مخرج منها إلى الأبد !

١٦ — لقد قلنا إن عالم الإنسان هو العالم الأخلاقى الذى يعرف الحقيقة ، والقيمة ، والمثل الأعلى ... إلخ . ولكن العالم الإنسانى أيضا هو عالم الكذب والتضليل والنفاق والتناقض الوجدانى وسوء الطوية وخداع النفس والآخرين ! ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين فى علم النفس الحيوانى حينما كتب يقول : « إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع أن يكذب ! »[١] فهل يكون معنى هذا أن الإنسان موجود يعيش فى الباطل ولا يعرف الحق ؟ كلا ، فإنه لا قيام للحق بدون الباطل ، ولا وجود للصدق بدون الكذب ! ولكن لما كان الإنسان قد اخترع طريقه تغنيه فى كثير من الأحيان مشقة العمل ، ألا وهى اللغة ، فقد أصبحت رقعة الممكنات البشرية هى من السعة بحيث إن العالم العقلى التجريدى قد يختلط عليه بالعالم الواقعى التجريبى . ومن هنا فإن الفاصل عنده بين الحقيقة والخيال ، بين الواقع والوهم ، بين الموجود والممكن ، دقيق رفيع كحد الشعرة ! وربما كان سوء الطوية الذى يميز الموجود الناطق هو المسئول عن كونه « الحيوان الكذوب » الذى يستطيع أن يدعو إلى الوجود ما ليس بموجود ! وإذا صح أن الشيطان هو أب الكذب كما يقولون ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول (بمعنى ما من المعانى) إن الشيطان هو حامى النوع البشرى ! والواقع أن فى أعماق كل منا يكمن صحفى خداع يلفق الأنباء ، ويموه الحقائق ، ويختلق الشائعات ، ويمزج الحق بالباطل ! ... وحتى حينما يريد الواحد منا أن يكتب ترجمة ذاتية يروى فيها للآخرين قصة حياته ، فإنه كثيراً ما يخدع نفسه ويخدع الآخرين ، إذ نراه يخلط بين الشعر والحقيقة ، بين الممكن والواقعى ، بين ما كان يريد أن يكونه وما كان عليه بالفعل ! وهكذا تجيء السير الخاصة طافحة بالأكاذيب والأضاليل والخرافات ، وكأن أصحابها يؤلفون روايات ، بدلا من أن يكتفوا بسرد وقائع وأحداث ! ولعل هذا هو ما حدا بالشاعر الألمانى الكبير جيته إلى أن يطلق على سيرته

(é) Cf. Buytendjik : « **Traité de Psychologie Animale** », P. U. F. P. 318. (trad. Frank – Duquesne, 1952.)

الخاصة اسم « شعر وحقيقة » (Dichtung und Wahrheit) !.

بيد أننا إذا كنا كثيرا ما نجهل أنفسنا ، ونكذب على أنفسنا ، فذلك لأن أنظارنا مصوبة فى العادة إلى ما نريد أن نكونه ، لا إلى ما نحن كائنوه بالفعل ! وكما أننا نجهل شكلنا ما لم نره فى المرآة ، فكذلك نحن نجهل نفوسنا ، ما لم يكشف لنا عنها الآخرون ، ولكن عبثاً يحاول الآخرون أن يحكموا على بحسب ما يبدو لهم من ظاهر أفعالى ، فإننى قلما أتعرف على نفسى فى تلك الصورة التى يرسمونها لى عن نفسى ، لأننى لا « أوجد » إلا فى دائرة إمكانياتى وآمالى ومشروعاتى المقبلة ، بينما هم لا يروننى « موجوداً » إلا فى دائرة تصرفاتى وأفعالى وخبراتى الماضية . بيد أننى مهما حاولت أن أفصل فى داخل وجودى بين ما أنا كائنه ، وما أريد أن أكونه ، فإننى لن أستطيع أن أتوصل إلى إقامة مثل هذا الفاصل ، لأن شعورى بذاتى إنما هو شعور بإمكانية تتحقق ، لا بوجود تام مكتمل . ومن هنا فإن « ما كان » ، و « ما كان يمكن أن يكون » ، و « ما هو كائن بالفعل » ، و « ما سوف يكون » ، و « ما لا يمكن أن يكون » : كل هذه مستويات من الوجود قد تتداخل وتتشابك وتمتزج فى حياة ذلك الموجود العجيب الذى لا يملك كينونة حقيقية ، بل مجرد « صيرورة » متغيرة زائلة . ولما كان الإنسان لا يملك أن يعيش إلا بمقتضى تلك الحركة المستمرة التى ينتقل فيها من الممكن إلى الواقعى ، ومن الواقعى إلى اللاواقعى ، ومن العرضى إلى الضرورى ، ومن الضرورى إلى المحتمل ، ومن المحتمل إلى المحال ، فليس بدعا أن يكون قوام الحياة البشرية هو الالتباس والاشتباه والغموض ! وهكذا يختلط الحق والباطل ، ويمتزج الصدق والكذب ، ويلتبس اليقينى بالمشكوك فيه ، فلا تبدو الحياة الأخلاقية فى نظر الموجود البشرى سوى مخاطرة مستمرة ، وصراع دائم بين النية الخيرة وسوء الطوية !

والإنسان بعد هذا وذاك ليس بجهاز تسجيل أو آلة تصوير ، وإنما هو إدراك يلتقط ويميز ، وذاكرة تتخير وتستبقى . ومعنى هذا أن الإنسان لا يرى كل ما تقع عليه عيناه ، ولا يسمع كل ما يطرق باب أذنيه ، وإنما هو يرى ما يحلو له أن يراه ، ويسمع ما يروق له أن يسمعه ، كما أنه يغلق عينيه عما لا يحب أن يراه ، ويصم أذنيه عما لا يريد أن يسمعه ! وحينما يبصر الإنسان أو يسمع ، فإنه قد يروى غير ما أبصر أو غير ما سمع ، أو هو قد لا يستطيع على وجه التحديد أن يروى كل ما أبصر أو كل ما سمع ... ويصر المحقق أو القاضى على أن تجىء شهادة الشاهد — فى كل مرة يستجوب

بيها ــ نسخة طبق الأصل ، لما رواه فى المرة أو المرات السابقة ! ولكن الشاهد إنسان ، فهو يتمتع بذاكرة عضوية حية تعي وتنسى ، وتؤلف وتركب ، وتختلق وتبتدع ؛ ومن هنا فإن شهادته لا بد من أن تجيء فى كل مرة منطوية على شيء من الجدة ، مغايرة لما سبق له الاعتراف به خصوصا إذا تدخل عامل الزمان فمرت فترة طويلة على شهادته الأولى . إنه إنسان ، والإنسان يقسم أن يقول الحق ، وألا يقول إلا الحق ، ولكنه يطوى تحت كلمة « الحق » أمشاجاً عجيبة من الحقيقة والخيال والشعر والأسطورة والخرافة والوهم والكذب والاختلاق ! .

وربما كانت الدلالة الميتافيزيقية للكذب إنما تنبع من كون الموجود البشرى « موجوداً ليس من هذا العالم » ، موجوداً حراً يستطيع أن يفلت من طائلة الواقع ، موجوداً مفارقا يستطيع أن يلوذ باللاوجود فيكذب الواقع وينفى الوجود ! والظاهر أن للإنسان مطلق الحرية فى أن يثبت أو أن ينفى ، فهو يستعمل هذه الحرية فى مجال القول (أو اللوغوس) بأن يموه ويلفق ويختلق وينكر ويكذب ... إلخ وحينما يمارس الإنسان هذه الحرية النظرية التى تنفى ما هو كائن ، أو تثبت ما ليس بكائن ، فإنه بذلك يؤكد أنه ليس عبداً للواقع ، ويقيم الدليل على أنه موجود مفارق ليس أسيرا (كغيره من الموجودات) لما هو كائن ! ومعنى هذا أن القدرة على إحالة الوجود إلى لا وجود ، واللاوجود إلى وجود ، إنما هى نتيجة لما يتمتع به الإنسان من حرية(١) .

إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع أن يكذب ، لأنه الحيوان الوحيد الذى ليس مستغرقاً فى العالم إلى الحد الذى يجعل منه موجودا واقعيا محضا . ففى وجودنا إمكان واحتمال وتصور وتخيل وتوقع وانتظار واستباق ؛ وهذه كلها ــ بالقياس إلى الواقع الحاضر المباشر ــ إن هى إلا أكاذيب وأوهام ، أو تهاويل وأحلام . فالإنسان هو موجود « الممكنات » الذى يفتح عينيه على العالم ، فلا يرى ديكورا متينا من « الحلول الجاهزة » ، بل عددا لا حصر له من المسائل التى لا حل لها إلى الأبد ، والتى يردد كل منها أصداء الشك الحائم حول المصير البشرى المجهول ! فنحن لا نصوب أعيننا دائما نحو الواقع ، بل نحن لا نحيا ، ولا نفكر ، ولا نعمل ، إلا بالنظر إلى ما هو غير موجود ! وإذن فقد يصح أن نقول إن الإنسان يكذب أحيانا

---

(1) C. Stern : « **Une interprétation de l' Aposteriori** », in « **Recherches Philosophiques,** » Paris, Boivin, vol, Iv, 1934 – 1935 : pp. 79 – 80.

لأنه يحلم ، وأحلامه كثيرا ما تختلط عليه بالواقع ! أليس الإنسان هو ناسج الأكاذيب ، ومبتدع الأساطير ، وخالق الآلهة ؟ ألسنا بشرا نقتات بالأحلام ، ونعيش على الآمال ، ونمزج الحقيقة بالخيال ، ونتنقل باستمرار من الضلال إلى الحق ومن الحق إلى الضلال ؟ ألسنا آدميين قد نسج وجودنا من أديم الأرض ، ولكننا ننعطف دائما برءوسنا نحو النجوم ؟ إذن فكيف لا نرفع أعيننا نحو السماء ، حينما يقفر حاضرنا ، ويظلم واقعنا ، وتضيق الأرض — على سعتها — بنا ؟ إننا نكذب أحيانا ، لأننا لا نريد أن نعترف بالواقع ، ونحن نخدع أنفسنا أحيانا ، لأننا نريد أن ننتقل بأنفسنا إلى « لا وجود » لعله أجمل فى أعيننا من الوجود ! . .

فهل نقول إن البعد العلوى — بالنسبة إلى الإنسان — إن هو إلا بعد خيالى وهمى يبتدعه لنفسه موجود كذوب يعزى نفسه عن حاضره المقفر ؟ أم هل نقول إن الموجود البشرى نفسه لم يخلق إلا لكى يعلى عليه ؟ الواقع أن الإنسان هو كالسابح الذى لا يستطيع أن يظل فى مكانه ، وإلا لسقط فى أعماق البحر ، أو كراكب الدراجة الذى لا بد له من أن يسقط لو أنه لم يتحرك نحو الأمام ! فلا بد لنا من أن نعلو على الإنسان ، وإلا لانحدرنا إلى ما هو دون الإنسان ، إن الوجود البشرى ليس مجرد انتقال من « الحيوان » إلى « الإنسان » ، وإنما هو أيضا انتقال من « الإنسان » إلى « الله » ! وسنرى فيما بعد أنه لا بد لنا من أن نصير « آلهة » ، وإلا لحقت علينا لعنة « الآلهة » !

الباب الثانى

حـدود الإنسـان



الفصل الرابع

الزمان

١٧ ـ ليس أقسى على الموجود الذى يملك الحرية ، ويحن إلى الأبدية ، وينزع نحو اللانهائية ، من أن يشعر بأن لحريته حدودا ، وأن الزمان ينشب أظفار الفناء فى عنقه ، وأن التناهى هو نسيج وجوده ! ... « ويحى أنا الإنسان الشقى ! من ينقذنى من جسد هذا الموت ؟ » : هكذا صرخ القديس بولس حينما أدرك ما فى الوجود البشرى من شر ، ونقص ، ونسبية ، وعدم اكتفاء ، وإحالة مستمرة إلى « الآخر » ! أليس الإنسان هو ذلك الموجود الزائل الذى يعيش فى الزمان ، فلا نستطيع أن نقول عنه إنه كائن . وإنما لا بد من أن نقول عنه دائما إنه سيكون ! أليس الإنسان هو تلك الخليقة الفانية التى تجد نفسها دائما فريسة للصيرورة المستمرة ، فلا تزال فى دور التكوين حتى يفاجئها الموت فتصبح ماضيا بحتا ؟ أجل ، ولكن الإنسان أيضا هو ذلك الكائن « المتوسط » الذى يجد نفسه محصورا بين الألف والياء ، بين البداية والنهاية ، بين لا وجود قبل الولادة ولا وجود بعد الموت ! إنه الكائن المدنس الذى قد جعل للطهارة ، الكائن المضطرب الذى قد خلق للنظام ، الكائن المتعدد الذى لا يفتأ ينشد الوحدة ، الكائن المتناقض الذى يريد أن يمزج ما فيه من أخلاط عديدة بنسب متكافئة حتى يركب منها مزيجا واحدا يشعره بالتكامل والتوازن والانسجام والتوافق ! ... وينظر الفيلسوف إلى الإنسان ، فيحاول أن يرجع ما فيه من تعدد إلى الوحدة ، ويسعى جاهدا فى سبيل رد ما فيه من مظاهر متباينة إلى حقيقة واحدة أصلية ؛ ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الإنسان هو فى صميمه كائن هجين ، خليط ،

مولد ! وربما كان أعجب ما فى الإنسان هو أنه موجود مزدوج يمزقه الخلاف بين النفس والبدن ! إنهما زوجان عصبيان لا يعرفان ماذا يريدان : فهما لا يستطيعان أن يعيشا سويا . ولكنهما أيضاً لا يملكان الانفصال أحدهما عن الآخر ! إن اتحاد النفس بالبدن هو كاتحاد الرجل بالمرأة : فإن الواحد منهما لا يستطيع أن يعيش مع الآخر ، ولكنه لا يستطيع أن يعيش بدونه ! إن كلا منهما يريد حضور الآخر ويريد غيابه : فهو حين يكون معه ، يبغضه ويمقته ويتمرد عليه ، وحين يكون بعيدا عنه يحن إليه ويتحرق شوقا إلى الاجتماع به ! أليس من الواضح إذن أننا نعيش فى « تناقض وجدانى » حاد ، مادمنا نجد أنفسنا عاجزين عن الاستغناء عما نمقته ونحقد عليه ؟(1) .

ولكننا ـــ سواء أردنا أو لم نرد ـــ مضطرون إلى أن نحيا على هذا التناقض نفسه ، فإن وجودنا فى صميمه إن هو إلا توتر بين الزمان والأبدية ، بين الحرية والضرورة ، بين التناهى واللانهائية ، بين التعدد والوحدة ، بين الجسم والروح ... إلخ . ونحن نسعى جاهدين فى سبيل حل ما فى تجربتنا من ضروب تعارض عديدة أليمة ، ولكننا نشعر بأن « الثنائية » ضريبة باهظة قد فرضت علينا بوصفنا موجودات هجينة قد جبلت من طين ونور ! وقد نتمرد على قيودنا ، وننزع إلى تخطى حدودنا ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أنه هيهات للطير أن يضرب بأجنحته فى أجواز الفضاء ، ما لم تكن هناك جاذبية أرضية يستند إليها فى صعوده نحو السماء ! وإذن فقد يكون من الخير لنا أن نتعرف حدودنا ، بدلا من أن نقتصر على التحرق شوقا إلى « المطلق » ، فإن هذه « الحدود » نفسها هى الأسوار التى نطل منها على ما وراء الحدود ، فنرى « المطلق » من بعيد !

ستقولون إنه لا حرج على الإنسان إذا هو تجاهل تلك « الحدود » ، فما أفادت الإنسانية يوما من كل تلك التأملات الفلسفية العقيمة حول تناهى الموجود البشرى ، وبطلان الحياة البشرية ، وتفاهة بنى البشر ! ألا يشهد التاريخ البشرى ـــ باعترافكم أنتم يا معشر الفلاسفة ـــ بأن حدود الإنسان قد تراجعت عصرا بعد عصر ، فما كان يراه الأقدمون عائقا منيعا لا سبيل إلى اجتيازه ، أصبحنا نستهين به اليوم بعد أن أتيحت لنا الفرصة لأن نذلله ونتغلب عليه ؟ وإذن فما جدوى إقامة السدود والحدود ،

(1) V. Jankélévitch : « **Le Mal.** », Paris, Arthaud, 1947,. pp. 12 – 14.

فى وجه ذلك الموجود العاتى الذى يحطم شتى القيود ؟ أليس الأجدى علينا وعليكم أن ننسى — أو نتناسى — كلمات التناهى والشر والفناء ، لكى نقول مع بعض مفكرى هذا العصر إن بطل القرن العشرين لم يعد هو الشيطان ، ولا هو الله ، ولا هو بروميثيوس ، وإنما قد أصبح هو الإنسان ؟ أليس من الأفضل لنا ولكم أن نعمل على خلق « الإنسان الجديد » ، بدلا من أن نجتزئ بالتحسر على الضعف البشرى ، وإبراز مناحى هذا الضعف ، وتجسيم ما يترتب عليه من نتائج ؟

تلك هى الاعتراضات التى تثار فى وجه كل من تحدثه نفسه بأن يزيح النقاب عن بعض « حدود الإنسان » ، فإننا نحب أن نوحى إلى أنفسنا بأنه ليس لإمكانياتنا حدود ، وأنه ليس فى قاموس البشرية لفظ « مستحيل » ! وإذا كانت بعض المذاهب الفكرية الحديثة قد لقيت رواجا كبيرا عندنا ، فذلك لأنها تمجد الحرية ، وتعلى من شأن الإنسان ، وتنادى بأننا نحن الذين نخلق القيم ونبدع المعايير ! ولا يقتصر الإنسان الحديث على القول بأن الإنسانية لا تثير من المشكلات إلا ما هى قديرة على حله ، بل إننا نراه ينادى على لسان نيتشه (وغيره من الفلاسفة الإنسانيين) بأننا قد اخترعنا « الله » لكى نغطى كل ما لدينا من ضعف ، ونفسر كل ما فى تجربتنا من ثغرات ! ولكن مشكلتنا اليوم — فيما يقول البعض — لم تعد هى ما إذا كان فى وسعنا أن نؤمن بالله ، بل ما إذا كان فى وسعنا (وبأى معنى ، من المعانى) أن نؤمن بالإنسان . ويضيف إلى ذلك بعضهم أن « معظمنا اليوم لم يعد يؤمن بإله متعال تكمن فيه الحقيقة الأولية الأبدية ، تلك الحقيقة التى من شأنها أن تكون حقيقية قبل الإنسان ، وحقيقية أيضاً بعد الإنسان ، فلا يكون هو منها إلا بمثابة المستأمن على وديعة ؛ وإنما أصبح الإنسان فى نظرنا من الآن فصاعدا هو الذى يخلق حقيقته ويوجه مصيره فى صراع عنيف من أجل الوصول إلى ذاته » !

حسنا ، ولكن هل يكون معنى هذا أن نضرب صفحا عن كل ما تزخر به تجربة ذلك الموجود البشرى من « مواقف وجودية » هامة تعبر عن علاقاته بالعالم ، والآخرين والوجود العام نفسه ؟ هل نخرس لسان بسكال مثلا حينما يتساءل فى خطراته فيقول : « حينما أتأمل الأمد القصير الذى كُتِب على أن أحياه ؛ ذلك الأمد المستغرق فى الأزلية السابقة والأبدية اللاحقة ، وحينما أفكر فى ذلك الحيز الصغير الذى أشغله (بل وأشهده أيضاً) ؛ ذلك الحيز الغارق فى محيط لا نهائى من العوالم التى تجهلنى وأجهلها ، فإنه

سرعان ما يتملكنى عندئذ الشعور بالرعب والدهشة إذ أرانى هنا بدلا من أن أكون هناك ؛ فى حين أنه ليس من سبب لأن أكون هنا لا هناك ، وليس من مبرر لأن أوجد الآن وليس فى أى عصر آخر ! فمن الذى وضعنى هنا ، ومن الذى أراد لى أن أكون فى هذا المكان بالذات ، وفى هذا الزمان دون سواء ؟ »[١] ... هل نحطم لوحة جوجان Gauguin المشهورة التى يتساءل فيها قائلا : « من أين أتينا ؟ ومن نكون ؟ وإلى أين نمضى ؟ »[٢] . هل نخنق فى قلب الإنسان كل صرخة تنبعث من أعماق وجوده ، حاملة فى طياتها معانى التساؤل والحيرة والدهشة والقلق والألم والأمل ؟ هل نكتفى بأن نقول للإنسان : « عش ولا تسل عن وجودك ، واعمل ولا تنظر إلى حدودك » ؟

١٨ — ولكن الإنسان — سواء أراد أو لم يرد — موجود يعيش فى الزمان ، بل موجود يعيش الزمان ، إن لم نقل بأنه هو الزمان نفسه ! وإننى لأشعر فى كثير من اللحظات بأن الزمان هو نسيج وجودى ، إن لم يكن هو قرارة نفسى : لأننى حينما أهب شخصا أو شيئا جانبا من وقتى ، فإننى عندئذ إنما أمنحه بضعة من نفسى ، وحينما أضيع وقتى أو أبذر لحظاتى ، فإننى فى الحقيقة إنما أضيع ذاتى وأفقد حياتى ! وقد يتملكنى الشعور أحيانا بأننى أفقد ذاتى خلال ما يمر على من لحظات متعاقبة لا أستطيع أن أملأها ، فترانى عندئذ أعمل جاهدا فى سبيل الإمساك بكل لحظة واستبقائها على حدة ، حتى يكون فى وسعى أن أحقق خلالها بعض ما أريد ! ولكن كل لحظة من لحظات الزمان تأبى إلا أن تلحق بسابقاتها ، أعنى أنها ما تكاد تطوف بى حتى تفلت من بين يدى ، دون أن يكون فى وسعى العدو وراءها أو اللحاق بها ! وهكذا يشعر الإنسان بأن لحظات الزمان هى أشبه ما تكون بقطرات الماء ، فهى تتساقط من بين أصابعنا ، دون أن نقوى على استبقائها أو امتلاكها أو القبض عليها بجمع أيدينا ! أليس الزمان هو استحالة الإعادة ، وامتناع الرجعة ؟ ألا تفوت الفرص ويولى الشباب ، وتنقضى لحظات السعادة ، دون أن يكون فى وسع المرء يوما أن يثبتها أمام ناظريه ، أو أن يسترجعها حية نابضة أمام شعوره ؟ واحسرتاه أيها الإنسان ، فإن الماضى لا يعود ، والشباب المدبر لا رجعة له ، والسعادة الهاربة لا تقتنص من جديد ،

---

(1) Pascal : « Pensées », Texte de L. Brunschwicg, Frag., No. 205.

(٢) جوجان مصور فرنسى مشهور (١٨٤٨ — ١٩٠٣) ، ولوحته المشار إليها ترجع إلى عام ١٨٩٧ ، وهى محفوظة بمتحف بوسطون .

ونحن مجعولون لعبادة ما لم نراه مرتين !

« أيتها الأرض قفى دورانك ! وأنت أيتها الساعات قفى جريانك ! ودعينا نتمتع يعاجل لذاتنا ، وننعم بأجمل أيام شبابنا .. على أننى يا ويلتاه كلما لجحت فى الطلب ، لج الزمان فى الهرب ... فليس لسفينة الإنسان مرفأ ، ولا لخضم الزمان ساحل : إن الزمان ليتدفق ، وإنا مع تياره نمر ونمضى ... »[1] هكذا صرخ لامارتين فى لوعة وحرقة ، حينما وجد نفسه صريعاً لأمواج الزمان تدفعه فى ظلام الأبد من شاطئ إلى شاطئ ، دون أن يملك الرجوع إلى ملجأ ، أو الرسو ذات يوم على مرفأ ! . والواقع أن الذات التى تحيا فى الزمان لا بد من أن تشعر بأنها محصورة فى « الآن » بين الـ « قبل » والـ « بعد » ، بين الماضى والمستقبل ، بين يوم الولادة ويوم الموت ، بين اللاوجود الأصلى الذى صدرت عنه واللاوجود النهائى الذى لا بد أن تنحدر إليه ! ونحن نولد ، لكى لا يلبث الزمان أن يستلمنا ، ثم هو ما يكاد يستلمنا حتى يلتهمنا ! وقديما تعبد الإنسان للشمس ، لا لأنها مبعث الحياة فحسب ، بل لأنها لسان حال الزمان أيضا ! أليست الشمس هى التى تفرض علينا إيقاع النهار والليل ، ودورات الفصول على مر السنين ؟

إن الزمان هو قرارة ذاتى ، ولكنه هو الذى يفصلنى أيضا عن ذاتى : إنه ينخر فى قلبى ويحفر فى أعماق وجودى ، فلا يلبث أن يفصلنى عما كنته ، وعما أريد أن أكونه . وعما أود أن أفعله ! وهكذا تصبح الذات فى كل لحظة مجرد ناظر أو متفرج يشهد الأفعال التى حققها ، والتى لم يعد فى وسعه أن يغير من مجراها ... لقد كنت شابا ، ثم انتزع الزمان شبابى ، ولكن هذا الشباب الضائع لم يعد من أجل هذا شيئا غريبا عنى وليس ملكى ، وإنما هو منى بمثابة شيء أتعرف فيه على ذاتى الماضية وكأن ذاتا أخرى كنت أملكها تستعرض نفسها أمام ذاتى الحاضرة التى أملكها ![1] فالزمان — كالذات — اتصال وانفصال ، تقارب وتباعد ، حضور وغياب ! ونحن نستعمل الزمان أحيانا للإشارة إلى الاستمرار والدوام ، ولكننا نستعمله أحيانا أخرى للإشارة إلى الانفصال والابتعاد : ألسنا نقول مثلا إن هذه المدينة تقع على بعد ثلاث ساعات من العاصمة ، أو إن هذا العمل يستغرق فى تحقيقه ثلاثة أيام .. إلخ ؟

---

(١) من قصيدة « البحيرة » للامارتين ، ترجمة أحمد حسن الزيات : « من الأدب الفرنسى » القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ٢١١ — ٢١٢ .

إننا نتوهم فى كثير من الأحيان أن الزمان هو كالمكان مجرد حد من حدود الإنسان ! ألسنا نقيس الزمان بالساعات والأيام والشهور والسنين ، كما نقيس المكان بالأبعاد والأطوال والأحجام والمساحات ؟ ألم يحاول بعض الروائيين أن يتصور آلة يتحرك فيها المرء عبر الزمان ، كما يتحرك فى الطائرة أو القطار أو الباخرة عبر المكان ؟ ولكننا ننسى أن التحرك فى المكان هو مجرد ابتعاد ، وأما التحرك فى الزمان فإنه ابتعاد ليس افتراق ! .. أجل إن الزمان ينأى بنا عن ماضينا ، ولكنه لا يفصلنا تماما عن هذا الماضى . ولو لم يكن الماضى حملا ثقيلا يرين على كاهل الإنسان ، لما كان الزمان قيدا بغيضا أو حدا أليما . فنحن نضيق ذرعا بالزمان ، لأننا نشعر بأنه لا يسير إلا فى اتجاه واحد ، ولا يقبل الإعادة بأى حال من الأحوال ، ولا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه ... وربما كان أقسى ألم يعانيه الإنسان هو ذلك الألم المنبعث من استحالة عودة الماضى ، وعجز الإنسان فى الوقت نفسه عن إيقاف سير الزمان ! حقا إن الزمان ينتزع منا رويدا رويدا كل ما سبق له أن منحنا ، ولكن تجربة الشيخوخة الأليمة كثيرا ما تشعر الذات البشرية فى حدة وقسوة ومرارة بأنه هيهات للمفقود أن يعود ! وإنا لنحاول فى حياتنا العادية أن ننسى الزمان أو نتناساه بأى ثمن ، ولكن كل ما فى التجربة ينطق باسم الزمان ، وكل ما فى الزمان يذكرنا بالفناء ! أليست الحياة بالنسبة إلينا إن هى إلا دفن مستمر لأجزاء من شخصيتنا وتاريخنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية ؟ ألا يعفى الزمن على سعادتنا الماضية ، حتى ليكاد يطمس معالمها ويجعل منها مجرد ذكريات باهتة ؟ ومع ذلك ألسنا نندم على تلك السعادة الماضية ، ونؤنب أنفسنا لأننا عشناها فى غفلة ومن دون حساب ؟ ألسنا نتحسر على ذلك الماضى الذى انقضى سريعا كعمر الزهور ، ونتمنى على الله لو أتيحت لنا الفرصة لأن نستعيده ولو فى لحظة إلٰهية خاطفة ؟ .

بيد أننا ــ لحسن الحظ أو لسوئه ــ نعرف أن فى كل لحظة حاسمة من لحظات حياتنا شيئا سحرياً لا يقبل الإعادة ، أو عنصراً فريداً هيهات أن يجوز عليه التكرار ! ومن هنا فإننا نشعر بجدية الزمان حينما يكون علينا أن نحقق فعلا نعلم مقدماً أنه لن يكون فى وسعنا من بعد أن نمحو آثاره . وعلى الرغم من أننا نعرف أننا كائنات متناهية لا تملك « المطلق » ، إلا أننا نحس فى بعض اللحظات بأن شخصيتنا هى نسيج وحدها ، وأن فيما تحققه شيئاً من « المطلق » ! وربما كان أعجب ما فى الإنسان أنه قد يستطيع أن يسمو بنفسه فوق الطبيعة ، أو أن يحقق من أفعال البطولة ما لا طاقة لغير

الآلهة به ، أو أن يضحى بذاته فى سبيل الآخرين ، ولكن هذا كله هيهات أن يدوم أكثر من ثانية ! إنه يملك القدرة على أن يعلو على الإنسان ، ولكن فى لمحة سريعة خاطفة كالبرق ، أو فى ومضة عابرة زائلة كطرفة عين ! والواقع أن الزمان واقف لنا بالمرصاد ، فهو يشعرنا بأنه هيهات لنا أن نفلت من طائلة الصيرورة ، أو أن نخرج على دوامة الحياة ! ويأبى الإنسان إلا أن يكذب الزمان ، فيحقق من أفعال التضحية أو المحبة أو الإيثار أو الشجاعة أو الحدس ما يحمله على أعناق الأبدية إلى مصاف الآلهة ، ولكن هذه الأفعال سرعان ما تنطفئ كالشرارة الخاطفة التى ما تكاد تشتعل حتى تذروها الرياح وتخمدها العاصفة ! وهكذا يجيء الزمان فيشعرنا بأننا لم نخلق للأبدية ، ولم نجعل للمطلق ، ولم نجبل للقداسة ! إن الإلهام المبدع قد يتيح للعبقرى أن يكتب « الكوميديا الإلٰهية » ، ولكنه لن يحرره من أجل ذلك من شتى ضرورات الطعام والشراب ! وقد تعلو بنا أفعال البطولة والشجاعة أو التضحية — فى لحظة سريعة خاطفة — فوق الظروف الاجتماعية والدوافع الغريزية ، ولكنها لن تعفينا لهذا السبب من جبرية القوانين (كالثقل مثلا) ولا من قضاء الموت[1] !

١٩ — الزمان إذن هو الذى يشعرنا بما فينا من ضعف ، ونقص ، وتناه ، ونسبية ، وعرضية ... إلخ . وعبثاً يحاول الإنسان أن يلقى فى روع نفسه بأنه هو المطلق ، فإن نظرة واحدة يلقيها على صورته وقد انعكست فوق غدير الزمان ، هى الكفيلة بأن تبين له أنه كائن مسيخ الخلقة لا رأس له ولا ذنب ! وما أشبه الموجود البشرى بذلك المتفرج الذى مهما حاول أن يشهد العرض من أوله ، فإنه لا بد من أن يجيء إلى المشهد ليجد أن العرض قد ابتدأ منذ مدة ؛ ومهما حاول أن يجبر نفسه على أن يشهد الرواية حتى النهاية ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه خارج الصالة قبل أن يكون قد شهد الخاتمة ! أليس الإنسان « المتناهى » هو ذلك الموجود « المتوسط » Intermédiaire الذى يجد نفسه محصوراً دائماً بين مجالين لا سبيل إلى فهمهما !؟ أليس الموجود البشرى هو الكائن الوحيد فى الطبيعة الذى يحاول أن يخترق الزمان ببصره ، إن إلى الخلف أو إلى الأمام ، فلا يلبث أن يشعر (فى حسرة وخيبة أمل) بأنه هيهات للموجود الزمانى أن

(1) V. Jankélévitch : « Philosophie Première », P. U. F., 1954 pp. 240 – 247.

ينفذ إلى سر الأزلية التى لا بداية لها ، أو أن يخترق حجب الأبدية التى لا نهاية لها ! ومن هنا فقد آب الإنسان من كل هذه الجوالات الميتافيزيقية فى ربوع الوجود ؛ مهيض الجناحين ذليل النفس خائب الأمل ، وكأنما عز عليه أن يظل أبد الدهر صريع الزمان !

وأجال الإنسان بصره فيما حوله ، فلم يلبث أن تحقق من أن كل ما فى الوجود هو مثله فريسة للتغير والصيرورة والتناهى والفناء ! حقا إن الزمان هو الذى ينضج الثمرة ، ولكنه هو الذى يصيبها بالتلف والخسارة ، والزمان أيضا هو الذى يعتق الخمرة ، ولكنه هو الذى يشيع فيها طعم المرارة ! فلسنا نحن وحدنا صرعى الزمان ، وإنما الزمان — كالموت — حق على كل حى ، فهو يعمل عمله فى كل موجود ، وهو ينخر كالسوسة فى باطن كل كائن محدود ! ولكن غيرنا من الموجودات — لحسن الحظ — أعجز من أن يستشعر وخز الزمان ، فهو ينعم بسعادة هيهات أن يعرفها الإنسان ، بينما يظل ابن آدم طوال محياه يتحسر على الماضى ، ويتلهف على المستقبل ، دون أن يكون فى وسعه يوماً أن يقبض على الحاضر بجمع يديه ! حقا إن الأيام — كما يقولون — تتتابع دون أن تتشابه ، ولكن فى تتابعها نفسه معنى التشابه ، لأنها تجلب علينا الآلية والرتابة والسأم والملال ! وحينما نتحدث عن « السأم » ، فإننا لا نتحدث عن شيء دخيل على الحياة البشرية ، بل عن عنصر هام من مقومات وجودنا البشرى بوصفه وجوداً متناهياً متناقضا يتذبذب دائماً بين الامتلاء والخواء ، بين اللذة والألم ، بين السعادة والشقاء ! وحين يسأم الإنسان فإنه لا بد من أن يشعر بالحاجة إلى قتل الوقت ، ومن هنا فقد اضطر الإنسان إلى أن يبتدع حيلا ينفض بها عن نفسه غبار الملل بأن ينفق من وقته دون حساب ! وهكذا تفنن بنو البشر فى خلق وسائل التسلية ، ولكنهم سرعان ما تحققوا من أن التسلية نفسها لا بد بدورها من أن تولد السأم ، أعنى أن المرء لا يسأم فحسب ، وإنما هو يسأم من التسلية أيضاً ! ولعل هذا هو ما عناه بول فاليرى Valéry حينما وصف « السأم » فى كتابه « الروح والرقص » فقال : « هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو سم السموم ؛ هذا السم المضاد للطبيعة كلها ، إنما هو ما نسميه بالسأم من الحياة ! إنه ليس بالملل العارض ، ملل التعب والكلال أو الملل الذى يمكن رؤية أصل جرثومته أو الوقوف على حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الخالص ، الذى لا يرجع منشؤه إلى سوء الحظ أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيراً هو هذا السأم الذى ليس

له مادة سوى الحياة نفسها ، وليس له سبب بعد ذلك سوى وضوح بصيرة الحي ، هذا السأم المطلق ليس فى ذاته إلا الحياة عارية تماماً ، إذا نظرت إلى نفسها بوضوح »[1] .

والواقع أننا مهما حاولنا أن نجعل حياتنا مليئة خصبة ، فلا بد من أن تجيء علينا لحظات نستشعر فيها العوز والخلاء ، وبالتالى السأم والملال . وإذا كان من شأن الفعل الذى يتحقق فى « الآن » L'instant أن ينسينا الزمان ، فإن من شأن الملل الذى يقترن بالقلق أن يزيد من حدة شعورنا بالزمان . ومعنى هذا أننا ـــ كما لاحظ شوبنهور ـــ قلما نشعر بالزمان فى لحظات اللهو والسرور ، وإنما نحن نشعر به على وجه الخصوص فى لحظات الضجر والألم والملل . وحينما يستبد الملل بالنفس البشرية ، فهنالك يشعر الإنسان بالخلاء ، والخواء ، والضجر ، والتبرم ، وضيق الصدر ، وعدم الاكتراث ! وليس أشق على الإنسان من أن يصارع الملل ، فإن الصراع ضد الملل هو صراع ضد الزمان نفسه ، فضلا عن أنه كثيرا ما يكون الملل غير ذى موضوع ![2] ألا يشعر المرء أحيانا بسأم غريب لا يعرف مصدره ، ولا يقوى على صده ، فلا يجد بداً من أن يستسلم لذلك العذاب النفسى الذى لا موضوع له سوى الحياة نفسها ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الزمان بما فيه من صيرورة ورتابة وتكرار ، هو الذى يجعل من « السأم » جزءا لا يتجزأ من صميم وجودنا ؟

٢٠ ـــ فإذا ما تساءلنا الآن عن التجربة الوجودية العميقة التى ينكشف لنا من خلالها الزمان ، وجدنا أن حياتنا الواعية نفسها لا تبدأ إلا فى اللحظة التى نتجاوز فيها الإدراك الحسى (وهو الفعل الذى يتم فى الحاضر) ، لكى نتجه بأبصارنا إما نحو الخلف أو نحو الأمام ، أعنى إما نحو « الماضى » أو نحو « المستقبل » . بل إن الإدراك الحسى نفسه ما كان ليحمل أى معنى بالنسبة إلينا ، لو لم يكن كل موضوع حسى ندركه هو بمثابة نقطة تلاق لفكرتنا عن الماضى وفكرتنا عن المستقبل ، أعنى ملتقى لذكرياتنا وإمكانياتنا .

---

(١) عن « الوجودية » مقال لديديه أنزيو ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، « مجلة الكاتب المصرى » أكتوبر سنة ١٩٤٦ ـــ ص ١٢٧ .

(٢) « شوبنهور » للدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٢ ، ص ٣١٠ .

والحق أننى بمجرد ما أجد نفسى وحيدا ، أعنى بمجرد ما أعاود الشعور بوجودى الباطنى الذى تصرفنى عنه فى العادة ظواهر الأشياء ، فإن حياتى الماضية سرعان ما تمثل بين يدى (بأكملها أو فى جانب منها) ، بحيث إن هذا الماضى الذى افتقدته ، والذى لم يعد أى حدث من أحداثه حقيقة حاضرة بالفعل ، لن يلبث أن يبدو لى بمثابة الشىء الوحيد الذى أمتلكه ! أليس الماضى هو الذى يعبر عما استطعت أن أجعل من نفسى ، إن لم أقل بأنه هو الذى يعبر عما أنا كائنه بالفعل ؟ أليس الماضى هو الشىء الوحيد الذى يمكن أن يقال عنه إنه « كائن » ، لأنه متحقق مكتمل ، فى حين أن كل ما عداه لازال فريسة للصيرورة ؟ وإذن أفلا يصح أن نقول إن كلا منا يحمل ماضيه فى أعماق ذاته ، وكأنما هو يطوى بين جنباته سرا حيا يعمل فيه ويؤثر عليه ، حتى ولو حاول أن ينساه أو يتناساه ، بل حتى ولو أراد أن يمحوه أو يقضى عليه ؟

إن البعض ليزعم أن الماضى قد يموت تماما ، وكأن فى وسع الحرية البشرية أن تجعل ما كان وكأنما هو لم يكن يوما من الأيام . ولكن الحقيقة أننا مهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع أن نلغى ماضينا تماما ، لأنه هيهات للموجود الحر أن يحمل ما كان وكأنما هو لم يكن ! وقد تستطيع الإرادة أن تفعل الكثير ؛ أما أن تمحو من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق ! وحتى لو افترضنا أن الذات قد نجحت فى أن تحيل ماضيها إلى جزء متصلب أو قطعة متحجرة من كيانها ، بتنكرها له وثورتها عليه ، فإن مثل هذا الانفصال الإرادى عن الماضى لن يكون معناه أن الذات قد تمكنت نهائيا من اقتطاع ذلك الماضى من حياتها ، بل كل ما هنالك أنها عندئذ قد تكون بسبيل تغيير دلالة ذلك الماضى أو العمل على تفسيره فى ضوء شرعة جديدة من القيم ! وآية ذلك أن هذا الماضى الذى قد تبدو الذات أبعد ما تكون عنه . قد تدب فيه الحياة من جديد ، فلا يلبث أن يزحف إلى أعماق تلك الذات ، لكى يعود فيؤثر فيها ويسيطر عليها ويحد من حريتها ، من حيث تدرى أو لا تدرى !

إنك قد تتفوه بكلمة ، أو قد تعطى وعدا ، أو قد تأتى تصرفا ، أو قد تتخذ خطوة دون أن يخطر على بالك أن هذا « الفعل » الذى تحققه لن يلبث أن ينفصل عنك ، لكى يشهد لك أو يشهد ضدك ، فلا يعود فى وسعك من بعد أن تتنكر له أو تتهرب منه ! وحينما تفرض علينا الجماعة ضربا من الوفاء الصارم لما حققنا من أفعال ، فإنها بذلك إنما تريد أن تشعرنا بجدية « الفعل البشرى » وخطورته واستمراره فى الزمان ! وهذا

كانوت Kanut مثلا يقتل والده العجوز الذى فقد وعيه تماما ، وما من رقيب يمكن أن يسجل عليه فعلته ، بل ما من قرائن تشهد حتى بإمكان وجود جريمة ! ولكن شبح الجريمة يظل يطارده حتى وهو فى أوج عظمته ، فلا يقوى هذا الملك العظيم على إخماد صوت ضميره ، أو تخفيف حدة شعوره بالندم والألم والعذاب النفسى المقيم ! وعبثاً يحاول الإنسان فى مثل هذه الأحوال أن يبرر مسلكه بأن يقول لنفسه إن جريمته ضئيلة تافهة ، فإن قيمة الأفعال فى المجال الخلقى لا تقاس دائما بحجمها ! ومعنى هذا أن انعدام التناسب بين « العلة » و « المعلول » فى العالم الأخلاقى هو السر فى عجزنا أحيانا عن تفادى تأنيب الضمير . وليس « تأنيب الضمير » مجرد استرجاع للماضى الأليم فى الحاضر ، وإنما هو تعبير عن حالة نفسية معقدة تقوم على التناقض الحاد والازدواج الأليم : ذلك أن الضمير يشعر من ناحية بأن الأفعال التى حققها فى الماضى والتى ينكرها اليوم ، لا يمكن بحال أن تندمج فى ذاته الحاضرة ، لأنه لم يعد يقرها على الإطلاق ؛ ثم هو من جهة أخرى لا يملك أن يطرحها خارج ذاته ، وكأنما هى لا تمت إليه بأدنى صلة ، إذ الواقع أنها ليست غريبة عنه تماما ، وإنما هى داخلة فى صميم وجوده ، دون أن يكون فى وسعه اعتبارها مجرد منظر خارجى يستطيع أن يحول بصره عنه . وهكذا نجد أنه بين الماضى والحاضر ، بل بين الخطأ الذى ارتكبناه والندم الذى نستشعره لارتكابنا هذا الخطأ ، لا بد من أن يتولد فى النفس تناقض أليم هو الذى يكون فى الحقيقة صميم « الشعور الخلقى » ، أو ما اصطلحنا على تسميته باسم « الضمير »(١) .

حقا إننا قد لا نستطيع دائما أن نتنبأ بنتائج أفعالنا أو ما قد يترتب على تلك الأفعال من آثار : فإن الرواية المطبوعة أو المسرحية الممثلة على خشبة المسرح سرعان ما تخرج من يد صاحبها ، لكى تكتسب صورة جديدة يعجب لها هو ، فيقف مكتوف اليدين ليشهد ما لم يخطر له على بال ! ولكن القاعدة فى عالم الولادة الروحية أنه لا بد للنسل من أن يتمرد على والديه ، ولا بد للوالدين من أن ينتظرا عقوق الأبناء ! وهكذا تنكسر شوكة الكبرياء البشرى ، إذ يشعر الإنسان الخالق بأنه سيكون أول ضحية لما جبلت يداه وقد لا يخطر على بالنا عند الفعل أن التصميم الذى نتخذه ينطوى على

---

(١) زكريا إبراهيم : « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، مجلة علم النفس ، فبراير — مايو ١٩٥٠ ، مجلد ٥ عدد ٣ ، ص ٣٩١ .

كل تلك الآثار الخطيرة والنتائج الضخمة ، ولكننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ على عاتقنا كل تلك الأصداء التي تنبعث مما أتينا من أفعال . وقد يجول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الأخلاقية أعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نبرئ أنفسنا بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هي فينا كشيء غريب عنا . والواقع أن الماضي يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس في وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنما هي لا تمت إلينا بأدنى صلة ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نعترف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن ! وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقي إنما تنحصر على وجه التحديد في أنه لا يمكن أن ينفصل عني تماما (كالعمل الفني مثلا) وإنما هو يبقى حاضرا في دون أن يكون مني تماما ! إنه شيء لا أعترف به ، ولكنني أتعرف فيه على ذاتي الماضية ، أو هو شيء أحاول أن أنأى بنفسي عنه ، ولكنه يظل يلاحقني ويلازمني ملازمة الظل لصاحبه !(١) .

٢١ ـــ فهل نقول مع بول فاليرى (مثلا) : « إننا لا نكاد نوجد تقريبا ، بل نحن قد وجدنا أو نحن سوف نوجد » ؟(٢) هل نقول إن الإنسان هو « الماضي » الذي يلاحقه ويرين عليه ، كما أنه في الوقت نفسه « المستقبل » يرنو إليه ويتجه نحوه ؟ ... الواقع أنه إذا كان الحيوان قلما يحيا إلا في الحاضر ، لأن الماضي بالنسبة إليه لا يحمل أي تراث ، كما أن المستقبل بالقياس إليه لا يكاد ينطوي على أي أمل أو رجاء ، فإن الإنسان إنما يحيا من أجل المستقبل ؛ أعني من أجل ما لم يوجد بعد ، أو ما سوف يوجد ، أو ما يريده هو على أن يوجد ! وما أصدق بسكال حينما يقول : « إننا لا نفكر تقريبا في الحاضر ؛ وحينما نفكر فيه ، فما ذلك إلا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل . وليس الحاضر بغاية لنا على الإطلاق ، فإن المستقبل هو وحده غايتنا ، في حين أن الماضي والحاضر إن هما عندنا إلا وسيلتان . وإذن فنحن لا نحيا مطلقاً ، بل نحن نأمل أن نحيا ؟ ولما كنا نتأهب ونستعد دائماً لأن نكون سعداء ، فإنه ليس بدعاً أن نظل دائماً أشقياء » !(٣) . والحق أن للمستقبل في

---

(1) V. Jankélévitch : « **La Mauvaise Conscience** », Alcan 1936. P. 94.

(2) Paul Valéry : « Oraison Funèbre d' une fable », Cité par A.Marc : « Le Temps et la Personne », Recherches Philosophiques 1934 – 1935, P. 143.

(3) Pascal : « **Pensées** », Frag No 172.

أعيننا سحراً لا يدانيه شيء ، لأننا نأمل غالباً أن يجيء غدنا أجمل من يومنا وأمسنا ؛ فضلا عن أنه كثيراً ما يفقد الحدث المتحقق في أنظارنا كل ما له من قيمة ، لمجرد أنه قد أصبح حقيقة واقعة ! وهناك أناس يسعون سعيا جهيداً في سبيل تحقيق بعض الغايات ، فإذا ما توصلوا يوماً إلى بلوغ أهدافهم ، بدت لهم تلك الأهداف أموراً تافهة لا تستحق منهم أدنى اكتراث ! وهكذا يتذبذب مثل هؤلاء الأفراد بين الجزع وخيبة الأمل : جزع على المستقبل الذى لم يتحقق بعد، وخيبة أمل لتفاهة المسعى بعد تحققه ! إنهم يعشقون ظلمات الرغبة ، ولكنهم يبغضون أنوار الامتلاك ؛ أو هم — على حد تعبير بسكال أيضاً — لا ينشدون الأشياء ، بل ينشدون البحث عن الأشياء ! إنهم يعشقون المستقبل ، لأنهم يحبون المجهول ؛ و « المجهول » ساحر لأنه مغلف بالأماني والخرافات والأساطير والشعر والسر ! أليس الابن الغائب في كثير من الأحيان أعز لدى والديه من سائر إخوته الحاضرين ؟ إذن فكيف لا يكون المستقبل أروع في نظر الإنسان من الحاضر ؛ وهو موضع رغبته ، ومحط آماله[1] ؟!.

إن الإنسان — كما يقول هيدجر — هو « المستقبل » ، لأن كلا منا يوجد دائما أمام ذاته ؛ ووجوده الخاص إنما ينكشف له على صورة غاية يهدف إليها ، ومستقبل يتجه نحوه ، وحزمة من الإمكانيات يسعى نحو تحقيقها ... وليس المستقبل مجرد إضافة عرضية تلحق وجودى الجوهرى الذى هو شيء كائن من ذى قبل ، بل أنا في صميمى مجموعة من الإمكانيات ، دون أن يكون في وسع أحد أن يقول عنى إننى شيء متحقق ماثل ههنا . وإذا كان من الحق أن الإنسان يحيا غالباً في المستقبل ، فذلك لأن على المستقبل دائماً أن يستجمع الماضي وأن يوجهه في الفعل الحاضر . أما هذا الذى أسميه بذاتى ، فهو في الحقيقة عبارة عن عملية تكوينى لذاتى ، مادام وجودى « فعلا » لا يكف عن تحقيق ذاته بمقتضى ما لديه من حرية . ومهما حاول الغير أن يحددوا وجودى ، فإننى لا بد من أن أتحرك عبر المستقبل ، فأقيم الدليل على أننى دائماً أكثر مما أنا الآن ! وهكذا تجدنى أقذف بنفسى دائما نحو المستقبل ، محاولاً في كل لحظة أن أحقق نفسى ، دون أن أصل يوماً إلى درجة التحقق التام أو الاكتمال . أليس « التحقق » بالنسبة إلى الإنسان إنما يعنى الكف عن الوجود ؟ فليس في وجود الذات

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » ؛ مقال بمجلة « علم النفس » مجلد ٦ ، عدد ١ يونية — سبتمبر سنة ١٩٥٠ ، ص ١٠ .

الحية إذن شيء قد تحقق مرة واحدة وإلى الأبد ، مادام المستقبل لا بد من أن يتيح لنا الفرصة لأن نبدأ حياتنا من جديد ! أما حينما لا يعود ثمة «غد» أمام حياتنا ، فهنالك فقط يكتسب كل ما فعلناه طابع الشيء المتحقق أو « الموضوع المحصل » الذى لا يقبل امتداداً ولا يحتمل تعديلا . أليس الموت هو الذى يجيء فيضع خاتم « المطلق » على حياتنا ؟ أليس « الموت » هو الذى يحيل الوجود البشرى إلى « ماض بحت » ، فلا يكون أمامه من بعد « مستقبل » ؟ .

بيد أن المستقبل ، وإن كان يرتبط فى أذهاننا بمعانى الأمل والرجاء ، إلا أنه لا بد من أن يشعرنا بما فينا من تناه وفناء ، لأنه ـــ كالماضى ـــ هو الآخر « حد » أمامنا ، ولو أنه لا يعبر عما يثقل كاهلنا ويرين علينا بل عما ينقصنا ويثير فينا الشعور بالحرمان. فالمستقبل يجرنا جراً ، ويدفعنا إلى الأمام دفعاً ، بفعل ما للرغبة من قوة سحرية ، أو ما للقيمة من جاذبية . وقد يلح علينا الشعور بالحرمان ، أو تتعجلنا ضرورات الفعل ، فلا نلبث أن نحسم أمرنا سريعاً ، لمجرد أننا نخشى أن تفوتنا الفرصة أو لمجرد أننا لا نستطيع أن نقنع بما بين أيدينا . وعندئذ قد نضع تصميماتنا للمستقبل فى لهفة وعجلة ، أو قد نرفض مقدما آلاف الإمكانيات المعروضة علينا ، لكى لا نلبث أن نصاب بخيبة أمل شديدة بمجرد ما نتحقق من أن ما أقدمنا على فعله إنما يزيد من شعورنا بالنقص والحرمان ! والواقع أن ثمة أناساً لا يتخذون من « المستقبل » سوى مجرد ملجأ يلوذون به للتهرب من الحاضر ، فهم لا يقذفون بأنفسهم نحو الأمام من أجل العمل على تحقيق بعض إمكانياتهم ، وإنما هم يقنعون بالانتظار والتوقع والارتقاب ، دون أن يحاولوا تخطى الحالة الراهنة بالنزوع نحو شيء يعدو كل ما تم اكتسابه حتى الآن ... ومثل هؤلاء الأفراد قد يقضون كل حياتهم فى انتظار ذلك المستقبل السعيد الذى يستطيعون ابتداء منه أن يشرعوا فى الحياة ، فلا تتحقق أمنياتهم يوماً ، بل يظل فكرهم يتطلع إلى الغيب ، دون أن يكون فى وسعه تملك شيء مما هو بين يديه ! وما أشبه هؤلاء الأفراد بذلك السجين الشقى الذى لا يحيا إلا على أمل استرداد حريته ؛ وهو لو علم لعرف أنه لن ينالها قط ، أو إن نالها فلن يحسن استعمالها ! وهكذا يبقى هؤلاء الأفراد فى حالة انتظار مستمر إلى أن يفاجئهم الموت فيقضى على وجودهم التافه الذى لم يكن إلا خواء محضاً ! أفلا يصح إذن أن نقول مع لافل إن انتظار الحياة بالنسبة إلى البعض إنما يعنى فى النهاية انتظار الموت[1] ؟ .

---

(1) Cf. L. Lavelle : « **La Conscience de Soi** », Grasset, 1933, P. 284.

٢٢ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الماضى حد ، والمستقبل حد ؛ لأن الأول منهما يرين علينا ويثقل كاهلنا ، فى حين أن الآخر يلوح لنا ويغرينا ! وبين دفع الماضى وجاذبية المستقبل ، يعيش المخلوق البشرى فى حالة أليمة من الهم والقلق والندم والسأم وعدم الثبات ! ولعل هذا هو ما عناه بسكال حينما قال : « إن طبيعتنا إنما تنحصر فى الحركة ، لأن الراحة التامة بالنسبة إلينا إنما تعنى الموت »(١) . ومهما حاولنا أن نتغنى بالسلام الباطنى العميق ، والسكينة الروحية ، والصفاء النفسى ، فإننا — بوصفنا موجودات زمانية — لا بد من أن نعانى وطأة الشعور بالنقص والحرمان والرغبة والحاجة والافتقار والشهوة والجشع والنهم والحنين والتشوق ... إلخ . وحينما كتب أندريه جيد يقول : « إننى لا أحب النظر إلى الوراء ، بل هأنذا أخلف ماضى وراء ظهرى ، مثلى كمثل الطير الذى يفترق عن ظله لكى يضرب بأجنحته فى أجواز الفضاء » ، فإن من المؤكد أنه لم يرد من وراء ذلك سوى أن يعبر عن نهم الإرادة البشرية التى تريد دائما أن تمضى إلى ما هو أبعد ، لكى تخاطر وتجرب وتكتشف وتعلو على نفسها ! ولكن هذا الهم فى صميمه إنما هو شعور بأن الزمان قيد ، وحد ، إن لم نقل بأنه تعبير عما فى النفس البشرية من نزوع نحو الأبدية ، واللانهائية ، والمطلق ! .

.. إن الإنسان ليشعر بضرورة التغلب على الزمان ، وهو لهذا قد يحاول عن طريق « الفعل » L'acte أن يجمع شتات ذاته فى الحاضر ، وكأنما هو يكثف فى « الآن » أقسام الزمان ليخلق من التحامها نوعا من « الأبدية » L'éternité . ومعنى هذا أن الإنسان قد يحاول أن يحيا فى حاضر مستمر ، عن طريق ضرب من « الحضرة المليئة » Présence Pleine التى تند به عن الصيرورة ، وتنأى بوعيه عن ندم الماضى وجزع المستقبل ، ولئن كنا فى العادة قلما نقوى على مواجهة « الحاضر » ؛ ومن ثم فإننا كثيراً ما نعمد إلى الهرب منه عن طريق اجترار الذكريات الماضية أو الاستسلام لتهاويل المستقبل البراقة ، إلا أننا نستشعر فى لحظات سريعة خاطفة تلك الحاجة الملحة إلى تركيز ذواتنا فى الحاضر ، من أجل التمتع بوحدة الحياة البشرية فى صورتها الحقيقية العالية على الزمان ! والواقع أن من شأن الفكرة العظيمة ، أو السرور العميق ، أو

(1) Pascal : « Pensées », Ed. Brunschwicg, Fragment No. 129.

لاهتمام البالغ أن يعطل سير الزمان بالنسبة إلينا ، فنشعر فى تلك اللحظة بأن لحياتنا طابع « المطلق » ! ولعل هذا هو ما عناه لافل حينما قال « إن ذلك الذى يحقق مصيره ، ويشعر فى نفسه بأنه فى مستوى الوجود والحياة ، لا بد من أن يجد دائما فى الحاضر ما يفعم قلبه ويملأ نفسه » . وحينما تملأ الذات ما لديها من فراغ بما تحققه من فاعلية ، فإنها عندئذ لن تجد متسعا من الوقت لإدراك انقضاء الزمان ! وإذن « فالفاعلية الحقة إنما هى تلك التى تحيا دائما فى الحاضر ، محاولة أن تظل دائما على اتصال بالأزلية نفسها ، بمقتضى فعل خلاق تشارك به القدرة الإلـٰهية ذاتها » !

ولكن ، هل تستطيع الذات البشرية أن تحقق نهائيا حالة « امتلاك الذات » فتستبعد من وجودها كل تشتت ، وتؤكد ذاتها بوصفها مستقلة عن الصيرورة ، وتركز زمانها كله فى ملاء « الحاضر » أو اللحظة الحاضرة ؟ هل يملك الموجود البشرى تلك « الفاعلية المحضة » التى يمكن أن تسمح له بأن يندرج فى « الأبدية » بمقتضى فعل حر يشارك به فى الحرية الإلـٰهية نفسها ؟ ألسنا هنا بإزاء « مثل أعلى » هيهات أن يبلغه الموجود البشرى ، اللهم إلا فى لحظات قصار تدوم دوام البرق الخاطف ؟إننا لا ننكر أن الإنسان موجود زمانى يحن إلى الأبدية ، ومن هنا فإنه قد يحاول أن يلغى الزمان لكى يستمتع بثبات الأبدية ، ولكننا لا نستطيع أن نلغى الزمان إلا فى الزمان ! ألسنا نحاول التغلب على الزمان عن طريق السرعة المادية ؟ الواقع أننا إذا كنا نعشق السرعة ، فما ذلك لمجرد أنها تتيح لنا التمتع بعدد أكبر من الأشياء فى نفس الوقت ، ولكن لأنها تقربنا أيضا من تلك الحالة التى نستطيع فيها أن نستوعب مجموع الأشياء فى لحظة واحدة ، أعنى حالة « التأمل » أو « النظر » أو « المشاهدة » contemplation (كما يقول الصوفية) . وهذه الحالة تذكرنا بنقمة بسكال التى تستطيع أن تملأ كل شىء ، وتشغل كل شىء ، نظرا لما تمتاز به من سرعة لامتناهية !(1) .

بيد أن إلغاء الزمان لا يعنى العمل على زيادة سرعته ! ومن هنا فإننا قد نحاول الاستمساك بالحاضر حتى نقاوم مجرى الصيرورة ! ... إن الماضى والمستقبل

(1) Cf. Louis Lavelle : « **La Conscience de Soi** » **Grasset 1933, PP. 252 - 255.**

لا يكفان عن انتزاعنا من الحاضر ، فهما يحيلان كل حياتنا إلى تهرب جشع يائس نعترف فيه بعجزنا عن امتلاك أى شيء . أما تلك الحركة السريعةُ التى تطوى أمامنا سائر الموضوعات واحدا بعد الآخر ، دون أن يكون فى وسعنا التغلب عليها أو الحد من سرعتها ، فإنها هى التى تصيبنا بسعار أليم أو حمى بغيضة تحل لدينا محل الشعور بالامتلاك« Possession » . وعندئذ يصيح فينا الفلاسفة قائلين : « إن حب التجديد علامة على التفاهة والابتذال ، فى حين أن حب الثبات دليل على النضج والعمق »[١] . ولكننا مهما حاولنا أن نستجمع ذواتنا فى الحاضر ، لكى نعيش فى ضرب من الثبات الأبدى الذى يعلو بنا على مشاعر الأسف والندم والخوف والجزع ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مدفوعين إلى التحديق فى هوة الماضى أو التحليق فى آفاق المستقبل ! إننا نعرف أن الحاضر هو الأبدية مركزة ؛ وأن امتلاك الذات إنما يعنى الوقوف فى وجه الزمان ، ولكننا مع الأسف قلما نستطيع أن نقضى على ما فى أنفسنا من رغبة وشهوة ونهم وسأم واستياء ! فإذا قيل لنا إن الحكيم ينسى الزمان لأنه يقنع بالحاضر ، والقديس يعلو على الزمان لأن الحاضر يهبه الأبدية ، كان جوابنا أننا بشر ، والزمان للبشر كالعدو بالنسبة إلى الحصان ! وهل كان الإنسان إنسانا إلا لأنه يحيا على ذلك التناقض الأليم بين الزمان والأبدية ؛ بين الحركة والسكون ؛ بين الحرمان والامتلاك ؛ بين العدم والوجود ؟

(1) Cf. Louis Lavelle : « La Conscience de Soi », Grasset 1933, pp. 252 – 255.

الفصل الخامس

الشر

٢٣ ـــ ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود « الشر » ، بدعوى أنه حقيقة سلبية محضة ، أو عدم فارغ لا قوام له ، أو « خير » مقنع لا بد من إزاحة النقاب عنه ! ولكن إنكار وجود « الشر » لن يمنعنا من أن نتألم ، ونحزن ، ونمرض ، ونشقى ، ونوارى أحبابنا التراب ، وننحدر إلى الهاوية يوما بعد كل هذا العذاب ! وسواء أجال الإنسان بصره فيما حوله ، أم نفذ بعين التأمل إلى أعماق نفسه ، فإنه لا بد فى كلتا الحالتين من أن يرى جمهرة من « الشرور » التى يمسك بعضها بيد البعض الآخر ، وكأنما هى تريد أن تضرب حصاراً منيعا حوله ! وليس يكفى أن يدير الإنسان ظهره لكل تلك « الشرور » ، حتى يبدو له « الخير » وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التى تتمتع بنعمة الوجود ، وإنما نحن نشعر فى كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة فى أعماق الوجود : لأن الحيوان يتألم ، والإنسان يشقى ، والعالم يفنى ، والوجود كله (على حد تعبير شوبنهور) يحلق فى ضباب العدم الكثيف ! . وليس التأمل الفلسفى نفسه سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » : لأن ما يدفعنا إلى التفلسف ، إنما هو إدراكنا لما فى الوجود من ألم وشر أخلاقى . ومهما حاول البعض أن يظهرنا على ما بين الألم والشر الأخلاقى من علاقة متبادلة قوامها العدالة ، بل مهما قيل لنا إن من شأن الخير أن يقوم بالتعويض عما فى الحياة من آلام وشرور ، فإن « الشر » لا بد من أن يبدو لنا بمظهر شيء هو فى حد ذاته ما كان ينبغى أن يوجد على الإطلاق ! وإذن فإن ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وحدتها ، وسورتها ، إنما هو الشر الأخلاقى ، والألم ، والموت . ومعنى هذا أن المشكلة التى تثير لدى البشرية قلقاً عنيفاً هيهات لكل النزعات الشكية أو النقدية أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه ، إنما هى « مشكلة الشر » ..

إنا لا نتساءل فقط « لم وجد العالم ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »[1] .

ولكن إذا كان الشر ينشب أظافره الحادة فى كل موجود ، لمجرد أنه كائن متناه محدود ، فإن الإنسان وحده هو الذى يستشعر الشر بوصفه حداً من الحدود ... إن الشجرة الوحيدة المنعزلة لا تشعر بالشقاء ، والمنزل المتهدم المتداعى لا يعرف معنى التعاسة ، وأما الإنسان فهو — كما قال بسكال — موجود شقى يعرف أنه شقى[2] ! ولا ينحصر شقاؤنا فى شعورنا بالنقص ، والحرمان ، والألم ، والملل ، والمرض ، والشيخوخة ، وشتى مظاهر الفناء ، بل إن هذا « الشقاء » ليرتبط ارتباطاً وثيقا بشعورنا الأخلاقى نفسه . والواقع أنه مهما كان من نقاء إرادتنا ، فإنه لا بد من أن تجول بخاطرنا فى بعض الأحيان نزعات شريرة نجزع لما فيها من خبث أسود مخيف ، حتى لنكاد نصاب بدوار عقلى عنيف ! وينظر الإنسان فيجد نفسه محاطاً من كل صوب بتلك القوى الخبيثة البغيضة التى تتربص به الدوائر ، دون أن يكون فى وسعه إغلاق نافذته أو إرخاء الستائر ! وهل كانت تلك النزعات الشريرة قوى خارجية محضة ، حتى يغلق من دونها الأبواب ، أو يزعم لنفسه أنها مجرد سراب ؟ إن الشر ليكاد يدس أنفسه فى كل ما تحقق من أفعال ، حتى أننا قلما نعثر على فعلة يأتيها الإنسان دون أن يكون فيها أدنى أثر من آثار الشر ، فكيف لا نعترف بأن فى مجرد ارتداد الشعور الأخلاقى على نفسه ضرباً من الشقاء ؟ أليس الشر فى صميمه إنما هو مجرد تعبير عن حالة انقسام الذات على نفسها ؟

إن التجربة لتدلنا على أنه مهما كان من تعدد أنواع الفضائل ، بل مهما كان من اختلاف أشكال الضمير أو الشعور الأخلاقى ، فإن من شأن « الخير » بالصيرورة أن يوحد فيما بين تلك الأنواع العديدة من الفضائل ، وأن يؤلف فيما بين تلك الأشكال المختلفة من الضمائر ، فى حين أن المظهر الأول للشر هو الانفصال والانقسام والتنافر

---

(1) A. Schopenhauer : « **Le Monde comme Volonté et comme Représentation,** » trad. franc. Par Burdeau, Vol. II., Ch. VII, PP. 305 – 306.

(2) Pascal : « Pensées », Ed. L. Brunschwicg, Fragments No 397 – 399.

والنشوز أو انعدام الانسجام . وليس من شأن « الشر » أن يحدث فرقة وانقساماً فيما بين الضمائر المختلفة فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يحدث ضربا من « الانقسام » في داخل الضمير الواحد نفسه . ومن هنا فإن هناك من ضروب الشر — كما قال بسكال — مالا نهاية له ، في حين أن « الخير » يكاد يكون واحداً لا شريك له(١) ! حقا إن الضروب العديدة من « الشر » تشترك جميعا في كونها تتسم بطابع الهدم والتحطيم والتمزيق والتقسيم ، ولكنها من الكثرة بحيث أنه يندر أن يظهر الواحد منها في ساحة الشعور دون أن يكون مصحوبا بزمرة كبيرة من رفقائه المخلصين ! وليس أعجب من تلك الرابطة السحرية التي تجمع بين مختلف الشرور ، فإن أقل ثغرة يفتحها الضمير لأدنى واحد منها ، سرعان ما تتيح للباقين أن ينفذوا منها إلى أعماق النفس لكي يأخذوا بيد رفيقهم الهمام ! ولكن المهم أنه بمجرد ما يتسلل الشر إلى باطن الضمير ، فإنه سرعان ما يشيع فيه ضربا من الانقسام أو التمزيق الداخلي ، كما أنه بمجرد ما يندس الشر وسط الضمائر العديدة ، فإنه سرعان ما يحيل العلاقات القائمة بينها إلى صراع حاد يوجه فيه كل ضمير إلى غيره من الضمائر سهاما مسمومة وطعنات دامية(٢) !

والواقع أن العلاقة وثيقة بين « الخير » والوحدة ، كما أن العلاقة وثيقة أيضا بين « الشر » والتعدد . أليس في توزع الذهن شقاؤه ، في حين أن التكامل النفسي هو مصدر كل سعادة ؟ ألا تظهرنا التجربة على أنه طالما كان الإنسان موزعا بين مشاغل عديدة ، مشتتا بين موضوعات كثيرة تتقاسم اهتمامه . فإنه قلما يشعر بالراحة النفسية ؟ ألم يقل فلاسفة الأخلاق من قديم الزمن إنه لا بد للضمير من الانصراف عن الجزئيات ، من أجل الاهتمام بالكل وحده ، لأن في « الوحدة » سعادة النفس وراحة الضمير ؟ ألم يعرف بعضهم « الغبطة الروحية » بأنها حالة الامتلاء Plénitude التي تشعر فيها النفس بوحدتها وتكاملها وحضورها الكامل أمام نفسها(٣) ؟ إذن فكيف لا يكون انقسام الذات على نفسها هو « الشر » نفسه بدمه ولحمه ؟ بل كيف

---

(1) Pascal : « **Pensées** » Texte de L. Brunschwicg, Fragmant No 403.

(2) L. Lavelle : « **Le Mal et La Souffrance** », **Plon, Paris 1940, p. 53.**

(3) **Gabriel Marcel : « Journal Métaphysique »**, Gallimerd. 1935, p. 230.

لا يكون شقاء الضمير البشرى وليد التعدد أو الكثرة ، والانقسام أو الفرقة ؟ ألسنا نلاحظ أن حياتنا الأخلاقية نفسها إنما تقوم على تلك الدراما الحية التى تنبثق فى أعماق الضمير البشرى حينما يكون عليه أن يتقدم على أشلاء الشرور العديدة التى يسحقها فى نفسه كل لحظة ؟ بيد أن الضمير الخلقى لا يستطيع أن يحقق أى تقدم إلا بتوليده لعدد هائل من المشكلات الجديدة التى تسبب له الانقسام على ذاته . ومعنى هذا أن الضمير لا يحيا إلا على تلك المتناقضات الحية التى يجد نفسه ملزما بمواجهتها . وعبثا يحاول الضمير أن يجهز على كل ما لديه من أعداء باطنيين ، لكى ينعم بوحدة تامة لا أثر فيها للتوزع أو الانقسام ، فإنه لا بد من أن يجد فى نفسه أعداء جدداً عليه أن يصطرع معهم وينتصر عليهم ! وهذا الصراع الباطنى نفسه هو الذى يغذى الضمير ويقويه ، ولكنه أيضا هو الذى يضنيه ويشقيه ! وإذن فإن الضمير هو الذى يخلق شقاءه بنفسه ، وهو الذى يزيد من حدة شقائه كلما أوغل فى التقدم . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أكثر الضمائر سمواً هى بالضرورة أعمقها شقاء : لأنه على قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة ، يكون شعوره بما فى أعماقه من « تمزق باطنى » : Dechirement intérieur .

٣٤ — ولكن « الشر » كما يقول ليبنتس على أنواع : فهناك الشر الميتافيزيقى الذى هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعى الذى يتمثل على صورة الألم ، وأخيراً هناك الشر الخلقى الذى ينحصر فى الخطيئة . وليس فى استطاعتنا أن نحمل الإنسان وحده مسئولية كل ما فى الوجود من شرور ، فإن من المؤكد أن فى الوجود نفسه ضربا من « الاضطراب » أو « الاختلاط » أو « الفوضى » أو « سوء النظام » Désordre مما دفع ببعض الفلاسفة إلى التحدث عن عنصر « لا معقول » Absurde كامن فى صميم الوجود . والواقع أنه على الرغم من زعم البعض بأنه « لم يكن فى الإمكان خير مما كان » ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن فى الوجود نقصا أصليا لا سبيل إلى إنكاره ، وأنه كان من الممكن أن يكون أفضل مما هو ، وأن صورته الحالية إنما تنطق بما كان ينبغى ألا يكون ! فليس الوجود جهازاً محكما متماسك الأجزاء ، بل جهاز مفكك تختل حركته بسهولة ، ويدب فيه الاضطراب لأتفه الأسباب ! وما كل هذه الشرور البشرية التى يطفح بها العالم سوى حالة خاصة لذلك الشر الأصلى الذى يعبر عن الاضطراب العام فى سير الوجود كله ! وآية ذلك أنه كما أن الكبد عندنا عضو

تختل حركته بسهولة ، وكما أن أجهزتنا العضوية جميعا هى مما كان من الممكن أن يحقق تكيفه مع وظائفه المختلفة على نحو أفضل ، فكذلك نجد أن إرادتنا نفسها كثيراً ما تختل حركتها لأتفه الأسباب ، فتحيد عن جادة الصواب ، أو يدب فيها الاضطراب ، تتمايل وتترنح كمن تعاطى الشراب ! ومن هنا فإن الشرور الناجمة عن الإرادة البشرية الشريرة إنما هى فى جانب منها من آثار ذلك التركيب السيئ للوجود نفسه ككل[1] !

إن الإرادة البشرية لتجد نفسها منذ البداية بإزاء ضرب من « الاضطراب » العام أو « الفوضى » الأصلية التى تدعوها لارتكاب الشر دعوة صريحة سافرة ! وهل كان « الخطأ الأخلاقى » إلا مظهراً من مظاهر تعامل الإنسان مع ما فى الوجود من عناصر فوضوية هدامة ؟ فلنعترف إذن بأن فى الوجود من الاختلاط والفوضى ما يغرى الإنسان على ارتكاب الخطيئة ، ما دامت الخطيئة الأولى للإنسان — كما يقول بعض المتصوفة ورجال اللاهوت — إنما تنحصر فى التخلى عن الوحدة L'unité من أجل الانغماس فى « الكثرة » Diversité ! ولكن الطبيعة نفسها هى المسئولة عن ولع الإنسان بالكثرة ، وعشقه للفوضى ، واستمرائه لحالة الاضطراب ! أليست الفوضى ضاربة أطنابها فى صميم الطبيعة البشرية ، بوصفها طبيعة مزدوجة قائمة على التعارض والتناقض والتأليف بين ما لا يأتلف ؟! أليس الإنسان — كما سبق لنا القول — هو ذلك الموجود الهجين المختلط الذى لا يكف عن إشاعة الاضطراب فيما حوله ، وتأريث نيران الانقسام فى باطن نفسه ؟ ألا نلاحظ أن الموجود البشرى بطبعه كائن متكثر لا يكف عن التدخل فى شئون غيره ، والصيد فى الماء العكر ، ونشر أسباب الفوضى والانقسام وسوء التفاهم فى الوسط الذى يعيش فيه ؟ ألا يخطئ الإنسان أحيانا لمجرد أنه لا يستطيع أن يستقر على حال ، أو لمجرد أن فى قلبه من التناقض ما يحمله على إتيان ما لم يخطر له على بال ؟ .

إن البعض ليتحدث عن « وحدة » الموجود البشرى بوصفه كائنا متكاملا تقوم حياته على توافق النفس والبدن ، ولكن هذه « الوحدة » المزعومة مع الأسف إنما تكشف عن تناقض أليم يحيا عليه ذلك الموجود الهجين المزدوج ! حقا إن « الجسم » هو من

---

(1) V. Jankélévitch : « **Le Mal** », **B. Arthaud. Paris, 1947, pp. 7 – 8**

« النفس » بمثابة العضو أو الجهاز الذى تستخدمه ، ولكنه منها فى الوقت نفسه بمثابة العائق أو العقبة التى تقف فى سبيلها . أليست الكلمات هى وسائط الفكر وعوائقه فى الآن نفسه ؟ أليس الفكر فى حاجة — من أجل التعبير عن نفسه — إلى ما من شأنه أن يشوهه وينكره ويتعارض مع مقصده ، فيكون مدعاة لسوء التفاهم ؟ أليست « اللغة » هى من « الفكر » بمثابة « الوسيط العائق » (إن صح هذا التعبير) ؟

إنهم يقولون إن بين النفس والبدن اتحاداً وثيقاً تنطق به حياتنا العملية نفسها ، ولكن تجربتنا الشخصية شاهدة بما بين هذين الصديقين اللدودين من علاقات مختلطة مضطربة يسودها التناقض والتعارض . وإن الأهواء لتثور فى عروق ذلك المصنوع من طين ودم ، فلا تلبث الأفكار أن تجد نفسها عاجزة عن الاستقرار فى موضعها ، ولا يلبث الإنسان نفسه أن يتجاوز فى تصرفاته وأقواله كل حد . ولكن النفس أيضاً قد تشيع الفوضى فى جهازها العضوى ، كما هو الحال مثلا حينما يستبد القلق أو الخوف أو الهم بالرجل الرياضى (ذلك الحيوان الجميل غير المفكر) ، فيعطل الجسم عن تأدية وظائفه العضوية ، أو يشل حركاته التلقائية الانطلاقية ! وما أغنى الرجل الرياضى عن النفس والفكر وتوابعهما ، لكى يحقق نشاطه الرياضى بكل ما أوتى من قوة بدنية خالصة مطهرة . ولا يقعن فى ظن أحد أن البدن وحده هو المسئول عما فى وجودنا من اضطراب . فإن الحقيقة أن فى حياتنا النفسية أيضاً ضرباً من « العربدة الفكرية » التى تتمثل أحيانا فى جنون الأفكار وتراقصها وتداخلها وتمايلها وانتشائها ! ولكن حالة « الاضطراب » أو « الاختلاط » إنما هى على وجه الخصوص من مقومات طبيعتنا الجسدية ، لأن الجسد بالنسبة إلينا هو محل الألم وحاويه . وإذا كان من شأن « الفعل » أن يحررنا من حالة الاختلاط ، فإن من شأن « الألم » أن يشيع فينا الاضطراب . والجسد هو المسئول عن حالة « الاضطراب العاطفى » Désordre émotif التى يحل فيها الانفعال محل الفعل ، وتتبدى فيها استحالة التمتع بلذة صافية خالصة !

بيد أن « الاضطراب » الكامن فى نسيج الموجود البشرى إنما هو فى الحقيقة مجرد تعبير داخلى عن ذلك « النقص » الأصلى الذى تنطق به طبيعتنا الميتافيزيقية نفسها . أليس الوجود البشرى — كما سبق لنا القول — إحالة مستمرة إلى « الآخر » ، بحيث إنه ليستحيل علينا تماماً أن نقول عن الإنسان إنه هو ما هو ؟! ألا تظهرنا التجربة على

أن فى مجرد شعور الإنسان بأية وظيفة ما من الوظائف إخلالا لها وبعثا للاضطراب فى سيرها ؟ الواقع أن ليس ثمة مضمون شعورى واحد يمكن أن نقول عنه إنه ليس إلا عين ما هو ! وعبثا يحاول المناطقة أن يطبقوا على حياتنا النفسية مبدأ « الهوية » Identité ، فإن فى تناقض وجودنا الروحى ما يتحدى شتى القضايا المنطقية القائمة على التحليل أو تحصيل الحاصل ! ومهما حاولنا أن نعرف الإنسان أو أن نحدده أو أن نطبق عليه فعل « الكينونة » être ، فإننا لا بد من أن نضطر إلى الاعتراف فى نهاية الأمر بأن هذا الكائن الزمانى المتغير المتقلب المتحول هو فريسة للصيرورة المستمرة التى تجعل منه ما ليس هو !! حقا إن الإنسان موجود « هنا والآن » Hic et nunc ، ولكن هذه النسبية المكانية الزمانية هى التى تضطرنا دائما إلى أن نعمل حسابا لذلك « الآخر » الذى يفتقر إليه الإنسان ، ويعتمد عليه ، ويسير فى ظله ! وسواء أطلقنا على هذا « الآخر » اسم الطبيعة ، أم المجتمع ، أم الله ، فإننا فى كل هذه الحالات لا بد من أن نحاول فهم الإنسان فى ضوء « ما ليس بإنسان » ! : « L'autre-que-lui » . أليس الإنسان هو الموجود الوسيط الذى يحيا بين الألف والياء ، بين البداية والنهاية ، دون أن يكون فى وسعه يوما أن يتجاوز تلك المنطقة الوسطى التى هى منطقة التناهى والفناء ؟ أليس الموجود البشرى هو ذلك الكائن النسبى المحدود الذى لا يستطيع أن يدرك ما فى الوجود من ذبذبات سريعة للغاية ؟ حقا إن الإنسان قد يجد السبيل إلى إدراك « المطلق » ، ولكن فى لمحة سريعة خاطفة لا تدوم أكثر من « آن » Instant ! وهو قد يستطيع أن يعلو على نفسه ، ولكن فى ظروف وجودية لا تسمح له بالبقاء ، لأنها كوجه « يهوه » الذى لا يستطيع أحد أن يراه ويستمر على قيد الحياة ! أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن فى اضطرابنا ونقصنا ونسبيتنا تعبيراً أصلياً عما فى الوجود من « شر » و « استحالة » و « لا معقولية »(١) ؟

٢٥ ــ بيد أنه لو أن الأمر وقف عند حد ما فى وجودنا من اضطراب ونقص ونسبية ، فلربما هان الخطب ، ولكن الطامة الكبرى هى أن بين القيم من التعارض ما يعمل على توطيد أركان الشر فى الوجود ! وآية ذلك أن كل قيمة من القيم إنما تعمل وكأنما هى وحدها الكائنة فى الوجود ، فهى لا تقيم وزنا لما عداها من القيم ، أو هى تتصرف فى

---

(1) V. Jankélévitch : « Le Mal », Arthaud, 1947, pp. 21 - 25 (II & III.)

استقلال تام عن غيرها ! ثم يأتى الإنسان ، ذلك الحيوان الخبيث الذى يحلو له دائماً أن يصطاد فى الماء العكر ، فيزيد من فوضى القيم ، ويعمل على إشاعة الانقسام بين المعايير ! حقا إن صراع القيم هو فى حد ذاته حقيقة قائمة بذاتها ، ولكن إرادة الإنسان الشريرة سرعان ما تجىء فتفسح المجال أمام ذلك الصراع .. وهكذا قد يستشعر الإنسان لذة سادية عنيفة حينما يجد نفسه بإزاء تضارب بين الواجبات ، أو حينما تعرض له حالة خاصة من حالات الضمير ينكشف له من خلالها تعارض المعايير ! أليست هذه هى فرصته الوحيدة لكى يستمتع بحب الفوضى ، ويستمرئ حالة الاضطراب ، ويتذوق عذوبة الصراع ! فكيف ننتظر منه أن يؤلف بين ما اختلف ، أو أن يوفق بين ما دبت فيه روح الخصام ، وهو نفسه ربيب الفوضى ، وحليف الاضطراب ، وباعث الانقسام ؟

ولكن البشر قد اخترعوا « الشيطان » حتى يحملوه مسئولية كل ما فى الوجود من تنافر وتشاحن واضطراب ونزاع وخصام ، فهم يقولون إن الشيطان هو الفساد الأكبر ، والضلال الأعظم ، والشر المحض ، والكراهية نفسها بدمها ولحمها ! وليس أيسر على الإنسان من أن يلقى بتبعة الشر على الشيطان ، فى حين أن الشواهد جميعا إنما تنطق بأنه هو نفسه الشيطان ! أليس الإنسان هو الذى ينشر الانقسام والخصام ، ويغلب الحرب على السلام ، ويتفنن فى خلق ضروب التعذيب والإيلام ؟ أليس ابن آدم هو ربيب الشر الذى لا يكف عن إشاعة الاضطراب بين القيم ، وتوطيد دعائم الخلاف بين المعايير ؟ ألا يحق لنا إذن أن نقول إن بضاعة الشر لم ترج إلا لوجود بنى البشر فى هذا العالم ، أولٰئك المشترين الذين يتهافتون على سلعة الشيطان (لأنها بضاعتهم ردت إليهم) !!

ولكن ربما كان للإنسان بعض العذر فى مسلكه نحو المعايير ! أليست القيم نفسها فى تعارض صارخ ، وصراع عنيف ، وتمزق أليم ؟ ... إن البعض ليزعم أن الحق يتطلب الخير ، وأن الخير والحق يسيران دائما جنبا إلى جنب ، وأن الجمال هو بهاء الخير ، وأن لسان الجمال إنما ينطق بكلمة الحق ، ولكن كل هذه المزاعم العريضة التى يصورها جماعة المثاليين الحالمين إنما هى فى الحقيقة مجرد تمنيات طيبة تجيش بها بعض الصدور المتفائلة ! ولو أن القيم كانت كما يقولون متلائمة متوافقة ، لما وجد الإنسان أية صعوبة فى تميز واجبه ، ولما كان ثمة موضوع للتردد الخلقى . ولكننا ـــ مع الأسف ـــ قلما نستطيع أن نكرم قيمة من القيم إلا على حساب غيرها من القيم ،

فنحن مثلا حينما ننتصر للجمال فقد نضحى بالحق أو الخير ، وحينما نعلى من شأن الحق فقد يكون ذلك على حساب الخير أو الجمال ... إلخ . ولو كان الأمر المنافى للأخلاق هو فى الوقت نفسه دميم الشكل ، كريه المنظر ، باعثاً على النفور ، مسببا للألم ، أو لو كانت الرذيلة هى فى الوقت نفسه واضحة البطلان صارخة الدمامة ، لما كانت هناك مشكلة أخلاقية على الإطلاق ، بل لأفلس الشيطان ، ولفقد الشر كل عملائه ! ولكن الحقيقة — مع الأسف — هى التى تؤلمنا (فى كثير من الأحيان) ، والخطأ هو الذى يستهوى بصائرنا ، والخطيئة هى التى تغرى نفوسنا ، والرذيلة هى التى تأخذ بمجامع قلوبنا ! ألا تدلنا التجربة على أن ما يضر بالكبد قد يحلو مذاقه للفم ؟ ألا يبدو لنا « الخير » فى كثير من الأحيان بمظهر الأمر العسير المنفر ، كواعظ ثقيل الظل يلاحقنا بنصائحه المملة أو كرجل دين ضعيف الاستمالة يصدع رءوسنا بأقواله المعادة ؟ ألا تظهرنا حياتنا العادية على أن الجمال كثيرا ما يكون حليف الشر ، فى حين يأخذ القبح أحياناً بيد الخير ؟ ألا ينتزع إعجابنا على وجه التحديد هذا الذى لا يساوى شيئا ؟ ألا يستهوينا الحل التافه ، فيبدو لنا بمظهر الشيء الجذاب ، فى حين تبدو لنا الحلول العميقة الصحيحة بمظهر الأمور البغيضة المنفرة .

إن الشيطان — ويا للأسف — ليس بالشخصية المملة المنفرة ، وإنما هو رجل مهذب تطيب لنا معاشرته وتحلو صحبته ! والمرأة التافهة قد تبدو لنا أحيانا بمظهر الشخصية الجذابة ، ذات النظرات العميقة والسحر الأخاذ ! والجمال الرخيص كثيراً ما يستأثر بانتباهنا فيصرفنا عن تطلب الحق ، ويلهينا عن التماس الخير ! وهكذا تدور المساومات فى سوق القيم على حساب « الخير » ، لأنه حليف العسر والشدة والصعوبة والألم والعذاب . وعبثا يحاول رجال الدين وأصحاب الأخلاق أن يحببوا إلى نفوسنا حياة الفضيلة ، أو أن يوحوا إلينا بأن الدين يسر وليس عسراً ، فإن الطريق المؤدى إلى « الخير » لا بد من أن يبدو لنا بمظهر الطريق الشاق الشائك الذى ليس فيه إلا العنت والإرهاق والمجاهدة . أليس الهبوط أيسر دائما من الصعود ، والاستسلام للإغراء أسهل منالا من المقاومة والصمود ؟ ألا يقشعر أصحاب الفضيلة من حياة « السهولة » Facilité واليسر ، لأنهم يستشعرون ضربا من الخجل العنيف بإزاء ضمائرهم حينما يقبلون على أداء عمل هين لا يستلزم منهم أى جهد ؟ ألا تظهرنا التجربة نفسها على أن طريق الفضيلة ليس بالطريق الملكى الذى تحفه الورود

والرياحين ، وإنما هو طريق شائك وعر تكتنفه المشاق والصعوبات والعراقيل ؟ ألا يعلى علماء الأخلاق من شأن « الشجاعة » لمجرد أنها فضيلة صعبة تلزم صاحبها بأن يقاوم التيار ، وتضطره إلى أن يصعد ذلك المنحدر الذى نحن فى العادة منقادون إلى الهبوط فوق سفحه ؟ إذن فكيف لا يكون الإنسان « حيوانا شريرا » ، والشر أقرب إليه من حبل الوريد ؟ أستغفر الله ! بل كيف لا يكون الإنسان هو الشر نفسه بدمه ولحمه ، مادام « الخير » بالنسبة إليه إنما يعنى الانتصار على الجاذبية الأرضية ، والتحرر من ثقل الجسد ، والانطلاق نحو الآفاق العليا ؟[1] .

٣٦ ــ إن كثيراً من الفلاسفة المتفائلين ليحاولون أن يبرروا الشر بأن يقولوا إنه سبيل الوصول إلى الخير ؛ وهو ما يرد عليه خصومهم من المتشائمين بقولهم : « يا عجبا لهذا الخير الذى لا يولد إلا من خصمه اللدود ! » . ولكننا مهما حاولنا أن نتمرد على « الشر » (سواء تصورناه فينا أم فى العالم الخارجى) ، فإننا لن نستطيع أن نحيا إلا على ذلك التقابل القائم بين قطبى الخير والشر ! وليس يكفى أن نقول إننا لا نستطيع أن نتصور الخير إلا بتصورنا لذلك الشر المقابل له والماثل أمامنا بوصفه إمكانية الاستسلام والسقوط ، كما أننا لا نستطيع أن نتصور الشر إلا بتصورنا لذلك الخير الذى يصرفنا عنه ويحملنا على التنكر له ؛ وإنما يجب أيضا أن نقول باستحالة تصور عالم يمحى منه الشر تماما ويسوده الخير سيادة كاملة مطلقة ! ولو أمكن أن يكون ثمة ضمير لم يختبر يوما تجربة الشر ، لما كان ثمة شيء يمكن تسميته باسم « الخير » بالنسبة إلى هذا الضمير . ومعنى هذا أنه لو استوت فى أعيننا كل ضروب الوجود ، لما قامت للقيم أية قائمة ، ولما كان ثمة موضع للتفرقة بين خير وشر . وعلى الرغم من أننا كثيراً ما نحلم باستئصال شأفة الشر نهائيا من هذا العالم ، إلا أننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن حياتنا الروحية فى صميمها إنما تقوم على هذا التعارض المستمر بين الخير والشر . وقد نتصور أحيانا إمكان قيام الخير بمقتضى ضرورة صارمة مطلقة ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن « الخير » لا يمكن أن يصبح يوماً مجرد قانون من قوانين الطبيعة ، وكأنما هو واقعة محضة ليس علينا سوى أن نتقبلها ؛ فإن القيم إنما توجد بالقياس إلى الوعى البشرى الذى يقابل بينها ويحكم عليها ويمارس حريته بإزائها ...

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « **Le Mal.** », Paris, Arthaud, 1946, pp. 66 – 70.

وليس ثمة مخلوق لم يحلم يوماً باستئصال كل ما في الحياة من ألم ، حتى تسود العالم اللذة وحدها . ولكن هذا الحلم الجميل هو في الحقيقة ضرب من الاستحالة ، لأن من ينتزع من نفسه القدرة على التألم ، إنما يحرم ذاته في الوقت نفسه من القدرة على التلذذ وليس معنى هذا أن اللذة — كما زعم بعض الفلاسفة — إن هي إلا مجرد ألم قد امتنع ، وإنما الحقيقة أن اللذة والألم حالتان مرتبطتان ولا سبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق ، مثلهما كمثل كفتي الميزان كل حركة في إحدى الكفتين من شأنها أن تستتبع بالضرورة تحرك الكفة الأخرى . وعلى ذلك فإننا إذا أردنا أن نفصل هاتين الحالتين إحداهما عن الأخرى ، لكي نبقى على واحدة منهما فقط ، فهنالك لا بد من أن ننتهي إلى القضاء على كليهما معاً . ولعل هذا هو السبب في أن كل من يتطلب اللذة المستمرة فإنه لا بد من أن يصل في خاتمة المطاف إلى حالة من « الاستواء » أو « عدم الاكتراث » ؛ بينما تتميز الحساسية المرهفة العميقة بقدرتها على تذوق الآلام واللذات معاً . خصوصا ما كان منها وافر الخصب ، بالغ الشدة ، عميق الأثر[1] .

ولكن إذا صح أن الخير والشر لا ينفصلان ، وأن اللذة والألم حالتان متقابلتان ، فهل يكون معنى هذا أن نقول مع أفلوطين (مثلا) بإن ثمة جوهراً مستقلا قائما بذاته ، ألا وهو والشر في ذاته « Mal - en - soi ؟ هل نجعل من « الشر » مبدأ مطلقا يبرر بالاستناد إليه كل ما في الوجود من نقائص ورذائل وعثرات وآلام ونكبات ومصائب وحروب وشرور جزئية ؟ هل نريح أنفسنا من عناء النظر في مشكلة الشر بأن نقرر في سهولة ويسر بأن « الشر » شر لا بد منه ؟! هل نكتفي بأن نقول مع البعض بأن ثمة جوهرا يسمى بالشر ، وهو الذي يتكفل بتفسير الغشاء المظلم للوجود ؟ ... الواقع أنه إذا كان العالم نفسه في نظرنا مشكلة ، فما ذلك إلا لأنه يطوي في ثناياه الكثير من الشرور ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول إن المشكلة الكبرى بالنسبة إلينا إنما هي « مشكلة الشر » . وعلى حين أن « الخير » لا يبدو في نظرنا بصورة مشكلة . لأننا حينما نلتقي به أو نتعرف عليه أو نتوصل إلى تحقيقه ، فإننا نجد أنفسنا بإزاء « حل » (لا مشكلة) ، نلاحظ على العكس من ذلك أن « الشر » لا بد من أن يبدو لنا بصورة « مشكلة » تقتضي الحل أو تستلزم التفسير أو تتطلب عملا حاسما من أجل القضاء عليها ! حقا إن « الخير » قد يتخذ أحيانا صورة « المشكلة » ، وذلك بالنسبة إلى الفرد

---

(١) زكريا إبراهيم : « مكانة الألم في الحياة النفسية » ، مجلة علم النفس ، مجلد رقم ٥ ، عدد ٣ ، فبراير — مايو سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٥ — ٣٨٦ .

الذى ينشده ويبحث عنه ، ولكنه فى معظم الأحيان إنما يمثل الحل الأوحد لسائر المشكلات ؛ فى حين أن « الشر » لا بد من أن يبدو لكل من يلتقى به بمظهر « المشكلة » التى تتطلب الحل(١) .

إننا لا نستطيع أن نوطن أنفسنا على قبول الشر أو الرضاء عنه أو السكوت عليه ، لأننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن السعادة حق مشروع لنا ، وأن الشقاء ظلم لا يصح لنا الرضوخ له ! ومن هنا فإن « الشر » (فى نظرنا) موجود طفيلى يقحم نفسه فى صميم حياتنا لكى يفسد علينا تلقائيتنا الفطرية وانطلاقنا الطبيعى اللاشعورى . وعبثا يحاول الفلاسفة أن يقنعونا بأن الشر ضرورة وجودية . وأن العالم بأسره قد وضع فى قبضة الشيطان ، فإننا لا يمكن أن نألف الشر أو أن نعتاد حياة الألم أو أن نرتضى حالة الشقاء ! وحتى الموت نفسه (وهو شر الشرور) فإننا لا يمكن أن نوطن النفس على قبوله أو التسليم به ، بدليل أن موت الشيخوخة نفسه لا بد من أن يتخذ صورة الحدث المفاجئ أو العرض الخارجى . ومعنى هذا أن « الشر » بكافة صوره لا يمكن أن يكون شيئا طبيعيا على الإطلاق . حقا إن « الشر » هو « أنا » نفسى بمعنى ما من المعانى ، ولكنه أيضا دخيل على ، غريب عنى ، بوجه ما من الوجوه ! .. إننى قد أحاول أن أبرر سقطاتى ورذائلى وآثامى بأن أقول إن الشر ضرورى ، ولكن شيئا باطنا فى أعماق نفسى سرعان ما يصيح بى قائلا إنه « لا بد من أن تأتى العثرات ، ولكن ويل لمن تأتى من قبله العثرات » ! وقد أزعم لنفسى أن أخطائى وليدة ظروف خارجية سيئة أو شرور طبيعية مفروضة على ، ولكننى سرعان ما أسمع هاتفا فى أعماق نفسى يقول : « بل الشر موجود لمن يرى الشر فقط ، فما قامت للشر قائمة إلا فى أعماق نياتنا نحن » ! وهكذا أجدنى مدفوعا إلى القول بأنه ليس ثمة شر ، بل هناك أشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للإرادة البشرية !

٢٧ ـــ وهنا يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تلك النظريات الثنائية التى تقول بوجود مبدأين أصليين : مبدأ خير مطلق ، ومبدأ شرير مطلق . فإذا ما تساءلنا عن السر فى قول أصحاب هذه النظريات بوجود « خير فى ذاته » ، و « شر فى ذاتـه » ،

(1) Louis Lavelle : « Le Mal et la Souffrance », Paris, Plon, 1940, pp. 31 – 32.

وجدنا أن كل ما هنالك هو أنهم يريدون أن يستبعدوا الشر من جذور الإرادة البشرية ، لكي يضعوا محل الإرادة الشريرة التي تسيء النية وتخطئ القصد ، إرادة الشر التي تتجه نحو موضوع معين هو في حد ذاته سيء . ولكن الواقع أن أسلوبنا في الإرادة هو الذي يخلع على الخير والشر ما لهما من قيمة ، أو هو الذي ينزع عنهما ما لهما من قيمة . فليست الخطيئة أن تريد السوء ، بل الخطيئة أن تسيء الإرادة ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخطيئة لا ينحصر في إرادة الشر ، بل في الإرادة الشريرة . وآية ذلك أنه كما أن الفعل السيىء قد يصدر عن إرادة خيرة فإن الفعل الصالح قد يصدر أحيانا عن إرادة شريرة . وإن التجربة لتدلنا على أن المرء قد يقول الحق بسوء نية ، كما أنه قد يريد نجاح خصمه بسوء نية (إذا كان يعلم مثلا أن من شأن هذا النجاح أن يتسبب في هلاكه) ! ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة قد تتشابهان من حيث المضمون الظاهري — إذا كانتا تهدفان إلى شيء واحد بعينه — ولكنهما لا بد من أن تكونا مختلفتين من حيث المقصد أو النية أو الاتجاه الباطني ، وقد نجد أنفسنا أحياناً بإزاء فعل لا غبار عليه ، إن لم نقل بأنه لا مطعن فيه على الإطلاق ، ومع ذلك فإننا سرعان ما نشتم فيه رائحة الرياء أو الابتذال ، إذ نتحقق من أنه صادر عن نية سيئة أو قصد خبيث وإذن فليس من المستحيل أن يقترن الفعل الخير بسوء النية ، أو أن يقترن الفعل الشرير بحسن النية ، بل ليس ما يمنعنا من القول بأن هناك إرادة خيرة للشر ، وإرادة شريرة للخير ![1] .

إننا كثيراً ما نتوهم أن الفارق بين الرجل الصالح والرجل الطالح هو أن الواحد منهما لا يريد إلا الخير ، في حين أن الآخر لا يريد إلا الشر ، ولكن الحقيقة أن الفارق بينهما هو أن إرادة الواحد منهما خيرة ، في حين أن إرادة الآخر شريرة . وقد يحدث أن يريد كل من الرجل الصالح والرجل الطالح شيئا واحداً بعينه ، ومع ذلك فإن ثمة عالماً بأسره يظل يفصل بينهما ! إنهما كسائحين يلتقيان في نقطة عبر المحيط ، ولكن أحدهما يتجه نحو نيويورك (مثلا) في حين أن الآخر قادم منها في طريقه نحو القارة الأوربية : فهذان السائحان يوجدان على خط عرض واحد وخط طول واحد ، ولكن بين آمالهما وآلامهما وأشواقهما وأفكارهما من البعد مثل ما بين مدار الجدي ومدار السرطان !

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Lw Mel. - Anthnu', Paris, 1947. pp. 84 – 89 & pp. 126 - 128.

وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الإرادة الخيرة ، والإرادة الشريرة ، فإنهما قد تتلاقيان عند نقطة ما ، بمعنى أنهما قد تريدان شيئاً واحداً بعينه ، ولكن الواحدة منهما تريده « على الوجه » (أو على المعدول كما نقول بالعامية) ، فى حين أن الأخرى تريده « على الظهر » (أو على المقلوب كما نقول بالعامية أيضا) ! وإذن فليس من الممكن أن نتحدث عن أشياء حسنة فى ذاتها ، وأخرى سيئة فى ذاتها ، كما يتوهم بعض علماء الأخلاق وفلاسفة القيم ورجال الدين ، وإنما لا بد من أن نسلم بأن الشر لا يكمن فى إرادة الشر ، بل فى الإرادة الشريرة نفسها ![1] .

فهل يكون معنى هذا أنه لا وجود للشر فى حد ذاته ؟ ألم نقل نحن أنفسنا بأن فى الاضطراب والنقص والنسبية والتناهى بذور الشر ؟ فكيف نعود فنحمل الإرادة الشريرة وحدها مسئولية كل ما فى الوجود من شر ! الواقع أننا إذا تصورنا أن « الشر » موجود على نحو ما يوجد الشيء أو الجوهر أو الموضوع القائم بذاته ، فإن من المؤكد أنه لا وجود للشر ، لأنه ليس ثمة مكروب معين يفرز الشر فى أوصال هذا العالم ! وعبثا نحاول أن نقبض على الشر فى حالة تلبس ، فإن الشر ليس بهذا ولا ذاك ! إنه ليس بشيء ؛ وهو ليس فى أى مكان !

وقد نبحث عنه فى الغريزة ، أو اللذة ، أو الحواس ، والطبيعة الجسدية ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن هذه جميعا ليست ـــ مجتمعة أو متفرقة ـــ بمثابة « الشر » نفسه ! فليس للشر من وجود إلا بالنسبة إلى الإرادة التى تريده ، أو التى تجعله يوجد حينما تريده ! وعلى حين أن الحقائق الأزلية الأبدية (التى تحدث عنها ديكارت) كان من الممكن أن توجد ، حتى ولو لم يكن ثمة عقل يدركها ، نجد أن الشر ما كان يمكن أن يوجد لو لم تكن إرادة تريده ! وإذن فإن الشر لا يوجد إلا لمن يرى الشر ، بمعنى أنه كامن فى نياتنا ومقاصدنا ، أو على الأصح فى تلك الطريقة المعينة التى نأخذ بها الحياة أو ننظر بها إلى الأشياء . ومهما كان من أمر تلك الشرور العديدة التى قد تستشعرها حساسيتنا فى علاقتها بالعالم ، فإن من المؤكد ـــ كما يقول لا فل ـــ أن الشر لا يتحدد إلا فى علاقته بإرادتنا[2] . وهكذا يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الشر الأوحد فى هذا العالم إنما هو إرادة الشر ، بينما يقرر غيرهم أن كل ما فى الوجود من نقص أو

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Le Mal. - Arthaud , Paris, 1947, PP. 84 - 86 & PP. 128 - 129.

(2) Cf. L. Lavelle « Le Mal et la Souffrance. » Plon, Paris, 1940, P. 49.

نسبية أو تناه أو عناصر لا معقولة ليس فى حد ذاته بشىء ، وإنما هو مجرد رابطة أو علاقة rapport تكشف من خلال الإرادة البشرية فى صلتها بالوجود . ومعنى هذا أن الوجود (عندهم) هو فى ذاته موجود ، وهذا هو كل ما هنالك ؛ فهو ليس بخيّر ولا شرير . وإنما هو فى حالة استواء أو عدم اكتراث ، إن لم نقل بأنه « مقبول » passable ينبغى أن نتوسم فيه الخير إلى أن يثبت لنا العكس !

٢٨ ــ ولكن إذا صح أنه ليس ثمة شر ، بل هناك أشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للإرادة ، فماذا عسى أن تكون تلك « الإرادة الشريرة » ؟ هنا يقول لافل : إن الشخص الشرير إنما هو ذلك الذى يهدف من وراء أفعاله إلى إيلام الغير ، مستشعراً ضرباً من الزهو فى رؤية الآخرين وهم يتألمون ، وكأنما هو يفخر بما يملك من مقدرة على التقليل من وجود الآخرين . والواقع أن الإرادة الشريرة ليست هى الإرادة التى تريد الشر بصفة عامة ، وإنما هى تلك التى تريد الشر للآخر على وجه التحديد . وهذا « الآخر » L'autre إنما هو ذلك « القريب » الذى أنا على صلة به ، أعنى أنه ليس بأى « آخر » على الإطلاق ، بل هو شخص تربطنى به علاقات مباشرة ، وأجد نفسى بإزائه كالأنا بالنسبة إلى الأنت ! وهكذا تريد الإرادة الشريرة ألم « القريب » ، وتجد لذة كبرى فى هذا الألم ، لأنه كلما زاد شقاؤك ، تضاعفت لذتى ، وكلما زادت سعادتك ، تضاعف ألمى ! ولئن كانت « الإرادة الشريرة » هى فى صميمها « علاقة » relation إلا أنها علاقة سلبية تقوم على النفى والإنكار ، ولكنه نفى يحمل معانى الإثبات ، لأن هذه الإرادة لا تريد أن تحطم المبغض ، وإلا لما أصبح لديها موضوع للكراهية ، بل هى تحرص على أن تستبقيه حتى يظل هدفا لسهامها المسمومة وكراهيتها المحمومة !

ولا ينبغى أن نخلط بين « كراهية » الإرادة الشريرة وبين مشاعر أخرى كالأنانية أو الحسد أو الانتقام أو الاحتقار ، وإنما ينبغى أن نقرر أن هذه الكراهية ليست مسببة على الإطلاق (كما هو الحال فى تلك المشاعر الأخرى) بل هى علة لذاتها causa sui ، أعنى أنها مستقلة عن كل ما قد يبديه الآخرون نحونا من عواطف مقبولة أو مرذولة ! إن الشرير لا يبغض « الآخر » لأنه أقوى منه ، أو أذكى منه ، أو لأنه قد أهانه وحط من قدره ، بل هو يبغضه لمجرد أنه « آخر » ! إنه يكره لأنه يكره ، وانعدام السبب هنا إنما هو السبب ! وقد يكون فى استطاعتنا أن نطبق على الكراهية ما قاله مونتنى عن الصداقة فنقول إن الكراهية علاقة تقوم بين شخصين ، ولكنها علاقة يعبر عنها الشرير بقوله :

« إننى أبغضه لأنه هو من هو ، ولأننى أنا من أنا » ! وقد يبحث الشرير عن بعض الأسباب « اللاحقة » التى يبرر بها كراهيته ، ولكن هذه الكراهية فى صميمها « سابقة » على كل تلك المبررات المزعومة . كما أن العاشق الولهان قد يحاول أن يبرر موضوع حبه بأن يكتشف له (من بعد) بعض المزايا الفائقة ، فإن الشخص الشرير قد يحاول أن يبرر موضوع كراهيته بأن يكتشف (من بعد) بعض الأسباب الأيديولوجية التى تجعل منه « موضوعاً مبغضاً » فى ذاته !

ونحن منقادون فى العادة إلى البحث عن علل خارجية نبرر بها الإرادة الشريرة ، ومن هنا فإننا كثيراً ما نتحدث عن الغواية ، والإغراء ، والمرأة ، والشيطان ! ولعل من هذا القبيل مثلا ما يلتجئ إليه الوالدون (حينما يأتى أبناؤهم بعض الأفعال المنكرة) من أساليب ملتوية ، بقصد تبرير مسلك أولئك الأطفال الأشرار ، فتراهم ينحون باللائمة على الجيرة أو الصحبة السيئة أو المدرسة أو السينما أو الإذاعة أو الصحافة أو ما إلى ذلك ، دون أن يخطر على بالهم قط أن أبناءهم قد لا يكونون أطهاراً قديسين ! إن لسان حالهم يقول إنه « ما دام لدى طفلى أفكار شريرة ، فلابد من أن تكون تلك الأفكار قد انتقلت إليه بالعدوى ، لأن طفلى بطبيعة الحال شخص مهذب صالح حسن السيرة » ! ولكن الخطيئة ــ مع الأسف ــ ليست مجرد عدوى تنتقل بالاختلاط أو الملامسة فحسب ، وإنما هى قد تنبع من أعماق « الإرادة الشريرة » التى تغرى نفسها بنفسها ! حقا إننا نتوهم دائماً أن دراما السقوط لا بد من أن تتألف من شخصيات أربع : الرجل ، والمرأة ، والحية ، والثمرة ؛ ولكن الحقيقة أن كل هذه الشخصيات إنما تتخلص فى شخصية واحدة ألا وهى الإرادة الشريرة التى هى فى الوقت نفسه حية ، وامرأة ، وجمال ، وإغراء ، ولذة ، وكل ما عدا ذلك ! فالإنسان هو نفسه الحية ، وهو نفسه المرأة ، وهو نفسه الثمرة ؛ أعنى أنه هو الشيطان الذى يغوى نفسه ، فيورد نفسه موارد التهلكة ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الاغراء كامن فينا ، والمغرى هو نحن أنفسنا ، فلا موضع لاتهام أحد غير « الإرادة الشريرة » نفسها بكل ما تقترف من ذنوب وآثام !

والواقع أن الإغراء لا بد من أن يحدث ، لأن بذور الغواية كامنة فى صميم تكويننا العقلى نفسه ! ومهما شئنا أن نبقى على سذاجة الطفولة ، فإننا لن نتمكن من المحافظة على حالة البراءة العقلية ، لأنها بطبيعتها حالة زائلة لا يمكن أن تدوم ! وكما أن حالة

التجانس الأولى التى تحدث عنها هربرت اسبنسر لا بد من أن تفضي ــ بحكم قانون التطور ــ إلى حالة لا تجانس (أو تنوع) ، فإن حالة البراءة الأولية التى تتمتع بها الطفولة لا بد من أن تمحى بتقدم العمر لكى تحل محلها حالة التبصر أو القدرة على تمييز الخير والشر. ومهما حاولنا أن نؤخر قدوم تلك المرحلة ، فإن قناع البراءة لا بد من أن يسقط يوماً عن عينى الطفل ، لأن السذاجة نفسها تنطوى على رغبة عارمة فى الخروج من عزلتها ! وهكذا تتحين إرادة الطفل الفرص لكى تتعلم الكذب ، والغش ، والخبث ، وسوء التصرف ، متخذة من شتى ظروفها الزمانية والمكانية مناسبات سانحة لتقوية نزوعها الحاد نحو الخطيئة ! وعبثا يحاول المربون أن يصوروا للطفل خصومه الأشرار بوصفهم أعداء خارجيين لا بد له من أن يشنها عليهم حربا شعواء لا هوادة فيها ولا رحمة ، فإن الطفل سرعان ما يتحقق من أن خصمه الأكبر إنما يقبع فى باطن نفسه حيث يتعذر الصراع وتتعثر الخطى ويتعسر النصر ! حقا إنهم يسمونه باسم الصراع ضد الشيطان ، ولكن المرء سرعان ما يتحقق من أن مقاومة الإغراء إن هى إلا صراع يقوم به الإنسان ضد نفسه ! وحينما تضعف إرادتنا الخيرة ، فهنالك لا بد من أن يصبح الاغراء أمرا محتوماً لا سبيل إلى قهره ! ألا تقتضى مقاومة الإغراء أن يقاوم الإنسان نفسه ، فلا يدع للغواية سبيلا إلى نفسه ، بل يعمد عن طريق الصراع الداخلى إلى قهر نوازع الشر التى تتحفز فى باطنه .

... إن الشيطان يقرع على باب قلبك ، ولكن ثق أنه لن يقوى من تلقاء نفسه على فتح ذلك الباب ، لأنه رجل مهذب لن يقترف جريمة هتك حرمة مسكنك ! إنه يكتفى بأن يطلب إليه الإذن له بالدخول ! إذن فلتدعه يقرع ؛ ولتحترس من أن توارب الباب ، حتى ولا لترى من بالباب ، أو لكى تطرد ذلك السائل الملح الثقيل ! إن من يفتح الباب فقد هلك ! فلا تدعن للإغراء سبيلا إلى نفسك ، لأن دقيقة واحدة تتملى فيها جمال الشيطان ، قد تكون هى الكافية لأن توردك مورد التهلكة ! ... وهذا الشيطان الذى تقول عنه إنه موجود ، أكان من الممكن أن يوجد لو أنك لم تنطق بكلمة « نعم » ؟ أليست إرادتك نفسها هى منبع الغواية ، ومقر الغاوى ، وبيت الداء ؟ الواقع أن كلمة « الغواية » إنما هى كلمة ضعيفة قد اخترعتها الإرادة الشريرة التى تحالفت مع الشيطان ! وما الشيطان إلا السهولة ، واليسر ، والاستسلام ، وفتح الباب على مصراعية ! وعبثا نحاول أن نبرر سقوطنا بالحديث عن قوة الشيطان وإغرائه ، فإن تلك

الشخصية البارعة التى نسقط عليها خبثنا وسوء نيتنا ، لا يمكن أن تقوى على عمل شيء ما لم نرد نحن ذلك ، بل ما لم تصح عزيمتنا نحن على السقوط ! فالشيطان لا يستطيع شيئا بدون موافقة الخليقة ، أو هو لا بد من أن يغازلنا ويلاطفنا ويستهوينا إذا أراد لنفسه أن يكون شيئا ! ومعنى هذا أن ذلك الموجود الوهمى الذى يكاد ألا يكون ، لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تملقنا حتى يكون ! ومن هنا فإنه يطرينا ويمتدحنا ويلاحقنا بالكلمات المعسولة ، حتى نستقبله ونحتضنه ونفتح أمامه سائر الأبواب المقفلة !

إن الشيطان يتسول طالبا من ضعفنا الإذن له بالدخول ! وحسب الإنسان أن ينطق بكلمة « لا » ، حتى يمحى الشيطان من الوجود ! فماذا عسى أن يكون الشيطان إن لم يكن هو ضعفنا البشرى نفسه ؟ أليس الاستسلام للشيطان إنما هو مجرد تعبير عن إغراء الإنسان لنفسه ؟ ولكن الإنسان يستطيع كل شيء ضد الغواية والإغراء ، ومن ثم فإنه لا عذر له مطلقا فى السقوط ! أما حينما نبرر مسلكنا بالحديث عن الغواية العنيفة ، والاغراء القوى ، والسقوط المحتوم ، زاعمين لأنفسنا أنه لا بد مما ليس منه بد ، فهنالك إنما تعترف إرادتنا بأنها قد أرادت لنفسها السقوط ! وحينما تعوزنا إرادة الانتصار ، وتتقهقر فى باطننا قوى المقاومة ، فهنالك تستبد بنا عقيدة الاستسلام أو التنازل أو الاستقالة أو الهزيمة ! وهكذا تزل الفتاة التى يظن الناس أنها طاهرة بريئة عفيفة ، لا لأنها قد وقعت ضحية لغاو أثيم حقير ، بل لأنها كانت تود من صميم قلبها أن تزل ، ومن ثم فإنها قد جعلت للغواية سبيلا إلى نفسها . متحالفة فى ذلك مع الغاوى نفسه ! إن من قال كلمة « نعم » للذة ، فقد فتح قلبه للشيطان ، وترك نفسه نهبا للخطيئة ، واعترف مقدما بالهزيمة ! وكل من يترك نفسه نهبا للغواية ، فلا بد من أن يكون قد ارتضى التسليم !... إن الإنسان هو رب أفعاله ، وهو السيد المتحكم فى تصميماته ، فمن امتنع عن الاختيار فقد اختار ألا يختار . ومن ترك للمؤثرات الخارجية أن تختار له فقد اختار لنفسه الاستسلام ... وإذن فإن من يدع للغواية سبيلا إلى نفسه ، فإنه إنما يرتضى التسليم بلا قيد ولا شرط ، أو هو بالفعل قد وقع معاهدة الصلح مع الشيطان ! وهكذا ننتهى إلى القول بأن الإرادة هى فى « أوديسة الشر » بمثابة الألف والياء ، أو البداية والنهاية ، مادامت الشخصية الرئيسية فى مأساة الوجود البشرى إنما هى « الإرادة الشريرة »[1] .

---

(1) Cf. V. Jankélevitch : « **Le Mal.,** » , Paris, **Arthaud** 1947, pp.14 - 154.

٢٩ ــ ولكن ، ما حيلة الإرادة مثلا بإزاء الألم ؟ هل يكفى أن تقول الإرادة للألم « لا » ، حتى يمحى الألم من الوجود ؟ ألم يعرف بعضهم « الألم » بأنه على وجه التحديد تلك الحالة التي لا نريد أن نعانيها ؟ فكيف نقول إن الإرادة هى الألف والياء ، بينما نحن نلاحظ أن الألم مفروض علينا على الرغم منا ؟ ... هنا يجدر بنا أن نقف وقفة قصيرة عند « مشكلة الألم »[1] حتى نتعمق الدلالة النفسية لذلك الشر الخاص الذى لا نألو جهدا فى سبيل طرده واستبعاده ، ألا وهو « الألم » بما له من طابع منفر غير ملائم . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن هذا الذى ننفر منه ونحرص على استبعاده بكافة الوسائل إنما هو بعينه ما نحن فى أمس الحاجة إليه حتى نكون ما فى وجودنا من طابع شخصى . ومن هنا فقد علق بعض الفلاسفة على الألم أهمية كبرى فى عملية تكوين الشخصية ، كما فعل برديف Berdiaeff مثلا حينما ذهب إلى أن تحقيق الذات فعل أليم لا يتحقق بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن تحقيق الذات إنما يعني اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، وإنما هى عملية شاقة تستلزم الصراع والمجاهدة ، فلا بد فيها من تحمل شتى ضروب الألم والعذاب والمقاساة . ولكننا كثيراً ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلى عنها ، حتى نتجنب الألم ، ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامى الذى لا يكاد ينفصل عنه . وليس بدعا أن ترتبط الحرية بالألم ، فإن مأساة الوجود الإنسانى إنما تنحصر فى تلك العملية الشاقة التى تقوم بها الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال ، وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ؛ أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فإننا فى كل تلك الحالات لا بد من أن نشعر بما تستلزمه عملية التحرر من مجاهدة ، وألم ، ومشقة . وإذن فإن قيمة الحياة الإنسانية إنما تنحصر فى تحقيقنا لذواتنا ، وعلونا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة أشكال العبودية ؛ وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا إلى تحمل الألم ، وتقبل التضحية ، إن لم نقل بأنها تستلزم ضربا من « البطولة » التى لا مندوحة عنها لكل من يريد أن يجاهد فى سبيل تحقيق ذاته[2] .

---

(١) زكريا إبراهيم . « مشكلة الحرية » (ضمن مجموعة مشكلات فلسفية) ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٤٨ ــ ص ٢١٤ .

(2) Cf. N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur L' Existence - Aubier. 1936. P. 203.

والظاهر أن الألم يسير دائما جنبا إلى جنب مع الترقي الروحي فإنه ما من شيء عظيم أو جليل قد تحقق في هذه الحياة البشرية من دون ألم . ولسنا نريد أن نذهب مع كير كجارد إلى حد القول بأن « الوجود الإنساني هو في صميمه عذاب ، وعذاب ديني على وجه الخصوص. »[1]، وإنما حسبنا أن نقول إن التاريخ البشري نفسه شاهد بأن الإنسانية قد اضطرت إلى أن تجتاز أقسى التجارب وأقصى المحن ، من أجل الوصول إلى مرحلة أسمى من الرقي . والواقع أننا قد نكون على حق حينما نقيس مدى رقي الجماعة (كما هو الحال أيضا بالنسبة للفرد) بما عانته من محن ، وما مر بها من تجارب.وهنا يتجلى الفارق الكبير بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر ، فإن البدائي لا يكاد يعرف كل تلك الآلام العديدة المتنوعة التي تجيء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغل الإنسان في سبيل التقدم والرقي ، في حين أن المتحضر يعاني الكثير من الآلام بسبب ترقي حساسيته ونضج وعيه ورقة شعوره . ومن هنا فقد لاحظ كثير من الباحثين إن الإنسان البدائي يكاد يحيا في شبه سرور دائم ، حتى أنه ليجهل كثيرا من الآلام البسيطة الأولية التي يعانيها الإنسان المتحضر ، على الرغم من أنه أكثر تعرضا (من الإنسان المتحضر) للصدفة ، والقوى الطبيعية الخطيرة ، وشتى ضربات القدر ! وبينما يزداد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائي أقل منه شعورا بالخوف ، وأدنى منه إحساسا بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائي درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على تمييز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الرجل المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على إدراك المواقف المؤلمة . وليس غريبا أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة ، فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لا بد من أن يفضي إلى تنوع آلام الإنسان ولعل هذا هو ما عناه ماكس شلر حينما قال إن المدنية تزيد من عمق الآلام البشرية ، لأنها في الوقت نفسه تفتح أمام الإنسان المتحضر مجالا واسعا لضروب كثيرة من المسرات . وسواء أردنا أو لم نرد ، فإنه لا بد لنا من أن نشتري حضارتنا بأفدح الأثمان ، لأن علينا أن نقبل ما يجيء معها من آلام ومصاعب ومحن ![2]

(1) cf. Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes » Vrin. 20 éd. 1949. P. 357.
(2) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance », Paris, Aubier 1946, pp. 35 - 27.

أما بالنسبة إلى الأفراد فمن الواضح أن المقدرة على التألم هى إلي حد ما مقياس لمدى قدرة كل فرد على التمدن والرقى . وإذا لم نقل مع كيركجارد بأنه « كلما كان الشخص أسمي وأرقى ، كان الثمن الذى يدفعه لشراء أى شىء أغلى وأبهظ » ، فإننا لا بد أن نعترف بأن القدرة على التألم تسير جنبا إلى جنب مع الرغبة فى تحقيق المثل الأعلى . ولسنا هنا فى مجال الآلام الحسية التى ترتبط ارتباطا مباشرا بمطالب الجسم العضوية ، بل نحن فى مجال الآلام النفسية التى ترتبط ارتباطا مباشرا بمطالب الشعور الأخلاقى . وهكذا تجىء ضرورات الترقى الخلقى أو النمو الروحى فتفرض على الذات آلاما نفسية عديدة ، إذ يشعر المرء بأن شخصيته لا يمكن أن تنمو وتترقى إلا إذا انصهرت فى بوتقة الألم . وهناك تجربة نفسية أليمة كثيرا ما نعانيها فى حياتنا الروحية العادية ، ألا وهى تلك التجربة التى يحياها الإنسان كل يوم حينما تجىء أفعاله دون مراميه ، أعنى حينما يشعر بأن ما يمتلكه هو دون ما يريده بكثير . ولسنا فى حاجة إلى حس مرهف من أجل الشعور بهذه التجربة الأليمة ، وإنما حسبنا أن نلقى نظرة عابرة على أفعالنا العادية ، لكى ندرك إلى أى حد يعمل الألم عمله فى صميم حياتنا النفسية . ولا شك أن كل من يشعر بأن ثمة قوة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقى لا بد أن يعانى فى الوقت نفسه هذا الألم الذى لا علة له سوى شعور المرء بأنه دون ما يبغى بكثير[1] .

وقد حاول الفيلسوف الألمانى ماكس شلر أن يظهرنا على الدلالة النفسية العميقة للألم فقال إن العلاقة وثيقة بين الألم والتضحية ، لأن الألم هو فى صميمه تضحية بالجزء من أجل الكل ، أو تضحية بما له قيمة دنيا من أجل ما له قيمة عليا . والصلة وثيقة بين الألم والموت ، لأن الألم موت للجزء ، ولكنه موت يتحقق من ورائه إنقاذ الكل . كذلك يمكننا أن نربط بين الألم والحب فنقول إن أية قيمة عليا لا يمكن أن تفرض علينا التضحية بقيمة أخرى دنيا إلا إذا كانت أقدر منها على انتزاع حبنا . ومن هنا فإن الألم هو الذى يضطرنا إلى أن نخضع حياتنا الحسية لنشاط روحى يتزايد سموا يوما بعد يوم . وحينما يقول أفلاطون ومن بعده فلاسفة المسيحية إن الألم أداة تطهير ، فإنهم يعنون بذلك أن آلام الحياة هى الكفيلة بأن توجه بصرنا الروحى نحو الخيرات العليا والقيم السامية ، فترتفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التى هى ينبوع السعادة الروحية

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الألم فى حياتنا النفسية » ، مجلة علم النفس ، مجلد رقم ٥ ، عدد ٣ ، فبراير سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٩ ــ ٣٩٠ .

العميقة[1]. ولعل هذا هو السبب فى أن معظم الديانات الكبرى تعلق أهمية عظيمة على الألم ، حتى لقد ذهب كيركجارد (فى تفسيره للمسيحية) إلى أن الألم هو العلامة التى تميز الإنسان المتدين ، لأن الألم إنما يعنى العزلة الروحية ، والحياة الباطنية العميقة ، والشعور بالتناقض الحاد بين المتناهى واللامتناهى . ويمضى كيركجارد إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الألم هو الجو الروحى الذى يعيش فيه الموجود المتدين ، إن لم يكن هو الجو الأوحد الذى يستطيع أن يتنفس فيه . « وحينما يريد الله أن يوثق العلاقة بينه وبين إنسان ما ، فإنه يستدعى رفيقه الأمين الذى هو الهم ، وينبه عليه بأن يلاحقه أينما توجه ، ويشدد عليه بأن يلازمه فى كل خطواته !». وهكذا يصبح الهم حليف الرجل المتدين ، ويظل الألم هو الصديق الأوحد الذى يلازم المسيحى فى حله وترحاله كالظل لا يفارق صاحبه[2].

والواقع أن من شأن الألم فى كثير من الأحيان أن يولد فى النفس تناقضا خصبا يزيد من عمق الحياة الباطنة ، إذ تشعر الذات بتوتر حاد بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، ومثل هذا التوتر على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى R. Lesenne شعور بالقيمة . وليس معنى هذا أن الألم فى حد ذاته خير ، وإنما معناه أنه قد يعود بالخير على الذات حينما تتمكن من تمثله ، أعنى حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطويرها الروحى وتنمية حياتها الباطنة ، وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن القدرة على التأثر هى أمارة طيبة ، إذ ربما كان أعضل داء يمكن أن تصاب به النفس هو أن تصبح غير قادرة على التألم ! وإذن فإن التألم ليس مرضا على الإطلاق ، وإنما هو بالأحرى نقاهة النفس ، أو هو على السبيل إلى تحقيق سرور أعمق وأطهر !.

---

(1) Max Scheler : « **Le sens de la Souffrance** » , Paris, Aubier, pp..62 - 70.

(2) Cf. Jean Wahl : « **Etudes Kierkegaardiennes** » Vrin, 1949, pp. 367 - 9.

الفصل السادس
الموت

٣٠ ــ إذا كان الزمان والشر حدين أليمين من حدود الموجود البشرى ، فإن الموت هو تلك الصخرة العاتية التى طالما تحطمت فوقها آمال البشرية ! أليس الموت هو الذى دفع بسليمان الحكيم إلى القول بأن « الكل باطل وقبض الريح » ؟ أليس الموت هو الذى أنطق شكسبير عباراته الخالدة التى يقول فيها على لسان ماكبث : « إنما الحياة ظلال شاردة ، ممثل تعس يظل يهذى ويصرخ على خشبة المسرح إلى أن ينتهى دوره فلا يعود أحد يسمع صوته ! أستغفر الله ! بل إنما الحياة أقصوصة يرويها أحمق ، أقصوصة مليئة بالسعار والصراخ ، ولكنها لا تعنى شيئا » !؟ (الفصل الخامس ، المنظر الخامس) أليس الموت هو ذلك الحصار الأليم الذى عبر عنه الشاعر الألمانى ريلكه حينما قال : « إن فى مشيئتنا دائما ما ينطق بأننا فى طريقنا إلى الرحيل ... وهكذا نعيش لكى لا نلبث أن ننصرف مأذونا لنا بالرحيل .. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد [لهذا الوجود] ... »[1] ؟ أما إذا تساءلنا مع الفنان الفرنسى جوجان : « من أين جئنا ، ومن نكون ، وإلى أين نمضى ؟ » ، فإننا لن نلبث أن نتحقق من أن وجودنا إن هو إلا آثار أقدام فوق الرمال ... خطى حائرة فوق الجليد .. وميض خاطف سرعان ما ينطفئ فوق محيط مظلم حالك السواد ! إن مجهولا قد عاش ، دون أن يكون قد تطلب الوجود ؟ وهو قد تألم ، ثم لم يلبث أن هوى إلى قاع الفناء ، فلم تبق منه إلا حفنة صغيرة من الأملاح المعدنية ، « وقبر لا يحمل اسما » . ولكن قل لى بربك :

---

(1) Reina Maria Rilke : « **Duineser Elegien** » Ix, VIII IX cité par Regis Jolivet : « **Le Problème de la Mort.,** » Fontenelle 1950, P. 76.

« لم وجد ذاك ! أو لم وجدت أنا وليس آخر ؟ » هذا (مع الأسف الشديد) ما لا جواب له عند حكماء هذا العالم ، فإنهم لا يملكون إلا الصمت ، والصمت المطبق العميق(١) !

إن الموت هو الحد النهائي الذى يتحدى القيم ، ويكذب شتى مزاعم الإنسان ، ويلقى على كل ما فى وجودنا من آمال ظلال الفناء الأسود البغيض ! ومن هنا فقد كان حلم الإنسانية الأكبر (ولا يزال) أن نتوصل يوماً إلى القضاء على الموت ! وحينما مات ديكارت كتبت إحدى الصحف فى نعيه : « مات فى السويد أحمق كان يقول إن فى استطاعته أن يعمر فى الحياة ما شاء » ! ولازلنا نذكر حتى الآن كيف كان برناردشو يزعم أنه لن يموت ، لأنه ليس ثمة ما يبرر موته ! وهكذا يدفع الإنسان خوفه من الموت إلى العمل على إلغاء الموت ، فيقول مثلا على لسان أبيقور : « إنه ليس للموت وجود بالقياس إلينا ، لأنه طالما كنا أحياء ، فليس ثمة موت ، وبمجرد ما يوجد الموت ، فإننا لن نكون أحياء » ! . وكأن من شأن هذا الاستدلال العقلى المجرد أن يمحو بجرة قلم ما فى واقعة الفناء الأليمة من عنصر لا معقول هيهات للموجود البشرى أن يتقبله أو أن يتعقله !

والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك من قديم الزمان ، فنراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحيل والأساليب ! ولعل هذا هو ما عناه بوسويه Bossuet حينما قال : « إن اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأنا عن اهتمامهم بدفن موتاهم » ! ويضيف بسكال إلى ذلك قوله إنه « لما كان الناس لم يجدوا علاجاً للموت والشقاء والجهل ، فإنهم قد وجدوا أن خير الطرق لأن ينعموا بالسعادة ألا يفكروا فى هذه الأمور على الإطلاق ! »(٢) أما لاروشيفوكو فإنه يقول : « إن ثمة شيئين لا يمكن أن يحدق فيهما المرء : الشمس والموت » ! . ولكن لماذا يخشى الإنسان الموت ؟ أليست حياتنا العادية مليئة بتجارب الموت ؟ ألسنا نختبر الموت حين نودع شبابنا ، ونختبره حين نغادر بعض الأمكنة إلى غير ما رجعة ، ونختبره حين نخلف

---

(1) V. Jankélévitch : « **Philosophie Première,** » Paris, P. U. F., 1954, p. 245,
(2) Pascal : « Pensées, » Edition Brunschwicg, Fragnent No 198.

وراء ظهورنا أشخاصا لن تتاح لنا الفرصة مرة أخرى لرؤيتهم ، ونختبره أيضا حينما نصطدم بالغياب أو الانفصال أو الحرمان أو النسيان أو الفراغ أو الضياع أو ما إلى ذلك من تجارب سلبية ؟ أليس الموت ظاهرة معانقة للحياة نفسها ، مادام التناهى هو نسيج الموجود البشرى ؟ فلماذا يثير فينا الموت كل هذه المخاوف ، ونحن نرى أن حياتنا نفسها إن هى إلا دفن مستمر لأجزاء من ماضينا وشخصيتنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية ... إلخ ؟ أليس كل ما فى التجربة يحدثنا عن الموت ، وكل ما فى الزمان يذكرنا بالفناء ، وكل ما فى الحياة يضعنا وجها لوجه أمام العدم ؟ ... أجل ، ولكننا مع ذلك نتجنب الحديث عن الموت فى حياتنا العادية كما أننا قلما نفكر فى إثارة مشكلة الموت حينما نكون بصحبة أقربائنا وأصدقائنا ، بل إن المحتضر نفسه — وهو على فراش الموت — قد لا يحب أن يسمع كلمة الموت ! فما هو السر فى تلك المخاوف الشديدة التى تستبد بنا حين نفكر فى الموت ؟ أو بعبارة أصح ، ما هو السبب فى كل تلك المحاولات التى نقوم بها من أجل تجاهل الموت أو تناسيه ؟

الواقع أن « الخوف » عنصر هام من مقومات الذات البشرية : فنحن نخشى المستقبل ونحن نخشى المجهول ، ونحن نخشى الزمان ، ونحن نخشى الحياة ، ونحن نخشى الموت .. إلخ . وكل هذه المظاهر المختلفة من « الخوف » إن هى إلا تعبير عما فى وجودنا من تناه ، وعرضية ، وقابلية مستمرة للتصدع ! وإذا كنا نحاول فى كثير من الأحيان أن نشترى الطمأنينة بأفدح الأثمان ، فذلك لأنه ليس أثقل على نفوسنا من حياة الخوف والجزع والقلق وعدم الاطمئنان ! ولكننا إذا كنا كثيراً ما نخشى الحياة نفسها ، فما ذلك إلا أننا نشعر بأن استمرار الحياة هو فى صميمه انقضاء للزمان ، وانقضاء الزمان معناه السير الوئيد نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم . ولعل هذا هو ما حدا ببعض المفكرين إلى القول بأن الحياة إنما هى الموت نفسه ، لأن الإنسان يشرع فى الموت بمجرد ما يولد ، وهذه الفترة المحدودة التى يحياها إنما هى المدة التى تستغرقها عملية وفاته ! وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة خوفاً من الزمان ، والخوف من الزمان خوفاً من الموت ... ! قيل لرجل حكيم : كيف حال أخيك ؟ فأجاب : « إن أخى قد مات »فقيل له : « وما سبب موته ؟ » ، فأجاب : « حياته » ! .

إننا نخشى الموت لأننا نعلم أنه باطن — بمعنى ما من المعانى فى صميم حياتنا ، مادام وجودنا نفسه إن هو إلا ضرب من التناهى أو الفناء . فنحن لا نموت لأننا نمرض أو نهرم أو نضعف ، بل لأننا نحيا ! وقد نحاول أن نتناسى الموت حينما نكون بصحبة الآخرين ، ولكننا ما نكاد نجد أنفسنا بمفردنا حتى تستبد بنا فكرة الموت ، وكأن من شأن الوحدة أن تضعنا وجهاً لوجه أمام وجودنا الخاص ، وبالتالى أمام « موتنا » بوصفه الواقعة الكبرى التى تسم بطابعها كل مظاهر وجودنا ! وحينما أفكر فى أننى لا محالة « مائت » ، وأننى لا بد من أن أموت « وحدى » ، فإن الجزع سرعان ما يأخذ بمجامع قلبى ، حتى لأكاد أتصور نفسى « ميتا » حيا فى أعماق قبر ساكن مظلم ! وليس أقسى على الإنسان من أن يشعر بأنه سيموت وحده ، وأن العالم سيستمر من بعده ، دون أن يحفل بغيابه إن فى كثير أو قليل ! ولكننا لا نخشى الموت لمجرد أنه واقعة فردية أليمة تزيد الوحدة من قسوتها ، بل إننا نخشاه لأننا لا نستطيع أن نتصور أن كل ما فى الموت موت ! ومعنى هذا أن خوفنا من الموت — كما لاحظ ادجاربو Edgar Poe — إنما يعبر عن فزعنا من أن ندفن أحياء ، وكأنما نحن نخشى ألا يكون موتنا موتاً كاملا ، أو كأنما نتصور أننا سنظل أحياء حتى فى موتنا نفسه ! وإذن فإن خوفنا من الموت قد يرجع فى جانب منه إلى أننا نتصور أنفسنا أمواتاً أحياء ، وكأن الموت ليس موتاً محضاً ، بل شعوراً حيا بالفناء !

٣١ — ولكن هل يقتصر « الخوف من الموت » على الإنسان وحده ، دون غيره من الحيوانات أو الكائنات الحية ؟ ألا نلمح أحياناً لدى بعض الحيوانات الأليفة (كالكلاب مثلا) ضرباً من الجزع الذى يستولى عليها حينما تتنبأ بقرب حلول موتها ، خصوصاً حينما نقتادها إلى أماكن تشتم فيها رائحة الموت ؟ ... هنا يجدر بنا أن نعمد بادئ ذى بدء إلى تفهم دلالة الموت بالنسبة إلى الحيوان ، حتى نعرف ما إذا كان خوف الحيوان من الموت مماثلا لخوف الإنسان منه ، أو ما إذا كان هذا الخوف استجابة طبيعية محضة لبعض المؤثرات النوعية الخاصة فى البيئة التى يوجد بها الحيوان ... فإذا ما تساءلنا عما إذا كان من الممكن أن نتحدث عن « موت » بالنسبة إلى الحيوانات ، وجدنا أن معظم اللغات البشرية تكاد تقصر كلمة « الموت » على الإنسان وحده دون غيره من الموجودات الحيوانية . فنحن فى اللغة العربية (مثلا) نقول « نفق » الحيوان ، و« مات » الإنسان ، مما يدل على أن الموت عندنا ظاهرة إنسانية

لا يمكن الخلط بينها وبين أية ظاهرة أخرى من ظواهر الفناء الحيوانى أو الانحلال الطبيعى . هذا إلى أننا نلاحظ لدى الإنسان ـــ ولدى الإنسان وحده ـــ ظاهرة احترام الموتى وتقديس الموت ، فنجد أن الإنسان البدائى نفسه قد أظهر منذ أقدم عصور التاريخ ضرباً من التقديس والاحترام نحو الجثث البشرية (أو رفات الموتى) ، وإن كل هذا الشعور عنده قد امتزج فى كثير من الأحيان بضرب من الهول أو الفزع من الموت نفسه . وأما لدى الحيوان فإننا لا نكاد نعثر على نظير لهذا الشعور ، لأن الذبابة تتجول فيما بين أجساد غيرها من الذباب الميت ، وكأنما هى تمر فوق حبات من القمح أو ذرات من الرمال ؛ بل إن الحيوانات العليا نفسها لتبقى فى حالة عدم اكتراث (إن لم نقل شبه عداء) أمام غيرها من الحيوانات المحتضرة التى تلفظ أنفاسها الأخيرة ! وهكذا نجد أن الإنسان وحده هو الذى ابتدع طقوس دفن الموتى ، وهو وحده الذى دأب على الاحتفال بأعياد الموتى ، وهو وحده الذى أصر على الاعتقاد بأن الميت ليس شيئا أو موضوعاً أو فكرة ، وإنما هو شخص أو « كائن حاضر » يدور بيننا وبينه حوار كهذا الذى يدور بين « الأنا » و « الأنت »[1] ! .

وليس الخوف من الموت مجرد خوف من الفناء بصفة عامة ، بل هو خوف من انسحاب الفناء على تلك « الإنية » المعينة التى يمتلكها كل فرد منا بوصفه شخصاً قائماً بذاته . ومن هنا فإن فناء الحيوان لا ينطوى على أية مشكلة ، لأن الحيوان لا يملك أية فردية خاصة تميزه عن غيره من أبناء جنسه ، وإنما هو مجرد حامل للنوع أو أداة لانتشاره . وأما الإنسان فهو الموجود الوحيد ، الذى يتميز بالفردية ، والشخصية ، والوعى ، والتفكير ؛ أعنى أنه الكائن الوحيد الذى يمكن حسبانه مجرد حامل للنوع أو أداة لانتشاره ؛ ولهذا فإن موته ينطوى على مشكلة عميقة ، بل سر مستغلق ، لا سبيل إلى تفسيره بالتحدث عن بقاء النوع البشرى أو استمراره . وليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى « يموت » ـــ بمعنى الكلمة ـــ ، وإنما ينبغى أيضاً أن نقول إنه الموجود الوحيد الذى يملك يقينا مزعجا عن حقيقة الموت ! وقد نجد أنفسنا مدفوعين أحيانا إلى أن نخفى عن أنفسنا حقيقة موتنا ، ولكن سرعان ما تمر بنا بعض التجارب السلبية العنيفة ، فلا نلبث أن نقول مع

---

(1) Cf. Maurice Blondel : « **La Pensée** », T. II., Paris. Alcan, 1934, p. 244,

الفيلسوف الرواقي سنيكا Sénèque :. « إذا أردت ألا تخشى الموت ، فإن عليك ألا تكف لحظة عن التفكير فيه » ! والواقع أنه إذا كان الحيوان ــ كما يقول شوبنهور ــ يحيا دون أن يعرف الموت ، فذلك لأن الفرد الواحد في داخل النوع الجيواني يتمتع تمتعا مباشرا بكل ما للنوع من ثبات ودوام ، ومن ثم فإنه ليس لديه شعور بذاته اللهم إلا بوصفه موجوداً مستديماً لا نهاية له . وأما لدى الإنسان فإن انبثاق العقل قد اقترن بالخوف من الموت ، فأصبح لدى الإنسان يقين مزعج عن حقيقة الفناء ! وإذن فإن الشعور بالموت والخوف من الموت إنما هما عرضان من أعراض ذلك الموجود البشري الذي لا يرتد بأسره إلى النوع ، وإنما يتميز دائما بفردية نوعية خاصة . وإذا كان الإنسان هو « الحيوان المريض » ــ على حد تعبير هيجل ــ فما ذلك إلا لأنه الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه لا محالة ذائق الموت ، والذي لا يريد أن يكون فريسة للنوع ، بل يريد أن يكون البقاء له باعتباره فرداً !

بيد أن الموت لا بد من أن يظل سراً مغلفا بالأساطير والخرافات والوعود ، بالنسبة إلى ذلك الموجود البشري الذي يريد دائما أن يتخطى سائر الحدود ؟ ومعنى هذا أن الموت عندنا ليس مجرد « مشكلة » Problème ، وإنما هو (على حد تعبير جبريل ماوسل) « سر » Mystère . والفارق بين المشكلة والسر أن الأولى منهما شيء يلتقي به المرء من الخارج فيقف حجر عثرة في سبيل تقدمه ، في حين أن الثاني منهما هو شيء يتلبس بنا ، ويغلف بغموضه صميم وجودنا ، فلا نملك أن ننظر إليه من الخارج ، لأننا مرتبطون به مندمجون فيه . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الموت سر لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا مادام وجودنا وجوداً زمانيا متناهياً يسير حتما نحو الفناء . وعلى الرغم من أن الموت هو الحقيقة الوحيدة التي لا يرقى إليها الشك ، إلا أنه في الوقت نفسه السر الوحيد الذي هيهات للعقل البشري أن يتمكن يوما من إماطة اللثام عنه . ولعل هذا هو ما عناه بسكال حينما كتب يقول : « إن كل ما أعلمه هو أنه قد قضى علي بالموت ، ولكن ما أجهله أشد الجهل إنما هو هذا الموت نفسه باعتباره شيئا لا سبيل لي إلى الخلاص منه »(١) . وإن الكون لينطوي على ألغاز كثيرة قد لا يحاول الإنسان العادي أن يعمل على استجلاء كنهها ، لأنه يشعر بأنها ليست داخلة في صميم وجوده ، ولكن

---

(1) Pascal : « **Pensées,** »Edition L. Brunschwicg, Fragment N. 164.

أحدٌ لا يستطيع أن يقف ساكنا حيال ذلك « السر » الخاص الذى يكمن فى أعماق وجوده ، ألا وهو سر الموت ؛ وليست فكـرة المـوت هى الأصل فى كل تساؤل ميتافيزيقى فحسب ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن هذه الفكرة هى التى تخلع على شعورنا بالحياة كل ما له من قيمة وأهمية وحيوية ! وآية ذلك أنه ما تكاد فكرة الموت تغيب عن أذهاننا حتى تستحيل الحياة فى نظرنا إلى مجرد عادة أو ملهاة أو تسلية ! ومعنى هذا أنه لولا « حضرة الموت » La présence de la mort ، لما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إلى الحياة وجها لوجه . ومن هنا فإن الشخص الذى ينصرف عن الموت ، لكى يستمتع بالحياة على خير وجه ، إنما ينصرف فى الحقيقة عن الحياة أيضاً ، لأنه إذ يريد أن يتناسى الموت إنما ينتهى (كما قال لافل) إلى نسيان كل من الموت والحياة ![1]

حقاً إن الموت هوة سحيقة لا يجتنى المرء من وراء التحديق فيها سوى الشعور بدوار عقلى عنيف ، ولكن الإنسان قد يجد أحيانا ضربا من اللذة العقلية فى أن يستسلم لإعصارات المشاكل الميتافيزيقية المضنية ، مثله كمثل الطفل الصغير الذى قد يحلو له أن يدور حول نفسه حتى يقع مغشيا عليه ! وهكذا قد يحاول الإنسان أن يجد للموت تفسيراً ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الموت هو ذلك الحدث المجهول الذى يضعنا وجهاً لوجه أمام « الآخر » الذى لا تفسير له سوى أنه لا يفسر ! وربما أعمل الإنسان عقله فى تفسير مشكلة الخلق التى يتم فيها الانتقـال مـن العـدم إلى الوجـود ، ولكن هيهات للعقل البشرى المحدود أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شيء إلى شيء ! .

أما إذا حاول الإنسان أن يميط اللثام عن سر الموت ، ذلك المجهول الذى ينقلنا من الوجود إلى اللاوجود ، فهنالك لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً عجزاً مطلقا عن تصور ذلك التحول العجيب الذى تمحى الحياة بمقتضاه فى لحظة سريعة خاطفة ، لكى تخلف وراءها شيئا هو لا شيء ! والواقع أن الموت لا بد من أن يظل « سراً » منيعا بالنسبة إلى « الذات » أو « الإنية » لأنه هو الذى ينقلها من الوجود إلى العدم ، فيضعها وجها لوجه

---

(1) L. Lavelle : « **La Conscience de Soi,** » Paris, Grasset, 1933, p. 257.

أمام « الآخر » ، أمام الآخر المطلق L' Autre absolu ! فليس الموت مجرد انتقال أو تحول أو استبدال صورة بأخرى ، بل هو حضرة الغياب ، ووجود العدم ، وانعدام كل صورة . أو هو إذا شئنا انتقال من « الكل » إلى « اللاشيء ! » وعبثا يحاول برمنيدس أن يقنعنى بأن العدم ليس بشيء ، فإن هذا « اللاشيء » الذى أفكر فيه حينما أفكر فى موتى سرعان ما يصبح فى نظرى هو « كل شيء » ! وقد يحاول فلاسفة الانسجام الكونى أن يبينوا لى أن « العالم الأكبر » لا يعرف هذا العدم ، أو اللاوجود ، أو اللاشيء Nihil الذى أتحدث عنه ، ولكن أحداً لن يستطيع أن يلغى شعورى بأننى « عالم أصغر » فى داخل ذلك « العالم الأكبر » ، أو أننى (على حد تعبير اسبينوزا) « مملكة فى داخل مملكة » imperium in impario ! أما إذا تحدث بعض فلاسفة الطبيعة عن فناء كونى ، فإن مثل هذا الانحلال العام نفسه لن يكون أكثر غموضا من فناء الفرد ، لأن الكون لا يعرف أنه يفنى ، في حين أن الفرد يعرف أنه لا محالة ذائق الموت ! وقد يهيب بعض الفلاسفة أو العلماء بفكرة التطور أو ضرورة التجديد أو شريعة البقاء للأصلح ، من أجل تفسير واقعة الفناء (التى تستلزم اختفاء الأجيال المتقادمة المتداعية ، من أجل قيام أجيال أخرى شابة يافعة) ، ولكن هذا المنطق النفعى لا يمكن أن يبرر موت الفرد الذى هو فى حد ذاته « عالم » بأسره ! ومادام الشخص البشرى هو حقيقة ذاتية لا يمكن استبدالها بغيرها ، لأنها فى صميمها نسيج وحدها ، فإن حزن الوالد لوفاة واحد من أبنائه لا يمكن أن يعوضه بقاء أبنائه الآخرين أو إنجابه لنسل جديد ... وهكذا تستتبع الخسارة الفريدة التى لا تعوض ، لوعة كبرى يجل فيها العزاء .(١)

٣٢ ــ إن الموت ــ كما قال بحق بعض الوجوديين ــ هو موقف حاجز أو حد حاسم من شأنه أن يهددنا دائماً بتلك اللحظة الأليمة التى لن نستطيع بعدها أن نحقق أية إمكانية ! وإذا كانت حياتنا فى صميمها هى سلسلة من المشروعات والتصميمات ، أو إذا كان وجودنا هو فى جوهره اتجاه مستمر نحو ممكناتنا ، فإنه لا بد من أن تجيء لحظة نجد فيها أنفسنا بازاء استحالة كل إمكانية ، وتلك هى لحظة

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Philosophie Première » P. U. F., 1954, pp. 46 – 61.

الموت التي نلتقي فيها « بالآخر » المطلق ؛ أعني ذلك « الآخر الذى لم نعرفه من قبل ، والذى لن نستطيع من بعده أن نعرف ! لكن الموت ليس مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو — على حد تعبير هيدجر — إمكانية الاستحالة ، أعنى إمكانية العدم ، أو إمكانية ألا أكون على الإطلاق(١) ! ومهما حاولت أن أبرر واقعة الفناء على العموم ، فإن « إمكانية لا وجودى » لا بد من أن تبدو لى بمثابة حد نهائى أليم لا سبيل لى إلى اختراقه . وحينما يتحدث الوجوديون عن « الموت » ، فإنهم لا يتجهون بأبصارهم نحو مشاهد الشيخوخة ، والمرض ، واختناق التنفس ، والحشرجة ، والاحتضار ، وتوقف ضربات القلب ؛ بل هم يصوبون أنظارهم نحو « أسلوب » الإنسان فى مواجهة الموت « هنا والآن Hic et nunc » وهنا نجد أنه سواء عمل الإنسان على تناسى الموت ، أو عمد إلى التهرب منه ، أو تفنن فى ابتداع أساليب القضاء عليه ، أو عمل على تركيز بصره فيه ، إنه فى كل هذه الحالات لا بد من أن يجد نفسه ملزماً بأن يواجه على وجه ما من الوجوه . وأياًما كانت استجابتى للموت ، فإن واقعة الفناء أو التناهى لا بد من أن تبدو لى بمثابة واقعة وجودية « حاجزة » ، واقعة أليمة غامضة لا سبيل إلى اجتنابها أو التحامى عنها ، واقعة غريبة « لا معقولة » تعبر عما فى وجودى من سرية ، وعرضية واستحالة !

* * *

فإذا ما أمعنا النظر الآن فى موقف الفلاسفة الطبيعيين من الموت ، وجدنا أنهم يقتصرون على النظر إليه بوصفه مجرد ظاهرة بيولوجية ، يمكن حصرها ومشاهدتها وتحليلها . وهكذا يغفل الطبيعيون ما فى الموت من تجربة حية ذاتية يحياها كل إنسان لحسابه الخاص ، لكى يقتصروا على اعتباره مجرد موضوع خارجى يحكمون عليه ، وكأن الدلالة الوحيدة للموت بالنسبة إلى هى أنه توقف لضربات القلب ، وفقدان للوعى ، وانقطاع للتنفس ، وتهدم لأنسجة الجسم ! . ولكن الواقع أن أهمية الموت بالنسبة إلى إنما تنحصر فى واقعة « موتى » التى لن أتمكن من مشاهدتها من الخارج ، ولن أستطيع

---

(١) زكريا إبراهيم « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، الفصل الخامس . ص ٩٧ — ١٠٠ .

قياسها بأى جهاز من الأجهزة الطبية ! وعلى الرغم من أننى لا أكف طوال محياى عن مصارعة الموت ومجاهدته ، إلا أننى أعلم فى الوقت نفسه أن الموت لا بد منتصر على فى خاتمة المطاف ! والشيء الجوهرى بالنسبة إلى إنما هو تلك الواقعة الأليمة التى سوف أحياها بمفردى ولحسابى الخاص ، دون أن يكون فى وسع أحد أن ينهض بها عوضاً عنى !

وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يميلون إلى القول بأن الموت ليس مشكلة على الإطلاق ، فذلك لأنهم يقللون فى العادة من أهمية الدور الذى يلعبه كل من « الوعى » أو « الشعور » من جهة ، و « التوقع » أو « الاستباق » من جهة أخرى ، فى صميم الوجود البشرى . وحينما يزعم بعضهم أن الوعى إنما يرتد فى نهاية الأمر إلى مجموعة من الوظائف البيولوجية ، فإن هذا الزعم قد يتخذ ذريعة للقول بأن الحياة البشرية إن هى إلا حبل طويل يمتد من نقطة أولى هى لحظة الولادة ، لكى لا يلبث الموت أن يجيء يوماً ليقتطع طرف هذا الحبل ، وكأنما هو مقص حاد قد أعد خصيصاً لذلك الغرض ! ولكن الحقيقة أن الموت ليس شيئا خارجيا دخيلا تماماً على الحياة ، وإنما هو معانق لها متداخل معها ممتزج بها . « موتى » واقعة غريبة على ، من شأنها أن تتسلل إلى وجودى فى لحظة اقتراب أجلى ، وإنما هو حدث واقعى ماثل فى صميم حياتى منذ البداية ، وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودى نفسه ! وحينما يقرر هيدجر أن الموت ليس عرضا أو حدثا يأتى إلينا من الخارج ، وإنما هو أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى ، فإنه ربما يعنى بذلك أن الموت ليس بمثابة فكرة « النهاية » ، بل هو واقعة « الانتهاء » نفسها ! والحق أن الفرد الإنسانى لا « يوجد » فحسب ، وإنما هو « يعرف أيضاً أنه « موجود » . وهو لا يعرف أنه موجود فحسب ، بل هو يستطيع أيضاً أن يتوقع المستقبل ويستبقه . فالإنسان يعرف أنه سوف يموت ، والموت بالنسبة إليه شيء لا بد من مواجهته منذ الآن . وحينما يقول البعض « إنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم النور ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ، فإن هذه المقالة إنما تشير إلى كون الموت أسلوباً إنسانياً فى الوجود ، من حيث إن فعل الحياة ـــ بالنسبة إلينا ـــ إنما ينحصر فى أن

نحيا موتنا ــ إن صح هذا التعبير ــ ! وهكذا يمكننا أن نقول مع هيدجر إن الإنسان لا يوجد إلا فى وجه الموت ، مادامت الحياة والموت متداخلين فى صميم الوجود الواعى للإنسان . ولعل هذا هو السبب فى أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه ، بل قد نعد نهايتنا « حاضرة » بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن نحين ساعة الوفاة ، فيكون تقبلنا للموت فى هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية(١) .

حقا إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الموت نظرة طبيعية ، كأنما هو أوج عملية النضج المستمرة التى تتحقق عبر مراحل الصبا والشباب والرجولة ، ولكن الموت لا يشبه سقوط الثمرة الناضجة كما زعم ماركس أورليوس Marc - Aurèle . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الفناء من الإنسان ليس كالحصاد من الزرع ، لأن الإنسان مهدد بالموت فى كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موتى » هو الحد الأقصى الذى لا بد من أن تقودنى إليه تلك العملية البيولوجية المستمرة التى نسميها باسم « الهرم » أو « الشيخوخة » ، وإنما هو واقعة عرضية قد تتحقق قبل الأوان أو بعده ! ألا يحدث أن يصرع الموت شباباً يافعاً لم تتح له بعد فرصة النضج أو الاكتمال ، بينما هو قد يمهل شيوخا طاعنين فى السن فلا يقدم إليهم إلا بعد فوات الوقت المناسب ؟ إذن فكيف نزعم أن الموت اكتمال وتحقق ، فى حين أننا نلاحظ فى كثير من الأحيان أن الموت لا يعنى الازدهار والنضج ؟ ألا تدلنا التجربة على أن الفناء بالقياس إلى الإنسان ليس كالحصاد بالقياس إلى الزرع ؟ ولكن شلر M. Scheler مع ذلك يخلط بين « تجربة الموت » و « تجربة الشيخوخة » ، فيقرر أن الموت هو تلك النقطة النهائية التى نستطيع أن نتنبأ بها ، حينما نتتبع مسار تلك العملية البيولوجية المطردة التى تلازم النضج والنمو ، ألا وهى عملية الهرم أو الشيخوخة . والواقع أن نسيج حياتنا إنما يتغير محسوسا فى كل لحظة : لأن ضغط الماضى يتزايد علينا ، فى حين تتضاءل إمكانيات المستقبل التى ترتسم أمامنا . وهكذا يشعر الإنسان بأن حريته آخذة فى التناقص يوماً بعد يوم ، وأنه لم يعد يستطيع التحكم فى مجرى حياته عن طريق العمل على تغيير اتجاه مستقبله ، وكلما تقادم بالإنسان العمر ، فإنه لا بد من أن يفقد شعوره بالحرية ، إن لم نقل بأنه لا بد من أن يفقد ــ إلى حد ما ــ تلك الحرية نفسها .

---

(1) R. Jolivet : « **Le Problème de la Mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre** »Fontenelle, 1950, pp. 24 – 25. .

بيد أننا حتى إذا سلمنا مع شلر بأن الموت هو الخاتمة الطبيعية الضرورية التى لا بد من أن تفضى إليها عملية النضج البيولوجى ، فإننا لن نقره على هذا الخلط الواضح بين « تجربة الشيخوخة » و « تجربة الموت » . وآية ذلك أن الموت كثيراً ما يجئ قبل الأوان ، فلا يكون قدومه طبيعيا من وجهة النظر البيولوجية ، فى حين أن الحالات التى يتمثل فيها كنتيجة طبيعية للشيخوخة تكاد تكون محدودة . هذا إلى أن التجربة الموجودة لدى الإنسان عن ضرورة موته لا تمت بأدنى صلة إلى افتراض وجود موت طبيعى للجهاز العضوى . فأنا لا أشعر فقط بأننى لا محالة مائت بمجرد ما أبلغ نهاية مرحلة الشيخوخة التى هى الحد الأقصى للأجل البشرى ، وإنما أنا أشعر أيضاً بأننى مهدد بالموت فى كل لحظة ، وأننى ماثل وجها لوجه أمام الإمكانية الواقعية للموت فى كل آونة !(١) ومعنى هذا أن الموت على الأبواب أو أنه « قاب قوسين أو أدنى » كما يقولون ! وليس الموت براجع إلى نقص فى معرفتنا العلمية ، أو إلى وجود بعض ثغرات فى علوم الحياة ، وإنما هو الضريبة الفادحة التى لا بد من أن يدفعها الموجود البشرى المتناهى حتى يتسنى له أن يحقق مصيره فى الزمان ! ولما كانت أجهل مصيرى ، فإننى لا بد من أن أجد نفسى مضطرا إلى أن أعمل وكأننى أعيش أبداً ، فى حين أننى أعرف فى كل لحظة أن سيف الموت مصلت فوق رقبتى !

٣٣ — والواقع أننى أعرف أننى سأموت ، ولكننى لا أعلم متى سأموت ؛ وبين هذا اليقين الموجود لدى عن واقعة الموت ، وذلك الشك الموجود لدى عن لحظة حدوثه (أو كما قال علماء اللاهوت « الموت يقينى ، والساعة مشكوك فيها » : Mors Certa, Hora Incerta) تنزلق مشكلة الموت بأسرها فى صميم وجودى فتصبح هى مشكلة المشاكل بالنسبة إلى ذلك الموجود البشرى الذى يعرف أن الموت لا بد من أن يكون ، ولكنه لا يعرف متى سيكون ! أما إذا قيل : « ولكن ما جدوى هذه الـ« متى » Quand ، مادمنا نعرف الـ« أن » Que ؟ ، كان جوابنا على ذلك أن كلمة « متى » تحمل فى طياتها كل مشكلة الزمان التى هى جزء لا يتجزأ من صميم المشكلة البشرية نفسها ! .. إننى أعرف أننى لا محالة مائت ، ولكننى أجهل اللحظة التى سأودع فيها هذه الحياة ؛ وجهلى بساعة موتى هو الذى يجعل حياتى معرضة فى كل لحظة لأن

---

(1) Cf. Paul – Louis Landsberg « **Essai sur L' Expérience de la Mort,** Paris, Editions du Seuil, 1951., pp. 21 – 23.

تصبح « ماضيا بحتا » . ولكن هذا الجهل أيضا هو الذى يجعلنى أدرك قيمة الزمان المحدود الذى أتمتع به وأتصرف فيه ! فالموت هو الذى يشعرنا بما فى الزمان من طابع فريد لا يقبل الإعادة ؛ والجهل بساعة الموت هو الذى يحفزنا إلى العمل على الاستفادة مما بين أيدينا من لحظات حاضرة محدودة ، مادامت كمية الأيام المتبقية لنا هى بالضرورة متناهية محصورة ! ولو كان لدينا متسع من الوقت لأن نحقق كل ما نصبو إليه ، لما كان للزمان في نظرنا أدنى قيمة ! ولكننا نعرف أن لزماننا حداً ، وهذا الحد هو الذى يهب حياتنا طابعاً ، وهو الذى يخلع على وجودنا صورة . وليس الزمان هو الشرط الوحيد الذى بدونه ما كان وجود الكائن المتناهى ليصبح ممكناً ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن الذات البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا فى الزمان ، فهى لا بد من أن ترتبط بزمان معين أو حقبة معينة أو تاريخ معين . وحينما يدهم الموت تلك الذات وهى فى سبيل تحققها ، فإنه لا بد من أن يحيلها إلى « مصير » Destin (على حد تعبير مالرو Malraux) ، وعندئذ لا يمكن أن يكون ثمة موضع لأى إمكان جديد أو لأى تحقيق آخر . ومن هنا فإن تناهى الحياة البشرية هو الذى يخلع عليها طابع « الوحدة » ، وهو الذى يسمها بسمة « الفردية » . وما أصدق لافل حين يقول إن الحياة البشرية لهى أشبه ما تكون بالعمل الفنى ، فإن العمل الفنى إنما يكتمل بموت الفنان ، إذ هنالك يكتسب إنتاجه كل ما له قيمة ، ويتخذ موضعه فى صميم التاريخ . وهكذا الحال بالنسبة إلى الحياة البشرية ، فإن وجودنا هو أشبه ما يكون بإناء مرن عديم الشكل ، نظل نحوره ونشكله ونعدله حتى آخر لحظة من لحظات حياتنا ؛ فإذا ما دهمنا الموت ، أصبح فى وسع الآخرين أن يتحدثوا عن « صورة » ذلك الإناء ، أعنى عن « قيمة » ذلك الوجود الفردى أو « معنى » تلك الحياة الشخصية . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الموت هو تلك « الخاتمة » الضرورية التى تجئ فتسبغ على اللحن معنى ، أو تخلع على الملحمة طابعا ، أو تضفى على الحياة صيغة « المطلق » !

وهنا يفرق الفيلسوف الألمانى المعاصر كارل يسبرز بين نوعين من الجزع بإزاء الموت ، فيتحدث عن جزع من العدم أو اللاوجود ، ويتحدث أيضاً عن جزع آخر باطن فى صميم إرادة الحياة ، ألا وهو ذلك « القلق الوجودى » الذى أستشعره حينما أحس بأننى لم أحىَ بالقدر الكافى ، أعنى أننى لم أستطع بعد أن أتوصل إلى حالة

امتلاك « الوجود الحقيقى » . وتبعاً لذلك فإن يسبرز يقرر أننى لو استطعت أن أحقق ذاتى ، لما ترددت فى أن أتقبل الموت عن طيب خاطر ، لكى ألحق بأمواتى الأعزاء ! ومن هنا فإن الفكرة الرئيسية التى يعلق عليها يسبرز أهمية كبرى فى مشكلة الموت هى فكرة « الاكتمال » أو « التحقق » Accomplissement : لأن ما يجعل من الموت مشكلة حيوية يمس وجودى فى الصميم ، هو كونه تحققا واكتمالا ، لا راحة وسكوناً ! وآية ذلك أن كل ما هو مستنفد أو مستوعب أو مكتمل التحقق فى هذه الحياة الدنيا ، إنما هو فى نظرنا أقرب ما يكون إلى الموت . حقا إن الإنسان هو الموجود الذى لا يكاد يكف لحظة واحدة عن تحقيق ذاته ، ولكنه أيضا الموجود الذى يعنى « التحقق » فى نظره « الموت » أو الانقطاع عن الوجود ! ، ومن ثم فإنه لا يملك سوى أن يسير بخطى سريعة أو وئيدة نحو الموت ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لما كانت الحياة بطبيعتها تنزع دائما نحو الاكتمال أو التحقق ، فإنها لا بد بالضرورة من أن تنزع نحو الموت . ولئن كان الموت الفعلى هو توقف مفاجئ أو صدمة مباغتة ، وبالتالى فإنه نهاية وليس تحققا ، إلا أن الوجود البشرى هو بإزاء الموت كما لو كان بإزاء حد ضرورى لإمكان تحققه ! ثم يستطرد يسبرز فيقول إن ما فى الموت من « عمق » إنما يجئ من أنه قد يصبح فى نظر الموجود الحقيقى بمثابة « اكتمال » أو « تحقق » ، وعندئذ قد يفقد الموت طابعه العجيب المستغلق ، لكى يصبح بمثابة « مضيف مجهول » أجد لديه أصل وجودى ، ومبدأ حياتى ، وسبيلى النهائى إلى التحقق والاكتمال[1] !

وإذا كان يسبرز قد أراد أن يجعل من « الموت » مرآة للحياة ، مادام جزع المرء من الموت أو تقبله له عن طيب خاطر يعد خير معبر عن موقفه من الوجود ، فإننا نجد شارل بيجى يصور لنا الموت بصورة « الخاتمة الفذة » التى تكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف ! ولا يكتفى بيجى بأن يقنعنى بحب مصيرى ، أو أن يعرفنى بأن الموت قد يكون سبيلى الأوحد إلى التحقق ، بل إننا لنراه يمجد حياتنا الفانية المتناهية فيقول : « لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة ، تحقيقا للمصير واكتمالا للحياة . فالموت هو بمعنى ما من المعانى ضرب من الاكتمال أو

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٥٦ ، الطبعة الثانية ص ٧٧ .

الكمال أو التمام . ومعنى هذا أن الموت هو على أية حال امتلاء ، وانتهاء ، واستغناء ، والنتيجة التي تترتب عليه هي بوجه ما من الوجوه نوع من الفيض أو الخصب أو الثراء . وما ينقص الآلهة على وجه التحديد إنما هو هذا التحقق أو الاكتمال أو الامتلاء ، لأن الآلهة لا تعرف تلك النهاية المجيدة التي تتوج عمل العمر كله ألا وهي الموت ! ... »[1] . ولكننا حتى إذا سلمنا مع بيجي بأن الموت هو الذي يجئ فيخلع على حياتنا الفانية طابع الجدية والخطورة ، لأنه يضع على كل ما حققناه خاتم « المطلق » فإننا لن نستطيع مع الأسف أن نقبل تصويره للموت بصورة الخاتمة الفذة أو العمل المجيد الذي يجئ فيتم حياة البطل ، ويخلع عليها طابع الأثر الفني العظيم ! والواقع أن البطل لا يموت في أوج عظمته أو بعد بلوغه ذروة كماله ، اللهم إلا في الأساطير والروايات والأحلام وأما في الحياة العادية فإن الموت كثيرا ما يتخذ طابع الحدث المفاجئ أو الصدمة العارضة التي تجئ من الخارج فتضع حدا لقصة البطل أو لوحة الفنان ولكن قبل الأوان ! ولعل هذا هو ما حدا ببعض الفلاسفة الوجوديين (وعلى رأسهم سارتر) إلى القول بأن الموت ليس إمكانية باطنة في صميم الوجود الشخصي للإنسان (كما زعم هيدجر) ، وإنما هو حدث غريب مجهول يرد إلينا من عالم خارجي لا ندري من أمره شيئا !

٣٤ ــ وهنا قد يجدر بنا أن نتوقف قليلا عند نظرية سارتر في الموت ، لكي نناقش معه الفلسفات التي تدخل ظاهرة « الموت » ضمن الظواهر الطبيعية ، فتقول بان « موتي » ظاهرة طبيعية تكمل حياتي ، وكأنما هي الخاتمة الضرورية التي لا بد من أن تجئ مناسبة لصلب الموضوع ، أو كأنما هي النهاية الحتمية التي لا بد من أن تفضي إليها حياتي نفسها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف جعل هيدجر من الوجود البشري وجوداً متناهيا يسير حتما نحو الموت ، فقال بأن « موتي » هو أعلى إمكانية من إمكانياتي ، وتلك هي إمكانية عجزي عن تحقيق أي وجود في العالم ! ولكننا لو أنعمنا النظر الآن إلى الموت (فيما يرى سارتر) لوجدنا أن كلمة « موتي » ma mort لا تعني شيئا على الإطلاق بالنسبة إلي ، لأن الموت هو الموت على الإطلاق ، وأما « موتي » أنا بالذات ، فهذا اصطلاح خلو من كل معنى بالقياس إلي ! والحق أنه ليس ثمة صفة

---

(1) Ch. Péguy : « Clio » N. R. F., 1932, pp. 216 – 217, (cité par G. Gusdorf, dans «Traite de Métaphysique » Colin. 1956, P. 15)

خاصة أو طابع ذاتي يميز « موتى » أنا شخصيا ، إذ لكى يستحيل الموت إلى « موتى » فلا بد له من أن يدخل فى دائرة الذاتية . ولكن لما كان الموت بطبيعته هو مما لا يمكن أن يكتسب هذا الطابع الذاتى ، لأنه من المحال (طالما كنت على قيد الحياة) أن يصبح موتى حدثا شخصيا أعانيه أو أختبره أو أتذوق كيفيته أو أنتظره بالفعل ، فإن من الواضح أن الموت — مثله فى ذلك كمثل الولادة — لا يمكن أن يتمثل لى بوصفه تجربة شخصية . ولو كان فى الإمكان أن يكون الموت هو « موتى » أنا ، للزم أن أتصور نفسى حيا بعد الموت ، حتى أختبره وأعانيه وأحكم عليه ، وهذا نفسه ضرب من المحال . فأنا لا أدرك نفسى إلا باعتبارى « حيا » دائما ، كما أننى لا يمكن أن أعرف نفسى إلا باعتبارى مولوداً من ذى قبل Déjà né ! حقا إننى أعرف أن الناس يولدون ويموتون ، أو أن ثمة ولادة وموتا ، ولكن هذه المعرفة ليست من قبيل التجربة أو الاختبار .

وحينما يقرر سارتر أننا جميعاً نتوقع الموت ؛ ولكننا لا ننتظره بحال ، فإنه يعنى بذلك أن الموت ليس حدثا ننتظره ، بل هو واقعة مفاجئة تباغتنا دائماً على غير ميعاد ! وآية ذلك أن المحكوم عليه بالإعدام نفسه ، حتى إذا ما حدد موعد تنفيذ الحكم فيه ، قد يموت قبل ذلك بذبحة صدرية أو اختناق فى التنفس أو لأى سبب آخر ، أو هو قد يظفر بالعفو أو الإفراج أو تخفيف الحكم قبل الموعد المحدد لإعدامه ! أما إذا قيل إن موت الشيخوخة — على الأقل — هو موت منتظر نستعد له ونتهيأ لاستقباله ، فقد يكون فى وسعنا أن نرد على ذلك بقولنا إن التجربة التى نكون بإزائها فى مثل هذه الحالة هى تجربة الشيخوخة ، وليست تجربة الموت . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الشيخوخة لا تنتظر الموت (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) وإنما هى تحيا فى الحاضر الذى هو سلسلة من الآمال والتصميمات والمشروعات ! وحينما تجئ الصدفة فتطوى صفحة الرجل المسن ، فإنها لا تكون قد جعلت من موته حدثا باطنا أو إمكانية خاصة ، لأن الموت هو فى كافة الأحوال سلب لإمكانيات الإنسان جميعاً ، وبالتالى فإنه لا يدخل بحال فى دائرة إمكانياته ، بل هو يقدم إليه من الخارج لكى يحيله إلى مجرد موضوع يحكم عليه الآخرون[1] !

---

(1) Jean – Paul Sartre « **L Etre et le Néant** » : Gallimard, 1943. pp. 615. & Jolivet : « Le Probléme de la Mort, » 1950, pp. 28 – 35.

والواقع أن سارتر على حق حين يقرر أن كلمة « موتى » هى تناقض فى الحدود ، لأنه من المستحيل على أن أتصور فى صميم الوجود اختفائى أنا من الوجود ، اللهم إلا إذا جعلت من ذاتى موضوعاً ، يكون من الممكن أن يظهر ويختفى فى تجربة أنا منها بمثابة الذات ! وبينما لا يكاد المرء يجد أدنى صعوبة فى أن يتصور موت الآخرين ، بوصفهم ظواهر أو موضوعات يمكن أن تختفى من مجال تجربته الخاصة ، أجدنى عاجزا عن تصور موتى (أنا) ، لأن واقعة موتى تضطرنى أن أتصور العالم بدونى ، وهذا ما لا سبيل لى إلى تصوره ! ومن هنا فإن كثيرا من الناس يظنون أن الموت قد يصيب غيرهم من البشر ، وأما هم أنفسهم فإنهم لن يقعوا تحت طائلته ! وربما كان السر فى هذا الشعور هو أن إحساس الإنسان بالوجود هو من الشدة بحيث أن كل فرد منا لينسب إلى نفسه ميزة البقاء ، وكأنما هو — وحده ـ الإله الخالد بين جماعات البشر الفانية الزائلة ! وهكذا أتصور دائما أن الموت هو موت الآخرين ، وأما « أنا » فإن اختفائى من الوجود هو ضرب من التناقض أو الاستحالة ! وأما حينما أفكر جدياً فى « موتى » فإننى عندئذ إنما أجعل من نفسى موضوعا ، أو ظاهرة فى تجربة شخص آخر أحيل إليه ما لدى من قدرة على أن أقول : « أنا » . ولا يصبح موت « الآخر » بالنسبة إلى تحديا أو تطاولا على وجودى الخاص ، إلا حينما تكون ثمة رابطة حب أو تعاطف تجمعنى بذلك « الآخر » ،فتجعلنى أشعر بصميم التماسك الشخصى الذى يجمع بيننا فى وحدة ذاتية هيهات أن تنفصم ! وهنا يجىء موت الحبيب فيكون بمثابة تجربة ذاتية أعانى فيها « موتى » على سبيل التعاطف ، فأقول مع القديس أوغسطس : « عجبت كيف يظل الباقون من البشر الفانين على قيد الحياة ، بينما هو قد طواه الموت ، وهو الذى آثرته بحبى وكأن قد كتب له الخلود إلى أبد الآبدين ! وعجبت أيضا أضعافا مضاعفة كيف أعيش أنا نفسى بعد موته ، وأنا الذى كنت منه بمثابة ذاته الأخرى ! »(1)

والواقع أن « الموت » لا يصبح مشكلة حقيقية تستولى على مجامع النفس إلا حينما يرتبط بمشكلة الحب ... ألم يقل جبريل مارسل على لسان إحدى شخصياته الروائية : « إن من أحب شخصا فكأنما هو يقول له « إنك لن تموت قط

(1) Saint Augutin : « Confessions, » Trad - franç - Livre IX, Sec. 6.

بالنسبة إلى » !؟ ... لقد وقعت يوما مساجلة فلسفية بين كل من ليون برنشفيك وجبريل مارسل حول حقيقة « مشكلة الموت » ، فقال الأول منهما للثانى : « إن موت ليون برنشفيك لا يهم ليون برنشفيك قدر ما يهم جبريل مارسل موت جبريل مارسل » ! ، وهذا ما رد عليه الثانى بقوله : « إننى سأسلم معك بأن اهتمامى بموتى قد يكون مبعثه الأنانية أو حب النفس ، ولكن ما قولك فى موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث عندما نكون بصدد موت الشخص المحبوب » ؟ ونحن نقول مع جبريل مارسل إن اهتمامى بمشكلة الموت قد لا يعنى أننى أعلق أهمية كبرى على وجودى الخاص ، فإن « موتى » ليس هو المشكلة ، بل المشكلة هى فى موت « الأنت » Le toi ، أعنى ذلك الموجود المحبوب الذى لا يمكننى أن أتحدث عنه بضمير الغائب ؟

والظاهر أنه إذا كان الموت لم يعد مشكلة فى المجتمعات المادية الراهنة ، حيث أصبحت الآلية الشاملة هى العلم الذى يرفرف على شتى أساليب الحياة فى المجتمع ، فما ذلك إلا لأن الفرد ، قد أصبح مجرد ترس صغير من تروس تلك الآلة الكبرى ، وبالتالى فقد أصبح ينظر إليه على أنه « قطعة غيار » يمكن استبدالها فى أية لحظة . ولعل هذا هو السبب فى أن الموت قد فقد فى نظر الكثيرين طابعه السرى ، فأصبح مجرد واقعة محضة لا تكاد تختلف عن ظاهرة انفكاك ترس من تروس ذلك الجهاز الكبير الذى يسير دولاب العمل فى المجتمع ![1] وهكذا صار « الموت » واقعة موضوعية يدرسها العلماء دراسة فنية إحصائية ، وأصبحنا نتحدث عن نسب الوفيات ، واحتمالات البقاء ، وارتفاع مستوى العمر ، ونسب الخسائر فى الأرواح (فى أوقات الحرب) ، وصار فى وسع عالم الاجتماع أن يعقد فصلا طريفا عن « سوسيولوجيا الموت » يظهرنا فيه على أن الموت يصبح إبان الحرب ــ كما هو الحال أيضا إبان الوباء ــ ظاهرة طبيعية مبتذلة (بل أكثر ابتذالا منها فى الأيام العادية !) ولكن هذه النظرة الموضوعية إلى الموت لا يمكن بحال أن تبرر فى أنظارنا موت الحبيب ، لأن الجو الروحى الأوحد الذى تستطيع النفس البشرية أن تتنفس فى داخله إنما هو جو « المحبة » الذى تكتسب فيه كل ذات قيمة أونطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها أو الاستعاضة عنها بغيرها . وحينما تصبح « الذات » حقيقة حية ، لا مجرد

(1) Cf. Gabriel Marcel : « **Du Refus à L' Invocation,** » NRF., 1940, p. 195.

ظاهرة موضوعية ؛ فهنالك لا بد أن يرتبط الموت بالحب ، وعندئذ سرعان ما يسترد الموت طابعه السرى المقدس . ولولا ذلك لما كان « الموت » سوى عملية حسابية نستبعد فيها من قائمة معاملاتنا اسما أو رقما لن يكون علينا من بعد سوى أن نضع موضعه اسما آخر أو رقما آخر ! أما حينما يجد المرء نفسه بإزاء الشخص المحبوب الذى أشعر بالوفاء نحوه ، فهنالك يكون موت الحبيب هو « موت الوحيد » La mort de l'unique، وهنالك أشعر بأنه لا يمكن لأية قوة في الوجود أن تحيل حضوره إلى غياب مطلق ! حقا إن الموت قد يصبح فى نظرى فراغا محضا أو وسنا لا نهاية له أو رقادا أبديا ، وذلك حينما أفكر فى الموت على الإطلاق ، ولكن بمجرد ما تنبثق الـ « أنت » فهناك يرتفع عن الموت طابع الغياب المطلق ، وهنالك قد يبدو لى الميت الذى عرفته وأحببته وكأنه حاضر أمامى وجها لوجه ، أو كأنما هو شخص مقنع يدور بينى وبينه حوار كهذا الذى يدور بين « الأنا » و « الأنت » . وحينما يتحدث جبريل مارسل عن « الوفاء » fidélité ، فإنه يتحدث عن قوة إبداعية تتحدى كل غياب ، وكأن فى الإمكان أن يكون ثمة تراسل بين الأحياء والأموات ، أو كأن الراحل الذى افتقدناه لا يمكن أن يستحيل إلى فكرة أو شىء ، بل هو يظل شخصا أو « أنت »[1] .

٣٥ ــ فهل نقول مع بعض الفلاسفة المؤهلة بأن لدينا حسا ميتافيزيقيا هو الذى يجعلنا نؤمن بأن هناك حقيقة ثابتة تكمن فيما وراء الظواهر المتغيرة ، وأنه لولا هذا الحس لما عرفنا حقيقة الموت نفسه ، وبالتالى لما انبثقت فى أذهاننا فكرة الخلود ؟ هل نقول مع موريس بلوندل (مثلا) بأن « فكرة الموت نفسها ما كانت لتكون ممكنة أو واقعية أو حقيقية ، لو لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقين مطوى عن الخلود ؟ * هل نساير أولئك المفكرين الذين يذهبون إلى أن ثمة دليلا أو نطولوجيا نستطيع عن طريقه أن نثبت حقيقة الخلود ابتداء من فكرة الموت نفسها ؟ هل نزعم لأنفسنا أن الموت هو الواقعة التجريبية الوحيدة التى كثيرا ما تحمل فى أنظارنا معانى الغرابة ، واللاواقعية ، والاحتمالية ، والشك ، وعدم اليقين ؟ هل نقرر مع جيته « أن الموت هو من الغرابة

---

(1) Cf. Cabriel Marcel : « **Position et Approches Concrétes Mystère Ontologique** » Vrin, Paris, 1949, PP. 79 – 80.

وانظر أيضا : زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » مجلة علم النفس يونية سنة ١٩٥ ، مجلة ٦ ، عدد ١ ص ٦ .

بحيث أننا قلما ننظر إليه على أنه شيء ممكن ، على الرغم من كل ما تشهد به التجربة ، خصوصا حينما يكون الأمر متعلقا بشخص نحبه ونعزه. فالموت إنما يقدم إلينا دائما باعتباره شيئا لا سبيل إلى تصديقه ، شيئا لا معقولا هيهات لنا أن نجد له مبررا »(١) ؟

... ولكن مهلا ! فليس فى وسع الإنسان — مع الأسف — أن يقرر بمثل هذه السهولة انتصار الفكر على المادة ، وخلود النفس على الرغم من فناء الجسد ! حقا إن الموت لا يستطيع أن يمد يده إلى الحقائق المعقولة ، ولكنه مع ذلك هو الذى يجىء فيلاشى النفس العاقلة ! وبينما تبقى الحقائق العقلية خالدة أبد الدهر (إن قبل ولادتى أو بعد موتى) ، نرى أن « السر المفكر » الذى يتجسد هذا الشخص أو ذاك لا بد من أن ينتهى إلى الفناء ، على نحو ما جاء من العدم ! فالموت بالنسبة إلى الموجود المفكر أمر « لا معقول » : لأنه يمحو « العاقل » ويبقى على « العاقلات » !

ومهما حاولت أن أخترق سر ذلك « اللامعقول » ، فإننى لا بد من أن أجد نفسى بإزاء « واقعة غفل » هيهات لعقلى أن يجد لها أدنى تفسير ! وإلا فكيف نعلل ذلك الشباب الدائم الذى تتمتع به الطبيعة ، وتلك الرجعة المستمرة للفصول ، فى الوقت الذى لا بد للإنسان فيه من أن ينحدر بخطى سريعة أو وئيدة نحو الشيخوخة ، لكى لا يلبث أن يسقط صريع الموت ؟ لماذا يكون الإنسان وحده هو الموجود الذى لا بد من أن يسير نحو الفناء ، مع علمه فى الوقت نفسه بأنه قد كتب عليه الفناء ؟ قد يقال إن فى الخوف من الموت والتمرد على الفناء دليلا على الخلود ، ولكن من يدرينى أن الموت لا ينسحب أيضا على تلك النفس الناطقة التى تدرك الحقائق الأزلية الأبدية نفسها ؛ هل يكفى لإقناعى بالخلود أن يقال لى إن الفناء أمر عارض لا يدخل فى صميم طبيعتى العقلية الخالدة ! هل يتأيد الخلود فى نظرى لمجرد أن فكرى الذى يتعقل يظن فى نفسه أنه قد أصبح ينتسب إلى عالم لا مادى يعلو على الصيرورة المحضة والديمومة الخالصة والانحلال المادى ؟ هل نقول إن الفكر خالد لأنه ينفذ بأنظاره إلى ما بعد الموت ، فلا يقوى على أن يتصور نفسه ميتا ، بل يظن فى نفسه القدرة على مفارقة الجسد الهامد ، كما تفارق الدودة شرنقتها ؟

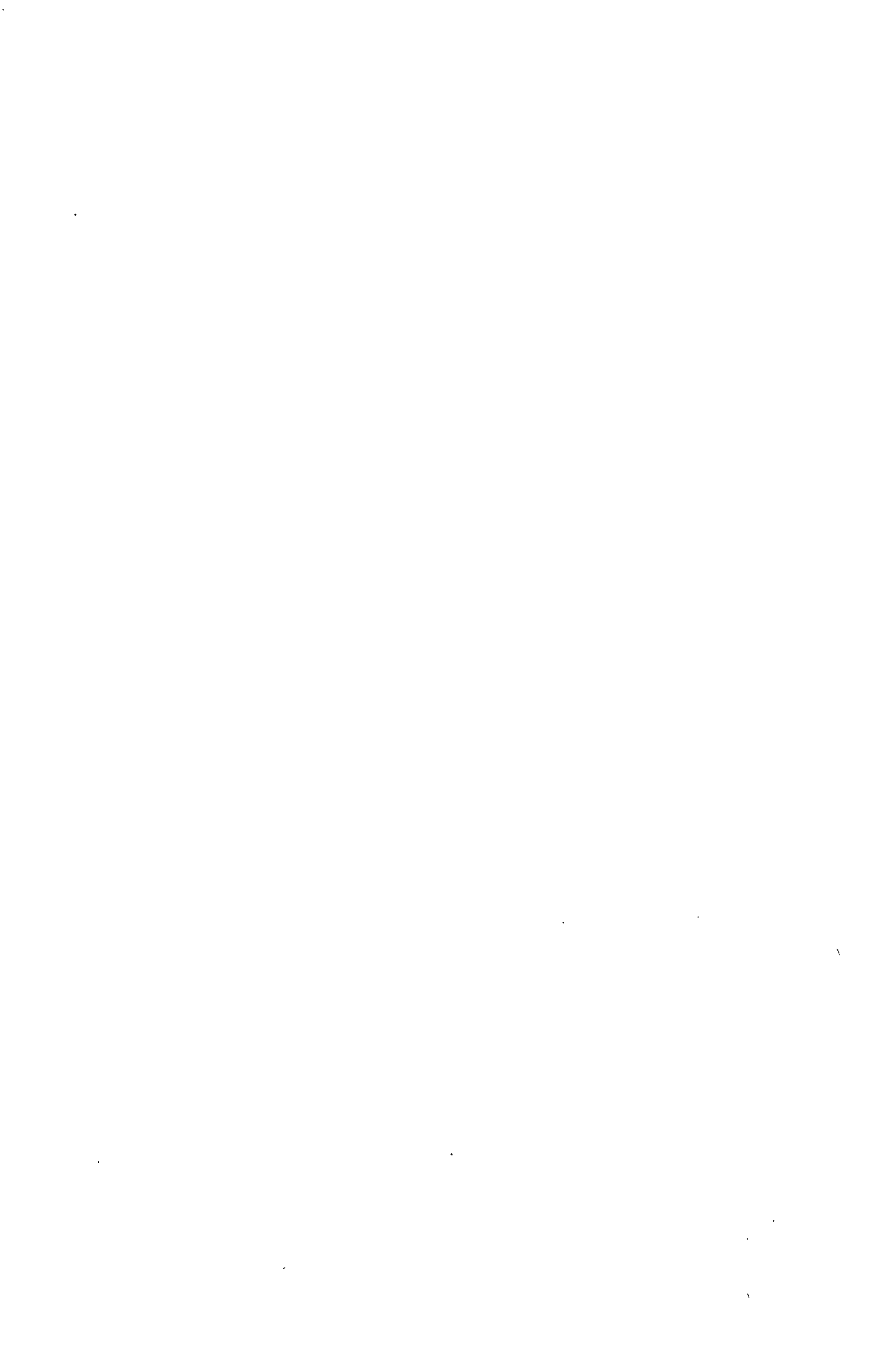
---

(2) Goethe : « Gesprache mit Goethe » éd. Reclam, T. III, 209.

إننا كثيراً ما نتخيل أن هذا الفكر الطليق الذى لا تقيده مادة ولا يحده زمان ، هو مما لا سبيل إلى انسحاب الموت عليه ، إذ الموت انحلال ، والفكر لا يعرف انحلالا ! وكثيراً ما يزداد اقتناعنا بالخلود حينما نلاحظ أن جسدنا يتعب ، وأعصابنا تنهك ، وأجهزتنا العضوية تمرض ، وصحتنا تضعف ، وإقبالنا على الحياة يهن ، بينما يبقى فكرنا حياً لا يكاد يعرف الملل أو الإعياء أو الشيخوخة ! وهكذا قد نندفع إلى القول بأن فكرنا هو الحقيقة الوحيدة الباقية المستمرة المتواصلة التى لا يعوق سيرها زمان أو مكان ، ومن ثم فقد نتوهم أن فكرنا هو الكفيل بقهر المادة والانتصار على الزمان ، مادام هذا الفكر بطبيعته « حقيقة خالدة » لا تعرف الإعياء ولا يجوز عليها التغير ! وحينما نتساءل عن معنى الموت ، فإننا فى الحقيقة إنما نتساءل عن معنى الحياة ومصير الوجود البشرى ، لأننا لا نكاد نتصور أن تكون حياتنا قد صنعت من نسيج الأحلام ، كما قال شكسبير ! أما إذا تغنى البعض بسحر تلك الحياة المتناهية الفانية التى تجعل كل فرد منا « سائحا » عابراً قد شد رحاله ، فإننا لا نكاد نصدق أن يكون المعنى الأوحد لحياتنا البشرية هو هذا « الترحال » الذى لا يبقى معه أحد ، أو الذى لا يبقى على أحد ! وهكذا ترانا مضطرين إلى أن نسأل أنفسنا قائلين : أتكون حياتنا مجرد « نور » لا يكاد يضئ حتى ينطفئ ، أو مجرد لحن ما يكاد يشجينا حتى ينقطع ؟ هل يكون الخلود وقفا على العالم والمادة والأشياء ، أعنى على هذا الذى لا يدرى من أمر بقائه شيئاً ؟ هل يكون الإنسان — وهو الحيوان الوحيد الذى يعرف أنه سيموت — هو أيضاً الحيوان الشقى الذى لا بد من أن ينحدر إلى هاوية الفناء ؟ أليس من العجيب أن يكون الفكر البشرى قد جعل للفناء ، وهو الذى ينزع بطبيعته نحو الخلود أو البقاء ؟

ولكننى مهما حاولت أن أنتصر لفكرة الخلود ، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تصبح فى نظرى حقيقة يقينية لا يرقى إليها الشك ؛ والظاهر أن هذا الشك نفسه هو عنصر هام من عناصر مشكلة الموت نفسها : إذ لو كنا على ثقة تامة من أن باب الموت هو بلا شك فاتحة حياة جديدة ، وسبيل النفس إلى الراحة الأبدية التامة ، لما ترددنا جميعاً فى المبادرة إلى الخلاص بالموت كما قال شوبنهور ! ولكن خشية الموت لا بد من أن تجئ فتربطنا إلى عجلة الحياة وتذكرنا بأن ما بعد الموت سر لا سبيل إلى استجلاء كنهه منذ الآن ! وإنا لنحيا مأخوذين بروعة الحياة ، وهول الموت ، وعمق الأبدية ؟ وحياتنا نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا أدخلنا — ضمناً — شيئا من الموت فى صميم

الحياة ، وشيئا من الحياة فى صميم الموت ! وقد يستولى علينا دوار عقلى عنيف حينما نتحقق من أن كل لحظة نحياها تقربنا من ساعة الموت ، وتدنو بنا إلى أعتاب السر ، ولكننا سرعان ما نطارد هذه الإعصارات الفكرية المزعجة بالتفكير فى الخلود والإيمان بقدرة النفس على قهر الموت . وبين ما قبل الموت وما بعده ، تبدو الحياة شعلة متوهجة تعلو وتنخفض إلى أن يعصف بها إعصار الفناء فتذروها الرياح إلى أعماق الهاوية أو إلى ما وراء النجوم ! ولكن أين تمضى تلك الظلال البشرية التى تخبو تحت ظلمات الموت ؟ أو إلى أين تذهب تلك الأشباح الإنسانية التى يطويها الفناء فى جحافله المظلمة ؟ وإذا صح أن الموت رقاد كرقاد النوم ، فما هى الأحلام التى تطوف بنا فى مثل هذا الرقاد ؟ ... كل تلك أسئلة لا سبيل لنا إلى الإجابة عنها إجابة حاسمة ، فقد كتب علينا أن نعانى مرارة الشك إلى أن نختبر الموت ! أستغفر الله ! بل إننا حينما نختبر الموت ، فإننا لن نكون هناك لكى نعبر عما اختبرناه ! أليست « تجربة الموت » هى النفاذ إلى أعماق السر ، واختراق الوجود نفسه إلى ما وراءه ؟ أليست « تجربة الموت » هى تلك المخاطرة الميتافيزيقية التى فيها يمحى المجرب ، فلا يبقى من تجربته سوى « السر » الذى يخلفه وراءه الموت ؟ فكيف يمكن إذن أن نعبر عن مثل هذه التجربة التى هى بطبيعتها خروج عن دائرة كل تجربة ممكنة ؟! ... فلنقل إذن إننا بإزاء سر هيهات لنا أن نستجليه ، ولنعترف بأنه سواء أكانت تجربة الموت هى تجربة الفراغ والعدم واللاوجود ، أم تجربة الخلود والبقاء والأبدية ، فقد قضى علينا بأن نعيش فى انتظار تلك التجربة التى قد لا يكون بعدها انتظار ، أو التى قد تدنو بنا إلى أعتاب الجنة أو النار !



الباب الثالث
الإنسان والأغيار



الفصل السابع

الإنسان والطبيعة

٣٦ ـــ لئن كانت « حدود » الإنسان هي في الوقت نفسه شروط وجوده ، إلا أن الإنسان مع ذلك لم يستطع يوماً أن يوطن النفس على التسليم بتلك الحدود أو الاعتراف بها أو التصديق عليها ! إنه يعرف جيداً أن لا قيام لحياته البشرية المتناهية بدون الزمان ، والشر ، والموت ؛ ولكنه لا يملك سوى التمرد على تلك الحدود القاسية الأليمة ، بوصفها قيوداً تحد من حريته ، أو سدوداً تعترض سبيل تقدمه ! وقد حاول الإنسان في كل زمان ومكان أن يقهر الزمان ، ويصرع الشر ، ويسحق الموت ، ولكنه لم يلبث أن تحقق من أن صراعه اليائس ضد هذا الثالوث المارد الجبار ، إن هو إلا جهد ضائع لا بد من أن يبوء بالفشل والخيبة والدمار ! وهكذا اعترف الإنسان بأنه فريسة للامكان والعرضية والفناء ، ولكنه راح يلتمس قوى مشخصة يصليها نار العداء حتى يخفف من حدة شعوره بالتناهي والقلق والشقاء ! ومن هنا فقد تمرد الإنسان على الطبيعة وثار على المجتمع ، وشق عصا الطاعة على الله ، دون أن يدري أنه لولا هؤلاء « الأغيار » لكان وجوده نفسه غير ذي موضوع ! والحق أن « الطبيعة » ، و « المجتمع » ، و « الله » ، إنما هم (بمعنى ما من المعاني) أولئك الخصوم الثلاثة الذين لا يتحدد وجود الإنسان إلا بانفصاله عنهم ، ومعارضته لهم ، وصراعه ضدهم ، وتمرده عليهم ! ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه ابن الطبيعة البكر ، وربيب المجتمع ، وصنيعة اليد الإلهية ، فإن هذا المخلوق الجحود الناكر لن يستطيع أن يبقى على وفائه للطبيعة ، أو أن يعترف بما للمجتمع من حقوق عليه ، أو أن يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله !

أما الطبيعة ، فإن الإنسان يعرف أنها ولية نعمته ، وصاحبة الفضل الأكبر عليه !

أليست هى التى منحته هذا الجهاز الثمين الذى يستطيع عن طريقه أن يستمتع بشتى اللذات ، وأن يتذوق كافة المتع ، وأن يتفنن فى ابتداع مختلف ضروب المسرات ؟ أليس « الجسد » هو وسيلتنا إلى الإدراك الحسى ، والتذوق الفنى ، والإعجاب الجمالى ، والمتعة الجنسية ... إلخ ؟ أليست الطبيعة هى الأم الرءوم التى تفتح صدرها لاستقبال الإنسان والعناية به والحدب عليه والسهر على راحته ؟ أليست جذور الإنسان متأصلة فى الطبيعة بوصفه « العالم الأصغر » الذى يتردد فيه كل ما فى « العالم الأكبر » ؟ أليست المعرفة البشرية نفسها نوعاً من الاندماج فى الطبيعة ، أو المشاركة فى الكون ؟ أليست الصلة بين « جسمى » والعالم هى كالصلة بين القلب والجهاز العضوى ؟ أليس ثمة اتحاد مباشر بين الإنسان ـــ الذى هو بطبيعته مفتوح للأشياء ـــ وبين العالم الذى ندركه عن طريق « الجسم » إدراكا حقيقيا من شأنه أن يكشف لنا عن الأشياء بدمها ولحمها (على حد تعبير ميرلوبونتى)[١] ؟ ألا يحدث أن يجىء إعجابى بالطبيعة ، فيسمو بى فوق أهوائى الصغيرة وأفكارى الشريرة ، لكى يجعلنى أستغرق فى « الحقيقة الكلية » التى ترفعنى من الأرض إلى السماء ؟ ألا تبدو لى الطبيعة أحيانا بمثابة الرافعة التى تحررنى من قيودى الأرضية ، لكى تقربنى إلى الله نفسه ؟ ألا يظهرنى الإعجاب بالطبيعة على أن ثمة « إشعاعات إلٰهية » فى كل ما يوحى بالعظمة والجلال ، وكأن من شأن هذا الإعجاب أن يسمو بالنفس نحو آفاق عليا هى الجو الروحى الأوحد الذى تستطيع الروح الإنسانية أن تتنفس فيه[٢] ؟ .

أجل ؛ ولكن الطبيعة مع ذلك هى صديق الإنسان اللدود ، أو هى ربيبته التى لا يستطيع أن يعيش معها ولا يستطيع أن يعيش بدونها ! إنه يعيش معها ، ولكنه يتحرق شوقا إلى الانفصال عنها ، وهو حين ينأى عنها ، يعود فيحن إلى الارتماء فى أحضانها ! وقد يهتف الإنسان على لسان روسو قائلا : « إيه أيتها الطبيعة ، أنت يا أماه ، هأنذا بين يديك ، أتلقى الحدب والرعاية منك ! » ، ولكنه سرعان ما يجد نفسه

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٨ ، ص ١٣٦ ـــ ١٣٧ .

(2) Gabriel Marcel : « **Du Refus à L' Invocation** », NRF 1940, pp. 67 – 68.

مضطراً إلى أن يقول مع يسبرز : « إننى لأشعر بأن الطبيعة تنادينى ، ولكننى حينما أتوجه إليها بالسؤال ، فإنها لا تحير جواباً ، بل تظل صامتة خرساء » ! وقد يتغنى الإنسان مع كارليل ورسكن وغيرهما من الرومانتيكيين بسحر الطبيعة وجمالها ، وحنانها وعطفها وقدرتها على توجيهنا ، ولكنه سرعان ما يجد نفسه مدفوعا إلى القول مع رامبو بأن الطبيعة هى تلك القوة الساحقة التى لا بد له من أن يعمل على مواجهتها والصراع ضدها ، أو هى « العائق المطلق » الذى لا بد له من الاصطدام به والوقوف أمامه ، أو هى المحيط المظلم العميق الذى لا بد من أن تغوص المركب فى أغواره السحيقة ! وهكذا قد تستحيل أسطورة « الطبيعة — الأم » إلى أنشودة « الطبيعة — الخصم » !

٣٧ — أما رجال الفن فإنهم قد دعوا بادئ ذى بدء إلى عبادة الطبيعة ، متأثرين فى ذلك بالنظرة اليونانية القديمة التى كانت ترى فى الفن مجرد محاكاة للطبيعة . وربما كان أول مذهب نجد فيه أعلى صورة من صور « تمجيد الطبيعة » فى العصر الحديث هو مذهب روسو . ولكننا نجد أيضاً نزعة طبيعية مماثلة عند ديدرو الذى يقول فى كتابه عن « فن التصوير » : « إن الطبيعة لا تأتى فعلا خاطئا على الإطلاق ... إن لكل صورة — جميلة أم قبيحة — علتها ، وليس بين الكائنات جميعاً موجود واحد يمكن القول بأنه ليس على ما يرام أو إنه ليس كما ينبغى أن يكون »(١) ! وهذه النزعة قد ترددت من بعد عند رينان ، فنراه يقول : « إننا لا نجد فى الطبيعة بأسرها أدنى خطأ فى الرسم » بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال : « إن العالم جميل إلى أن تمسه يد الإنسان » ! أما كارليل فإنه يقول : « إن قوانين الطبيعة لهى أزلية أبدية ... حقا إن صوت الطبيعة هادئ لا أثر فيه للصراخ أو الصياح ، ولكننا نسمعه يتردد فى أعمق أعماق قلوبنا ، فلا بدع أن تحل بنا أسوأ النكبات إذا نحن انصرفنا عنه وازدريناه ! » ويقرر كارليل فى موضع آخر « أن الأرض هى أمنا جميعاً، وأنه لا بد لنا من أن نرعى السمع لرسالة الطبيعة » . وأما عند رسكن فإننا نجد دعوة صريحة إلى عبادة الطبيعة ، بوصفها المصدر الأوحد للفن ، حتى إن رسكن ليدعو الفنانين إلى الخضوع

---

(1) Diderot: «Essai sur le Peinture» Oeuvres, Garnier, t, X. P. 461.

للطبيعة خضوعاً أعمى ، دون أدنى اختيار أو انتقاء . وهو فى هذا يقول : « ليحترس الفنان المبتدئ من روح الاختيار ، فإنه روح سفيه مبتذل يحول دون التقدم ، ويشجع على التحيز ، ويبث فى نفس الفنان الضعف والخور ... وحينما يأبى الفنان أن يرسم أى شيء كائنا ما كان ، فإنه عندئذ لن يحسن رسم أى شيء على الإطلاق ! ... وأما الفن الكامل فإنه يدرك كل شيء ويعكس الطبيعة جمعاء ، بخلاف ذلك الفن الناقص الذى يحتقر ويزدرى ، ويطرح ويفضل ، ويستبعد ويؤثر ... إلخ » . ويمضى رسكن فى دعوته إلى عبادة الطبيعة ، فيقول إن مهمة الفنان إنما تنحصر فى تسجيل الواقع كما هو فى جملته ، دون أن يغفل أى جانب من جوانبه ، مهما كان من ظاهر وضاعته . وهكذا يخلص رسكن إلى القول بأن « ما يجعل للفن روعته وجلاله ، إنما هو حب الجمال الذى يعبر عنه الفنان (أو المصور) ، ولكن بشرط ألا يضحى هذا الحب بأى جزء من أجزاء الحقيقة مهما كان صغيراً أو تافهاً [1] ! وقد ترددت هذه النزعة الطبيعية من بعد عند رودان (خصوصاً فى أحاديثه عن الفن مع الصحفى الفرنسى جزيل) فتراه يوجه الحديث إلى شباب المثالين قائلا : « لتكن الطبيعة إلـهتكم الوحيدة ، ولتكن ثقتكم فيها مطلقة ولتعلموا علم اليقين أن الطبيعة ليست قبيحة على الإطلاق ، بل حسبكم أن تقصروا كل همكم على الولاء لها ... فلتكن دراستكم إذن بروح الإيمان والتدين ، لأنكم عندئذ لن تعجزوا عن الاهتداء إلى الجمال ، بل إنكم لا محالة واقفون على الحقيقة ... »[2]

فهل يكون معنى هذا أن الفنان قد قنع — فى كل زمان ومكان — بأن يكون مجرد عبد أمين أو تابع وفى للعالم الطبيعى ؟ أو بعبارة أخرى هل يصح القول بأن الطبيعة هى الأصل فى كل فن من فنون الإنسان ؟ ألسنا نجد فنونا بأسرها لا تقوم على محاكاة الطبيعة أو النقل عنها ، كفن الموسيقى (مثلا) أو فن المعمار ؟ بل إننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى الفنون القائمة على المحاكاة L'imitation (كالتصوير أو الأدب مثلا) ، فهل يمكننا أن نزعم بأن المحاكاة فيها مطلقة ؟ ألا يقوم الفن هنا على

(1) Ch. Lalo : « **Introduction à L' Esthétique** », Colin. 1912, 2. 53.
(2) A. Rodin : « **Entretiens sur L' Art** » Grasset, nouv. éd., 1952, p. 198.

صنعة خاصة تتمثل فى الاستعانة ببعض التأثيرات المفتعلة والوسائل المصطنعة والطرق الفنية المبتكرة من أجل استثارة القارىء والظفر باستحسانه ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول مع نيتشة : « إنه لا شأن للفن بطبيعة لا طراز لها » ؟ ... الواقع — كما قال لالو — أن الطبيعة الغفل Nature brute إنما تتمثل فى الصورة التى تعكسها المرآة ، أو المنظر الفوتغرافى الذى تسجله عدسة المصور ؛ وأما الفن فهو ما يتجلى فى لوحات رافائيل أو نقوش رامبرانت أو نحت رودان ... إلخ . وعلى حين أن الصورة الشمسية ليست فى حد ذاتها جميلة أو دميمة ، بل الصواب أن يقال عنها إنها حسنة الصنع أو رديئته ، نجد أن العمل الفنى هو فى حد ذاته جميل أو قبيح ، لأنه ليس وليد الحرفة أو المهنة Métier ، بل هو يتوقف على التكنيك أو الصنعة Technique ، ومن هنا فإننا نجد أن ما نسميه فى الطبيعة « قبحا » قد يصلح لأن يكون موضوعا جميلا للفن . وهل يقل الشحاذون الذين رسمهم موريلو Murillo جمالا ودقة صنعة عن العذارى الحسناوات اللائى صورهن بريشته الساحرة ؟ أو هل تقل المومس الشمطاء التى نحتها رودان جمالا ودقة صنعة عن فينوس أو أى تمثال رائع آخر من تماثيله ؟ حقا إننا فى الطبيعة لا نسر ولا نعجب إلا بالمخلوقات النموذجية ، وأما فى الفن فإنه ليس من الضرورى للموضوع الجميل أن يكون نموذجاً جميلا من نماذج الإنسانية أو الحياة بصفة عامة . وآية ذلك أن أشد ما فى الطبيعة قبحا قد يكتسب فى مجال الفن صبغة جمالية رائعة ، وهذا ما عبر عنه الشاعر بقوله إنه « ما من ثعبان قبيح أو وحش مسيخ الخلقة إلا واستطاع الفن أن يخلق منه صورة جميلة ترتاح لمرآها العيون » ! وإذن فإن القبح الطبيعى قد يصبح عنصراً إيجابيا من عناصر الجمال الفنى ، بحيث إنه قد يصح أن نقول مع لالو بأن « وظيفة القبح فى الفن » هى موضوع استطيقى جدير بالدراسة(١) .

وقد نتوهم أحياناً أن موقف الفنان من الطبيعة إنما هو موقف الناقل أو المقلد أو الناسخ أو المترجم ، ولكن الحقيقة أن الأشياء — فى نظر الفنان — ليست هى ما هى ، وإنما هى ما يمكن أن تستحيل إليه فى مجال خاص لا يقع تحت طائلة

---

(١) زكريا إبراهيم : **سيكولوجية الفكاهة والضحك** ، مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٩ ، ص ١٨٣ — ١٨٤ .

الفناء ! ومن هنا فإن « الأشياء » لا بدّ من أن تفقد علي يد الفنان خاصية أو أكثر من خصائصها الرئيسية ، كما يظهر بوضوح فى فن التصوير حيث ينعدم « العمق » الحقيقى ، أو فى فن النحت حيث تنعدم الحركة الحقيقية ، ومهما ادعى الفنان أنه يصور الواقع أو يعبر عن الحقيقة ، فإن فنه لا بد من أن يجيء منطوياً على شيء من التبديل أو التحوير أو الاختزال ، إذ يدخل الفنان شيئا من التعديل على الصورة حينما يحيلها فى لوحته إلى بعدين فقط ، أو حينما يكسبها ضربا من الثبات أو السكون فى تمثاله المنحوت الذى يجور دائما على حركة الحى ! وقد يكون من السهل أن نتصور طبيعة مرسومة أو منحوتة تجيء مشابهة تماما لنموذجها ، ولكن ليس من السهل أن نتصور مثل هذه الطبيعة بوصفها عملا فنيا بمعنى الكلمة . والواقع أنه لكى يكون ثمة فن ، فإنه لا بد من أن تكون العلاقة بين الموضوعات المصورة والإنسان ، علاقة ذات طبيعة مغايرة تماما لما يفرضه علينا العالم . وهذا هو السبب فى أن ألوان النحت قلما تقلد ألوان الواقع ، بل هذا هو السبب فى أننا جميعا نشعر بأن الصور المصنوعة من الشمع (وهى تلك الصور التى تطابق الواقع مطابقة تامة) لا تكاد تمت إلى الفن بنسب حقيقى(١) .

إن الكثيرين ليظنون أن الفنان يبدأ حياته الفنية بالنقل عن الطبيعة ، ولكن الحقيقة أنه يبدأها بالنقل عن لوحات كبار المصورين (Pastiches) . فالمشاركة التى يتحدث عنها علماء الجمال ليست بين الفنان والطبيعة أو الحياة ، وإنما هى بينه وبين عالم الفن أو بينه وبين كبار الفنانين ! ولا يصبح المرء فنانا حينما يقف مبهوتا أمام أجمل امرأة فى العالم ، وإنما هو يجد نفسه على أعتاب الفن حينما تأخذ بمجامع قلبه بعض اللوحات الفنية الرائعة ! وليس ما يجتذبنا إلى هذا الفنان أو ذاك هو كونه يصور الواقع أو يعبر عن الحقيقة ، بل كونه ينقلنا إلى عالم آخر ينتزعنا من الواقع ! وكما أن هذه المجموعة المتسقة من الأنغام قد تجعلنا نفهم فجأة أن ثمة عالما موسيقيا ، أو كما أن تلك المنظومة المتناغمة من الأبيات قد تجعلنا نكتشف أن ثمة عالما من الشعر ، فكذلك نجد أن هذا المزيج المتسق من الألوان والخطوط قد يقض مضجعنا ويظهرنا على أن ثمة

---

(1) A. Malraux : « Essais de Psychologie de L' Art », La Création Artistique », Skira, Suisse, 1948, p. 110.

باب يقودنا إلى عالم آخر ! ولكن عالم التصوير ليس بالضرورة عالما فائقا للطبيعة ، أو عالما علويا قد اكتسب روعة وفخامة ، وإنما كل ما هنالك أنه عالم جديد لا سبيل إلى رده أو إرجاعه إلى عالم الواقع . وليس عالم الفنان من خلق الحلم أو من وحى الآلهة ، وإنما هو عالم قد انبثق من أحضان الإنسان نفسه ، بوصفه ذلك المخلوق الذى يريد إعادة خلق الكون من جديد ! وبهذا المعنى قد يصح أن نقول مع مالرو إن كل فن هو فى صميمه صراع ضد القضاء والقدر ؛ صراع ضد ما فى الكون من لا مبالاة أو عدم اكتراث بالإنسان ، صراع ضد الأرض والموت(1) ! وحينما يتدخل الإنسان فى مصير الأشياء ، أو حينما ينتقل من عالم القضاء والقدر إلى عالم الوعى والحرية ، فهنالك يظهر « الفن » ! فالفنان هو ذلك المخلوق الذى يحيل أمر الأشياء إلى الإنسان ، وبذلك يفقد العالم ما له من استقلال ذاتى . وسواء نظرنا إلى آثار رامبرانت أم أشعار شكسبير ، فإننا لا بد من أن نشعر بأن الأشياء قد أصبحت تحت إمرة شخص ما ، أو أنها قد اندرجت فى عالم إنسان ما . وليس الكشف الفنى سوى تلك القطيعة التى تتم بين الإنسان والعالم ، حينما يشعر الفنان بأن عليه أن يأخذ العالم على عاتقه ، لكى يعيد تكوينه ، بدلا من أن يكتفى بتقبله على ما هو عليه ! وهكذا نخلص إلى القول بأن الفن لا ينبثق عن أسلوب جديد فى النظر إلى العالم ، وإنما هو ينبثق عن أسلوب جديد فى خلق العالم . وما كان الفن العظيم ليأخذ بمجامع قلوبنا لو لم نكن نلمح فيه نصراً خفيا على الكون(2) !

٣٨ ــ وليس الفنان وحده هو الذى يستشعر هذه الضرورة الملحة للصراع ضد الطبيعة ، وإنما نحن نجد هذه الرغبة العارمة فى مواجهة العالم والتحكم فيه والسيطرة عليه لدى كل إنسان كائنا من كان . وآية ذلك أن الإنسان لم يقنع فى أى عصر من العصور بالاستسلام للطبيعة والخضوع للقوى الطبيعية والتعبد للعالم الأكبر ، بل هو قد حاول فى كل زمان ومكان أن يفرض نفسه على الطبيعة ، وأن يحد من شوكة القوى الطبيعية ، وأن يؤكد حقه فى الوجود بإزاء « العالم الأكبر » ، بوصفه ذلك « العالم الأصغر » الذى تدور حوله شتى العوالم الأخرى . حقا إن الإنسان ليعرف أنه جزء من

---

(1) André Malraux : « **La Création Artistique** » Spira, 1948, pp. 144 – 145.
(2) André Malraux : « Le Musée imaginaire . . . », Spira, pp. 140 – 156.

الطبيعة بوصفه جسما ، ولكننا نراه يحاول أن يستوعب العالم كله بوصفه روحا أو عقلا ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن كل دراما الوجود البشرى إنما تنشأ عن تلك العلاقة المزدوجة بين هذا الجسم المحوى فى العالم وذلك العقل الذى يحوى العالم نفسه ! وبينما يجد الحيوان نفسه ملزما بالخضوع لذلك التكوين العضوى الذى تفرضه عليه طبيعته الحيوانية ، نرى الإنسان يتمرد دائما على كل أنماط سلوكية صارمة قد يفرضها عليه النوع . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الفرد البشرى يستطيع أن يساوم مع بيئته ، فإن التجربة لتدلنا بوضوح على أن فى وسع الإنسان أن يعمل على تغيير بيئته وصقلها وتكييفها وجعلها ملائمة باستمرار لحاجاته المتزايدة المتجددة ، فضلا عن أن فى وسع كل فرد منا (إلى حد ما) أن يعدل من تراثه البشرى . ولا تقتصر تجربة كل فرد منا على تكرار مجموعة من الحلول الجاهزة ، بل إن ما لدينا من آليات طبيعية لا يكفى بحال لضمان بقائنا وتحقيق خلاصنا . ولما كان الإنسان — كما قال نيتشة — حيوانا ناقصا (أو غير مكتمل) ، فإن ما فى وجوده الطبيعى من نقص (أو عدم كفاية) هو الذى يضطره إلى العمل والابتكار والابتداع ، حتى يتسنى له أن يحقق « تكيفا » من شأنه أن يظل باستمرار مؤقتا . وليست المعارف العلمية والصناعات الفنية سوى مجرد وسائل يستعين بها الإنسان على زيادة حظه من التوافق مع البيئة الطبيعية التى يعيش بين ظهرانيها[١] .

والواقع أن نقص التكوين الطبيعى للإنسان هو المسئول الأول عن ذلك المصير « البروميثيوسى » Destinée Prométhéenne الذى اتجهت نحوه البشرية[٢] ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الإنسان من وجهة نظر أنثروبولوجية لوجدنا أن النوع البشرى — بين سائر الأنواع الحيوانية الأخرى — هو وحده الذى استطاع أن يستأنس غيره من الأنواع ، وهو وحده أيضا الذى استطاع أن يستأنس نفسه ! وليس أدل على ذلك من كل تلك الأهمية التى طالما علقها البشر على « التربية » وبينما نجد أن صغار الحيوان

---

(1) G. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », Paris, Colin, 1956, P. 316.

(٢) نسبة إلى بروميثيوس الذى خلق الإنسان من طين الأرض (فيما تقول الأساطير) وأشاع فيه الحياة من السماء . وقد اقترن اسم بروميثيوس (إله النار) باسم الإنسان ، فأصبح علما على الحضارة البشرية ...

يولدون مزودين بسائر الآليات اللازمة لتحقيق التكيف مع البيئة التى سيحيون فيها ، حتى إن بعض أنواع الحشرات لتظهر إلى عالم النور بعيدا عن أبويها ، لكى لا تلبث أن تعتمد على نفسها فى كل ما تقتضيه حاجات معيشتها ، نجد أن الإنسان هو الحيوان الضعيف الذى يولد قبل الأوان ، ومن ثم فإنه ليحتاج إلى فترة طويلة من الزمن حتى يستطيع أن يعتمد على نفسه ويركن إلى خبرته الخاصة ، وإذا كان النبات والحيوان تلميذين مجدين من تلاميذ الطبيعة ، فإن الإنسان هو ذلك التلميذ الكسول الذى يحتاج إلى أمد طويل من التربية والتهذيب والتثقيف حتى يستطيع أن يخرج من مدرسة الطبيعة ! أستغفر الله ! ، بل إن الإنسان هو ذلك التلميذ المتسكع الذى يهرب من المدرسة ، بحجة أن الدرس غير مشوق ، أو بدعوى أن البرنامج ممل ، وكأنما هو يريد أن يتلقى العلم من دون معلم ، أو كأنما هو يحاول أن يجمع التلميذ والمعلم فى واحد .

ويأبى الإنسان أن يقف من الطبيعة موقف التلميذ ، فنراه يسعى جاهدا فى سبيل العلو على الطبيعة ، حتى يثبت لنفسه أن التلميذ قد يكون أفضل من معلمه ، وما العلم ، والآلة ، والتقدم الصناعى ، والعصر الذرى ، سوى آيات بينات يريد من ورائهاالإنسان أن يبرهن للطبيعة على أنه قد آن لها الأوان لأن تتواضع فتطلب العلم على يديه ! وحينما يريد البعض أن يتنكر للآلة ، بدعوى أنها مخلوق بشرى قد ارتد ضد خالقه ، فإن الإنسان سرعان ما يدافع عن الآلة التى توسع من رقعة سيطرته على الطبيعة محتجا بأنها منه وأنه منها ، وأنه لو مر سيف بينهما لما علمنا هل أجرى دمه أم دمها ؟ ، وإذا كان الفلاسفة كثيرا ما يتحدثون عن « الإنسان الصانع homo faber » فذلك لأن ما يروعهم فى الموجود البشرى هو أنه يشكل العالم ، ويغير من صورة الطبيعة بتدخله فى شئونها ، ويطبع الكون كله بطابع الصيرورة المميز له ! فالإنسان يخلق فى العالم أنواعاً جديدة غير متوقعة ويبدع فى صميم الطبيعة صورا مبتكرة لم تكن تحلم بها ؛ ويكون له عالما خاصا يجعل منه مملكة فى داخل مملكة !؟ وليس يكفى أن نقول إنه لا بد للإنسان من أن يعلو على عالم الواقع عن طريق الاختراع والابتكار ، بل لا بد لنا من أن نضيف إلى ذلك أنه لكى يحيا الإنسان فى هذا العالم فلا بد له من عالم آخر ! وإذا كان ما يعرضه العالم على الحيوان ، أو إذا كان الحيوان يجد فى نطاق العالم كل ما يحتاج إليه من توازن ، فإن الإنسان يجد العالم دائمادون حاجياته الكثيرة المتزايدة ، ودون آماله العديدة اللامتناهية . وقد اخترع الإنسان « الآلة » حتى يسد ما فى العالم

من ثغرات ، وما فى تكوينه الطبيعى من نقص ؛ ومن هنا فقد وقع فى ظنه أنه قد أصبح إلـه الطبيعة القادر على كل شيء ! أليس الإنسان هو الحيوان الوحيد الـذى استطـاع بمخترعاته أن يتحدى العوامل الجغرافية ، والمؤثرات الطبيعية ، والجاذبية الأرضية ، وشتى العوائق المادية ؟ فكيف لا يزعم لنفسه أنه قد أصبح سيد الخليقةوهو يرى كل ما حوله أعجز من أن يخترع أدنى آلة من تلك الآلات العديدة التى نجح هو فى تصميمها وتطويرها وتحسينها .

الحق أننا لو ألقينا نظرة على التطور الصناعى الذى حققه البشر فى القرنين الأخيرين لوجدنا أن الصناعة قد انتقلت من عهد الآلات البسيطة المبتذلة والوسائل الفنية الساذجة إلى عهد الآلات الضخمة المعقدة والإنتاج الصناعى الهائل ، وليست الاشتراكيـة العلمية التى دعا إليها ماركس وإنجلز سوى صدى مباشر لتلك الثورة الصناعية الكبرى التى شهدها إنسان القرن التاسع عشرفى البلاد الرأسمالية ، وهكذا رفع ماركس من شأن « الإنتاج » البشرى ، فذهب إلى أن لدى الإنسان فاعلية سلبية هائلة يستطيع بمقتضاها أن ينفى الطبيعة ، أو أن يقوم بصراع ضدها ، تمهيداً للعمل على إخضاعها والسيطرة عليها والتحكم فيها ، ولئن كان الإنسان ــ فى نظر ماركس ــ قد صدر عن الطبيعة ، مثله فى ذلك كمثل غيره من الكائنات الحية الأخرى ، إلا أنه الحيوان الوحيد الذى يملك معارضة الطبيعة واستئناسها والارتفاع بها نحو مستوى إنسانى ، وليست مهمة « الصناعة » سوى أن تعين الإنسان على استئناس الطبيعة ، حتى تكتسب الأشياء قيمة بشرية ، وتأخذ مكانها فى عالم إنسانى (بمعنى الكلمة) ، ولعل هذا هو ما عناه بعض الماركسيين حينما قالوا إن الإنسان لا يصبح « إنساناً » إلا بخلقه لعالم إنسانى وما هذا العالم الإنسانى سوى ما يخلقه الإنسان من الطبيعة أو ما يكونه منها ، حين يضيف إليها فكره ، وإنتاجه ، ومخترعاته ، وليس من شك فى أن هذه « الطبيعة » التى تنبثق من أعماق التاريخ البشرى إنما هى وحدها الطبيعة الحقيقية للإنسان ، فالإنسان يعمل بإزاء المادة الطبيعية عمل القوة الطبيعية ، وهو يعبئ كل ما لديه من قوى طبيعية (كالذراعين والرجلين والرأس واليدين) من أجل العمل على تمثيل المادة الطبيعية فى صورة قابلة للاستعمال بالقياس إليه ، ولكن المهم ــ فيما يقول ماركس ــ أن الإنسان حينما يؤثر فى الطبيعة الخارجية ، فإنه يعدل منها ويعدل فى الوقت نفسه من صميم طبيعته(1) .

---

(1) Cf. K. Marx : « La Capital », trad franç. Par Molitor T. II. P. 34.

وهنا تتعالى صيحات خصوم الآليةفينادى قوم منهم بأن اختراع الآلة أفسد الطبيعة البشرية ، بينما يذهب آخرون (ومن بينهم جبريل مارسل مثلا) إلى أن العالم الصناعى الحديث « لا يمكن أن يقتادنا إلا إلى اليأس » ، ولكن أليست الآلات هى مجرد امتداد مادى لما لدينا من أجهزة عضوية ! أليس فى وسعنا أن نشبه التطور « التكنيكى » بتطور الجهاز العصبى ، فنقول إنه كما أن ظهور المخ لم يكن مجرد ظاهرة عارضة فى تطور الحياة ، فكذلك لا يمكن اعتبار التقدم الآلى مجرد انحراف فى مجرى التطور البشرى ؟ وبهذا المعنى ألا يصح القول بأن « الآلى » امتداد للعضوى ؟.. وإذن فلماذا ننحى باللائمة على « الآلة » وكأنماهى المسئولة عن كل ما حاق بالبشرية من ويلات ونكبات وشرور ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه كما أن الإنسان قد يسىء استعمال يديه أو جسمه ، فإنه أيضا قد يسىء استعمال آلاته ومخترعاته ؟.. إن بتلر ليزعم أنه لن يقدر للبشرية أن تظل على وجه البسيطة ما لم تحدث« مذبحة كبرى » يضحى فيهابذلك النوع الحى الجديد الذى ابتدعه الإنسان ألا وهو الآلة »[1] ،ولكن أليست « الآلة » التى يرجع إليها بتلرأسباب انحطاط الإنسان ، هى بعينها أداة تحريره من عبودية القوى الطبيعية الغاشمة ؟ ألم يستطع الإنسان عن طريق اختراع الطباعة أن يتغلب على عقبة معرفة البعيد ، ، كما استطاع عن طريق شتى المخترعات السريعة الحديثة أن يقهر الزمان ويكسب الوقت ؟أليست « الآلة » هى التى انتزعت الإنسان من بيئته المحلية ، فخلقت منه حيواناً متنقلا يستطيع أن يحيا فى كل بيئة ؟ألم يتمكن الإنسان عن طريق المخترعات من توسيع رقعة سيطرته على الطبيعة ، حتى أصبح فى وسعنا اليوم أن نقول إن الطبيعة بأسرها لتضع نفسها تحت تصرف الإنسان حتى يعيد خلقها من جديد ؟

٣٩ ــ إننا مهما حملنا على العصر الصناعى بدعوى أنه قد أفسد العلاقات الشخصية بين الأفراد ، بل مهما زعمنا أن الآلة هى المسئولة عن تزايد شقة الخلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أهمية تلك « الوظيفة الحضارية » التى أصبح « التكنيك » يلعبها فى صميم الحياة البشرية ، بوصفه ذلك العنصر الموضوعى « اللاشخصى » Impersonnel الذى ينظم العلاقات بين الأفراد فى العالم الخارجى . فليست « الآلة » بدعة دخيلة أقحمها الإنسان على الحياة ، وإنما هى عنصر مكمل للوجود البشرى الذى هو فى جوهره وجود طبيعى واصطناعى معاً . وإذا كان كثيرون قد دأبوا على إقامة ضرب من التعارض بين « الطبيعى » Le naturel و « الاصطناعى » L'artificiel فى الإنسان ، محاولين أن يتميزوا ما فى الإنسان من عنصر ثابت ، أعنى ما هو طبيعى ، وما فيه من عنصر متغير زائل ، أعنى ما هو

---

(1) Samuel Butler : « Erewohn, » Ch. III., 7 & Ch XXIV.

اصطناعى ، فربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه ليس ثمة شيء لدى الإنسان ، أو فى صميم النشاط الإنسانى نفسه ، إلا ويمكن اعتباره طبيعياً من جهة ، واصطناعياً من جهة أخرى(١) وتبعاً لذلك فإنه إذا كان من الضرورى أن ننسب إلى الإنسان طبيعة فلنقل أن طبيعته هى الاصطناع ، وإذا كان من الضرورى أن ننسب إليه ماهية ، فلنقل إن ماهيته هى التغير أو عدم الثبات . وإذن فليس يكفى أن نقول مع نيتشه « إن الإنسان لم يخلق إلا لكى يعلى عليه » ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن هذا الموجود البشرى الذى لا يكف عن خلق الصور ، وإبداع الآلات ، واختراع الأدوات المصطنعة ، إنما هو فى صميمه « موجود حضارى » قد أصبحت طبيعته هى هذا الاصطناع نفسه ! :(٢) (La nature de l' homme, c'est L'artifîcé)

والواقع أن ما نسميه بالحضارة إنما هو أثر من آثار تلك الوسائل المصطنعة التى ابتدعها الإنسان لتنظيم عالمه البشرى ، ونعنى بها اللغة ، والآلة . والنقد . فالبيئة الإنسانية التى يعيش فيها النوع البشرى لا يمكن أن تقف عند حد تلك الحاجات الحيوانية التى قد تشبعها الطبيعة ، وإنما هى « بيئة ثقافية » تمتد إلى أبعاد تاريخية واقتصادية واجتماعية يجهلها العالم الحيوانى جهلا تاماً . ومعنى هذا أن الإنسان الحديث لم يعد يستطيع اليوم أن يعيش إلا فى نطاق تلك « البيئة الثقافية » التى ابتدعها لاستعماله الخاص ، مضيفا ذاته إلى الطبيعة . وليست « الثقافة » Culture فى صميمها سوى المرحلة البشرية فى تاريخ التطور ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نعد القوى العقلية والفنية والصناعية التى يتمتع بها الإنسان بمثابة الصفات المميزة للنوع البشرى . ولكن هذا لا يعنى أن الإنسان لم يعد موجوداً طبيعياً على الإطلاق ، وإنما ينبغى — على العكس من ذلك — أن نربط بين العنصر البيولوجى والعنصر الثقافى لدى الإنسان ، فنقول إن كلا منهما شارط للآخر ومشروط به فى صميم تلك الحركة الاضطرادية المتصلة التى تفضى بالإنسان إلى مرحلة الإنسانية . حقا إن « الحضارة » قد تفهم بمعنى ما من المعانى على أنها مسافة أو « بون » بالقياس إلى الغرائز ، ولكننا مهما تسامينا بالعنصر البيولوجى فى الإنسان ، فإن هذا العنصر القبلى (الأولى) لا بد

---

(1) L. Hervé : « L' homme marxiste », « in » « **Les Grands Appels de L' Homme Contemporain** », 1946, p. 82.

(2) E. Mounier : « **La Petite Peur du XXe siècle** », Neuchatel, 1948., p. 30.

من أن يظل يعمل عمله فى توجيه الحياة الشخصية للإنسان والحياة الجماعية للأفراد . وهكذا تتحدد « الغريزة » على صورة نظم اجتماعية ، بفضل وساطة « القيمة » valeur التى هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الجماعات البشرية لم تستطع أن تقضى على غريزة التكاثر ، ولكنها قد استطاعت أن تنظم العلاقات الجنسية بين الأفراد ، فشرعت قوانين الزواج والطلاق ، وحددت واجبات الأسرة وحقوقها ... إلخ . وكذلك لم تستطع الجماعات البشرية أن تتحكم فى غرائز البحث عن الطعام (التى يشبعها الحيوان بطريقة سهلة يسيرة) ، ولكنها استطاعت أن تنظم الحياة الاقتصادية للأفراد ، فكان من ذلك أن ظهرت أنظمة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك التى هى مجرد تعبير بشرى عن تفسير المجتمعات البشرية للحاجات الغذائية الأولية[1] .

فعلى أى نحو إذن ينبغى أن نفهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة ؟ هل نقول بأنه ليس ثمة تعارض بين « الداخل » و « الخارج » ، لأن العالم ليس بمثابة قوة طبيعية تعارض الذات البشرية ، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الوجود الإنسانى ؛ جزء يرتبط به بمقتضى علاقة « تضمن حيوى » لا بمقتضى علاقة « ضرورة منطقية » ؟ أم هل نقول بأن العلاقة بين الإنسان والطبيعة ليست علاقة خارجية محضة ، وإنما هى علاقة ديالكتيكية تقوم على التبادل والتصاعد ؟ ... الواقع أن الإنسان يضغط على الطبيعة ، لكى يقهر الطبيعة ، كما يضغط الطير على الجاذبية لكى يقهر الجاذبية ، أو كما تضغط الطائرة على الثقل ، لكى تتحرر من أثر الثقل ! ومنذ وجد الإنسان الأول ، لم تعد هناك « طبيعة محضة » ، بل أصبحت هناك طبيعة مستأنسة . ومعنى هذا أن ما نسميه بالطبيعة إن هو إلا عالم بشرى قد صيغ من نسيج الصناعة الآدمية ! حقا إن « آدم » قد جبل من « أديم » الأرض ، ولكن الأرض نفسها لم تلبث أن أصبحت آدمية حين تدخلت فيها يد الإنسان ! وليس الإنتاج البشرى سوى المظهر الخارجى لحركة التصاعد التى يفرضها الإنسان على الطبيعة حين يحيل التاريخ الطبيعى إلى تاريخ بشرى . وإذا كنا نعلق أهمية كبرى على الترقى الصناعى (التكنولوجى) ، فما ذلك إلا لأنه مظهر لذلك النشاط التحررى الذى تقوم به البشرية حين تعمل على استئناس الطبيعة . ومهما كان من أمر

(1) C. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », Colin, 1956, pp. 354 – 355.

تلك الحملات العنيفة التى يشنها دعاة الروحية على الآلة والمادة والعصر الصناعى ، فإن من المؤكد أن الترقى الاقتصادى هو بمعنى ما من المعانى بشير بمقدم عالم إنسانى تسوده القيم . وليست قيمة الإنتاج بمنحصرة فيما يجىء معه من تنظيم آلى ، أو زخاء اقتصادى ، أو تزايد فى المنتجات ، وإنما تنحصر قيمة الإنتاج أولا وبالذات فيما ينطوى عليه من فاعلية محررة . فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يخترع فى نشاطه الإبداعى ضروبا مختلفة من الآلات ، وهو وحده الذى يجمع بين تلك الآلات المتعددة فى أجهزة مشتركة تشكل الجسم الجمعى للبشرية . وعلى الرغم من أن إنسان القرن العشرين قد أصبح يخشى اليوم ذلك الجهاز الضخم الذى استطاع العلم الحديث أن يركبه ، إلا أن كل الشواهد تدلنا على أن هذا الجهاز ــ إذا أحسن استخدامه ــ فإنه قد يمدنا بالوسيلة الفعالة لفض أسرار الطبيعة ، والسيطرة على المادة ، والتحكم فى مستقبل الإنسانية ، ومهما كان من ضغط الآلة على الإنسان ، فإن من المؤكد أن التقدم الصناعى هو مظهر من مظاهر تحرر الإنسان من القيود الطبيعية ، وقدرته على إخضاع المادة المتمردة ، وإيمانه بحريته المبدعة الخلاقة[١] .

ولكن حذار من أن نتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة يمكن أن تصبح يوما صلة توافق مطلق أو انسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس ، وإنما يجب أن نتذكر دائما أن المادة متمردة ، لا سلبية ، مهاجمة لا ساكنة ! فليس التغلب على الطبيعة حقيقة مضمونة مقدما ، بل إن مستقبل الإنسان فى الطبيعة لازال محفوفا بالكثير من المخاطر والصعوبات . وإذا كان البعض قد استسلم لسحر أسطورة التقدم ، فأعلن فى جرأة وتهور أن الإنسان سوف يخضع الطبيعة نهائيا فى مستقبل قريب . فإن من واجبنا على العكس من ذلك أن نقرر بكل صراحة أن الصراع ضد الطبيعة مهمة شاقة مستمرة قد لا تنتهى ، وأن الهم والقلق والجزع والمخاطرة وعدم الطمأنينة هى الحلفاء الطبيعية للإنسان فى صراعه المستمر ضد الطبيعة . وإذن فليست الحضارة البشرية أمسية جميلة يقضيها الإنسان فى التمتع بالطبيعة والتنعم بمباهجها ، وإنما هى فجر معركة جديدة لازال على الإنسان أن يعمل على كسبها ! ومهما كان من فتوحات العلم الحديث ، فإن موقف الإنسان من الطبيعة لازال موقف حرية مجاهدة محاربة ، لا بد لها

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٥ .

(2) Cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », Paris, P. U. F. 1950, pp. 34.

من أن تلتقى بالكثير من العوائق والمصاعب والمحن . ولكن هذا لا يعنى أن نتشاءم من مستقبل الإنسان ، بل كل ما هنـالك أنه لا بد لتفاؤلنا من أن يكون تفاؤلا تراجيديا تتجلى فيه ثقتنا بعظمة الإنسان وقدرته على النضال[1] .

٤٠ ــ بيد أن أنصار « المادية المطلقة » لن يجدوا أدنى صعوبة فى أن يقدموا لنا صورة أخرى للعلاقة بين الإنسان والطبيعة ؛ صورة قاتمة يظهر فيها الإنسان بمظهر ذرة تافهة حقيرة قد ضلت سواء السبيل فى وسط خضم هائل جبار ! ولا يكتفى دعاة المادية بأن يقولوا إن الإنسان هو نقطة صغيرة ضئيلة الشأن فوق محيط دائرة الكون ، بل هم يذهبون أيضا إلى أن الفارق بين الإنسان والحيوان هو مجرد فارق فى الدرجة لا فى النوع . فالإنسان فى نظرهم خاضع خضوعا تاما للعمليات العضوية التى ينطوى عليها بناؤه الفسيولوجى ، وبالتالى فإنه لا يخرج عن كونه مجرد جهاز آلى معقد . أليس يكفى لتلاشى الوعى وانعدام الشعور ، أن ينقطع الأوكسجين عن خلايا المخ لمدة دقائق معدودات ؟ أليس الفكر الذى طالما تباهى به الإنسان إنما هو ثمرة طبيعية لتلك الهندسة البيولوجية التى تعتمد على خلايا اللحاء المخى ؟ ألا يشعر الإنسان فى أعماق نفسه (على حد تعبير جان روستان) بأن نشاطه المحموم إن هو إلا ظاهرة موضعية عابرة لا معنى لها ولا غاية ؟ ألا يعلم الإنسان أن لا قيمة لكل ما يشرع من قيم ومعايير ، وأن الطبيعة نفسها لا تكترث بمثله العليا إن فى كثير أو قليل ؟ ألا تدلنا التجربة على أن سقوط امبراطورية بأسرها ، أو انهيار مثل أعلى بأكمله ، هما فى نظر الطبيعة أمران لا يزيدان أهمية عن انهيار بيت صغير من بيوت النمل تحت أقدام عابر سبيل غير مكترث !؟ إذن فما أحرى الإنسان (فيما يقول أصحاب هذه المادية المتطرفة) بأن يكف عن الزهو والخيلاء لكى يعترف بأن كل ما أضافه إلى الطبيعة عن طريق الاختراع أو التقييم ، إن هو إلا تهاويل ذاتية تهزأ بها الطبيعة ، ويعفى عليها الكون ، لأنها فى نظر « العالم الأكبر » خلو من كل معنى ![2] .

ولكن هل يكفى أن تكون القيم الإنسانية إنسانية ، وألا يعترف بها النحل أو النمل أو الشمس أو القمر ، حتى لا تكون لها أدنى قيمة ؟ أليس الإنسان ــ وحده ــ فى دنيا الطبيعة هو حامل القيم ، وحامى المعايير ، وكاتم أسرار القدرة الإلـهية المطلقة ؟ . إننا

(1) Cf. E. Mounier : « **Le Personnalisme** », Paris, P. U. F. 1950, pp. 34.

(1) Cf. J. Rostand : « **L' Homme** », Paris, N. R. F, Gallimard. 1929, p. 194

نسلم مع دعاة المادية بأن الطبيعة لا تكترث بالقيم ، ولا تأبه بالمثل العليا ، ولا تقيم وزنا للمعايير البشرية ، ولكننا لا نقول معهم بأن الطبيعة « لا أخلاقية » immorale ، بل نقول بالأحرى إنها « عديمة الصبغة الأخلاقية » amorale . فالطبيعة لا تعرف الخير أو الشر ، وهى لا تملك فكرا أو قصدا ، وهى لا تهدف إلى غاية أخلاقية أو خير أسمى ، ولكنها قد استطاعت أن تبدع « الإنسان » ، ذلك « الموجود الأخلاقى » الذى يميز بين الخير والشر ، ويستخدم فكره لتحقيق مقاصده ، ويهدف من وراء سلوكه إلى بلوغ بعض الغايات الأخلاقية . وإذن فليس ظهور الإنسان مجرد حدث عرضى فى تاريخ الكون ، بل هو نقطة تحول هام فى مجرى الأحداث الكونية ، مادامت الطبيعة قد استطاعت أن تصل إلى مرحلة « الشعور بالذات » من خلال الإنسان ، أو عن طريق الإنسان . وإذا كانت الطبيعة نفسها هى التى مدت الإنسان بهبة العقل أو منحة التفكير ، فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا مع العالم الإنجليزى شارلز شرنجتون بأن الإنسان هو أولا وبالذات ذلك الزعيم الأكبر الذى حمل أمانة المحافظة على ما بين يديه من « قيم »[١] . حقا إن الإنسان حينما ينظر إلى ما حوله . فإنه يجد نفسه بإزاء عوالم ضخمة من الطاقات الهائلة والقوى اللامتناهية ، ولكنه لن يجد صعوبة فى أن يتحقق من أنه سيد مصيره ، على الرغم من ضآلة حظه من الطاقة . أليس هو وحده — بين موجودات الطبيعة — ربيب الفكر ، وحليف الأخلاق ، ومبدع القيم ، وحامل مسئولية المعايير ، ومخترع الآلات ، ومفجر الطاقة الذرية ، ومخترق حائط الصوت ؟ أجل ، إن كل « نشاط حضارى » يقوم به الإنسان لا بد من أن يستند إلى دعامة بيولوجية أساسية ، ولكن هل يكون معنى هذا أن نرجع الحضارة البشرية بأسرها إلى تلك المجموعة الضئيلة من الغرائز الحيوانية التى نجدها لدى النوع البشرى ؟ .

إن البعض ليظن أنه مادام الإنسان يخضع — كالحيوان — لمنطق الحياة العضوية وضرورات الغرائز الحيوانية ، فإنه لا يخرج عن كونه « موجودا بيولوجيا » محضا ، أو « مخلوقا طبيعيا » خالصاً ! ولكن الواقع أن الموجود البيولوجى المحض ، أو المخلوق الطبيعى الخالص ، إنما هو هذا الإنسان الأبله الذى لا تتجاوز حياته مستوى الوجود الحيوانى ، أو ذلك الرجل المعتوه الذى قد نلتقى به فى مستشفيات الأمراض العقلية ،

---

(1) Sir Carles Sherrington : « **Man on his Nature** », A Pelican Book, 1955 : Ch. XII, pp. 288 – 298.

لا نكاد نلمح لديه ما يعدو مطالب الجسد وحاجات الغريزة . بيد أن مثل هذا المخلوق الحيوانى الذى لا يقبل أى تعليم أو أية تربية ، إذا جاز لنا أن نقول عنه إنه موجود طبيعى ، فقد لا يجوز لنا أن نقول عنه إنه مخلوق بشرى ، على الرغم من كل تشابه ظاهرى بينه وبين بنى البشر ، لأن ما ينقصه على وجه التحديد إنما هو ما يكون جوهر الموجود البشرى[1] . وعبثا يحاول البعض أن يرجع « الإنسان » بأسره إلى ذلك « الحيوان » الكامن فيه ، فإن الإنسان — على الرغم مما فيه من جانب حيوانى — موجود حضارى أو مخلوق ثقافى أولا وقبل كل شيء . وإذن فإن وجود الإنسان لا يتحدد فى مستوى غرائزه ومطالبه العضوية وحاجاته الحيوانية ، بل هو يتحدد فى مستوى قيمه ومعاييره ولغته وصناعته ومخترعاته وكل ما من شأنه أن يطبع بطابعه شتى حاجاته العضوية الأصلية . وآية ذلك أن الإنسان ليس حاضراً حضوراً مباشرا بإزاء البيئة الطبيعية التى يعيش فى كنفها ، بل لا بد للفكرة من أن تجىء دائما فتنزلق بينه وبين الطبيعة ، وتقحم نفسها فى صميم العلاقات القائمة بينه وبين البيئة . ولعل هذا هو ما عناه لوسيان فيفر حينما كتب يقول « إنه ليس بين الوقائع البشرية وقائع غفل (من جهة) ، كما أنه ليس فى وسع الوقائع الطبيعية (من جهة أخرى) أن تفرض على الحياة البشرية تأثيراً آليا محضا ، تأثيرا أعمى يكون موسوما بطابع القضاء والقدر »[2] .

حقا إن الإنسان « موجود متجسد Ircarné » ، وهو من ثم لا يستطيع أن يوجد إلا وجوداً جسدياً ، ولكننا ننسى فى كثير من الأحيان أن جسد الإنسان إنما هو منذ البداية جسد إنسانى . فليس فى استطاعتنا أن نفهم الفسيولوجيا ، بل ليس فى وسعنا أن نقف على حقيقة أمر التشريح البشرى ، إن لم تكن لدينا فكرة سابقة عن العالم البشرى ، لأن البنايات العضوية لا تفهم إلا بالنظر إلى القيم التى تتجسدها فى هذا السياق الحضارى أو ذاك . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا لا نرى الجسد بوصفه جسما مادياً محضا ، بل إن كل اكتشاف للجهاز العضوى إنما يفترض تنظيما بشرياً للوضع الطبيعى أو نظرة إنسانية خاصة إلى النظام الطبيعى . ولكننا إذا كنا لا نستطيع أن نفسر الإنسان بجسمه فقط ، فإننا لن نستطيع أيضاً أن نفسره بعقله فقط . حقا إن البعض قد حاول أن يجعل من الإنسان موجوداً عاقلا أو جهازاً مفكراً ، وكأن كل وجوده

---

(1) Cf. G. Gusdorf : « **Traitè de Mêtaphysique,** » Colin, pp. 233 – 4.

(2) Lucien Febvre : « **La Terre et L' Evolution Humaine** », Renaissance du Livre, 1922, p 442.

إنما يرتد فى نهاية الأمر إلى ما لديه من وعى أو شعور أو تفكير ، ولكن الحقيقة أن هذا الجهاز الفكرى لا يعمل فى فراغ مطلق أو خواء محض ، وإنما هو يعمل فى جسد خاص يخضع لإيقاعات عضوية معينة . ومعنى هذا أن عقل الإنسان هو منذ البداية عقل متجسد ، فهو يحمل فى صميمه آثار الثقل ، والجاذبية الأرضية ، والعناصر المادية ، واللحاء المخى ، والغدد الصم ... إلخ . أما إذا قيل إن الإنسان إنما هو فى صميمه موجود تاريخى محض ، فقد يكون فى وسعنا أن نسلم مع أصحاب هذا القول بأن التاريخ يشكل الإنسان ، ولكننا لا ينبغى أن نقف عند هذا الحد ، بل لا بد لنا من أن نضيف إلى ذلك أن الإنسان أيضاً قد صنع التاريخ ؛ وهو قد صنعه بيديه ، وقدميه ، وحاجاته ، ومطامحه ، واختراعاته ، وحساباته الدقيقة ! وسنرى فيما يلى أن كل « مشكلة الإنسان » إنما تنحصر على وجه التحديد فى صعوبة تفسير الإنسان بجسده فقط ، أو بإرجاعه إلى التاريخ فقط ، لأن الإنسان هو كل هذا ، مضافاً إليه شىء هو أكثر من هذا كله ! ...

الفصل الثامن

الإنسان والمجتمع

٤١ ـ ليس فى استطاعة الإنسان أن يحبس نفسه فى قمقم ، فإن قطب « الأنا » لا يستطيع أن يعيش إلا فى علاقته بقطب « الغير » . حقا إن المرء يولد بمفرده ؛ ويموت بمفرده ، ولكنه لا يحيا إلا مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين . وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن الشعور الفردى إنما هو ذلك الوعى الخاص الذى نستشعر معه أننا موجودون وحدنا دون الآخرين ، فإن هيدجر يقرر أن « الوجود بدون الآخرين » هو نفسه صورة من صور « الوجود مع الآخرين » ، بمعنى أن الشعور الفردى لا ينطوى على أى انفصال مطلق عن عالم « الغير » الذى هو من مقومات الوجود الإنسانى بصفة عامة[1] . وكما أنه ليس ثمة « ذات » بدون « العالم » ، فإنه ليس ثمة « ذات » بدون « الغير » . وسواء أكان « الغير » هو « الخصم » الذى أصطرع معه وأتمرد عليه وأسخر منه ، أم كان هو « الصديق » الذى أتعاطف معه وأنجذب نحوه وأبادله حبا بحب ، فإننى فى كلتا الحالتين لا أستطيع أن أعيش بدونه ، ولا أملك سوى أن أحدد وجودى بإزائه . وسواء قلنا مع سارتر « إن الجحيم هو الغير » أم قلنا مع جيته « إنه ليس ثمة عقاب أقسى على المرء من أن يعيش فى الجنة بمفرده » ، فإن من المؤكد أن « الوجود بدون الآخرين » (إن أمكن تحققه) إنما هو ضرب من المرض العقلى أو الانتحار الميتافيزيقى .

إن الإنسان ـ كما يقولون ـ « حيوان اجتماعى » ، وهو لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا فى إطار الجماعة . فليس الفرد المنعزل مجرد « حقيقة جوفاء » أو « واقعة

(1) J. Wahl : « Esquisse Pour une histoire de L' Existentialisme », L' Arche, 1949, p. 35.

فارغة » لا قيام لها على الإطلاق ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول مع ماركس : « إن الموجود البشرى ليس تجريداً باطنا فى الفرد المنعزل ، بل هو فى صميمه مجموعة من العلاقات الاجتماعية »(١) . والواقع أن كل فرد منا ـــ سواء أراد أو لم يرد ـــ إنما يستلم من المجتمع الذى يعيش فيه ، لغته التى يتكلم بها ، ومعاييره التى يدافع عنها ، وأهدافه التى يعمل من أجلها ، وعواطفه التى يجيش بها صدره . بل إننا لو أنعمنا النظر إلى الموجود البشرى ـــ فيما يقول دور كايم ـــ لوجدنا أن ما يجعل منه « إنساناً » بمعنى الكلمة ، إنما هو ذلك القدر المعين الذى يستطيع أن يتمثله من مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادئ السلوك التى نطلق عليها (مجتمعة) اسم « الحضارة » وهذا ما أثبته روسو منذ زمن بعيد ، فقد أظهرنا صاحب كتاب « العقد الاجتماعى » على أننا لو انتزعنا من الإنسان كل ما جلبه له المجتمع ، لما بقى منه سوى موجود حى لا يكاد يتميز عن الحيوان . ولولا اللغة التى هى أولا وبالذات ظاهرة اجتماعية محضة ، لما قامت للوظائف العقلية العليا أية قائمة ، ولأصبحت الأفكار العامة أو المعانى المجردة ضربا من المستحيل . ويمضى دور كايم إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه لو خلى بين الإنسان وبين نفسه ، لرانت عليه القوى الطبيعية وغلبته على أمره ؛ ولكن الإنسان قد استطاع أن يتحرر من أسر القوى الطبيعية ، وأن يكون لنفسه شخصية حرة مستقلة ، لأنه عرف كيف يحتمى بقوة نوعية خاصة Sui generis ، ألا وهى « القوة الجمعية » بيأسها وسطوتها وعمق نفوذها . وما كانت « القوة الجمعية » قوة كبرى هائلة لمجرد أنها وليدة اتحاد سائر القوى الفردية ، بل لأنها أيضا قوة عقلية وأخلاقية تملك من البأس ما تستطيع معه أن تلغى أثر الطاقات الطبيعية المجردة من عنصرى العقل والأخلاق(٢).

فهل يكون معنى هذا أن نلغى « الحرية » الفردية لحساب تلك « القوة الجمعية » التى يقول عنها دور كايم إنها مصدر كل سلطة أخلاقية ؟ هذا ما يرد عليه زعيم

(1) K. Marx : « **Théses sur Feurebach** », VI, in « **Etudes Philosophiques** » 1951, p. 63.

(2) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Alcan, Paris, 1924, p. 79.

المدرسة الاجتماعية الفرنسية بقوله إن الحرية الفردية لم تصبح حقيقة واقعة إلا فى المجتمع وبالمجتمع.حقا إن الفلاسفة حينما يتحدثون عن حقوق الفرد وحرياته ، فإنهم يتصورونها أمورا باطنة فى صميم الطبيعة الفردية الخاصة بوصفها كذلك ، ولكننا لو حللنا التكوين الطبيعى للإنسان ، لما وجدنا فيه أى شيء يمكن أن يبرر ذلك الطابع المقدس الذى ننسبه إليه ، والذى بمقتضاه نخلع عليه تلك الحقوق ، وننسب تلك الحريات . أما الحقيقة — فيما يزعم دور كايم — فهى أن المجتمع هو الذى خلع على الفرد الإنسانى ذلك الطابع المقدس ، وهو الذى أضفى عليه تلك القيمة ، وهو الذى جعل منه أجدر الموجودات بالاحترام وأولاها بالإجلال . وإذا كان البعض قد ذهب إلى أن تاريخ البشرية ناطق بالتحرر التدريجى للفرد ، والانحلال المستمر للرابطة الاجتماعية ، فإن إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية يعلن أنه لا سبيل إلى انتزاع الفرد تماما من قلب الجماعة ، بل كل ما هنالك أن الصلة بين الفرد والمجتمع فى العصر الحديث قد اتخذت شكلا آخر أعمق وأخصب . ومهما علت صيحات الداعين إلى التحرر من أسر المجتمع ، فإن الفرد لا بد من أن يظل خاضعا للجماعة ، لأن هذا الخضوع (فى رأى دور كايم) هو الشرط الضرورى لتحرره . ومعنى هذا أن « التحرر » بالنسبة إلى الإنسان إنما ينطوى أولا وبالذات على انفكاك من أسر القوى الطبيعية الغاشمة العمياء المجردة من كل صبغة عقلية . وليس فى الإنسان أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا عمل على معارضة تلك القوى الغاشمة بقوة أخرى أعظم منها ، ألا وهى قوة المجتمع بما لها من صبغة أخلاقية وطابع عقلى . وحين يلوذ الفرد بقوة المجتمع ، ويستظل بظلها ، فإنه يضع نفسه (بمعنى ما من المعانى) تحت سيطرة المجتمع ، وإن كان خضوع الفرد هنا للجماعة إنما هو بعينه أداة تحرره[١] .

بيد أن الفرد حينما يتعلق بالمجتمع ويؤثره بحبه ، فإنه إنما يتعلق بنفسه ويؤثرها بحبه : لأننا والمجتمع سيان ، أو لأن المجتمع هو منا بمثابة الحقيقة العليا التى لا نستطيع أن نعيش بدونها ، أو لأننا لا نستطيع أن ننكر المجتمع دون أن ننكر ذواتنا فى الوقت نفسه . وهذا ما يعبر عنه دور كايم بقوله : « إن الإنسان لا يستطيع أن

(1) Cf. E. Durkheim : « Sociologie et philosophie, » F. Alcan, 924 p. 80.

يخرج من المجتمع دوْن أن يخرج بالتالى من صميم إنسانيته » . وسواء قلنا إن الحضارة نعمة كبرى عادت على الإنسانية بالخير العميم ، أم قلنا إنها نقمة عظمى جلبت عليها الشر والفساد ، فإن من المؤكد أننا لا بد مقرون بأنه لم يعد فى وسع الإنسان المتحضر أن يتنازل عن حضارته ، دون أن يتنازل فى الوقت نفسه عن صميم وجوده . وماذا عسى أن تكون « الحضارة » إن لم تكن ذلك التراث الهائل الذى حققته جماعات من الأفراد المشتركة والأجيال المتعاقبة ، فأصبح ضربا من القوت اليومى الضرورى لحياة ذلك « الحيوان الاجتماعى » الذى نسميه بالإنسان ؟ أليس المجتمع هو الذى ابتدع الحضارة ، وهو الذى يحافظ عليها ، وهو الذى يسلمها وديعة أمينة إلى الأجيال اللاحقة ؟ إذن فكيف لا تكون الحضارة هى جماع القيم الإنسانية العلية التى يعلق عليها الإنسان أهمية كبرى ، مادامت هى مجموع « الخيرات » التى لا قيام لوجوده بدونها ؟ ... إن الفرد فى المجتمع الحديث ليشعر بأن المجتمع هو خالق الحضارة وحارسها فى الآن نفسه ، فضلا عن أنه هو القنطرة التى تعبر عليها الحضارة حتى تصل إلينا ، ومن هنا فإن المجتمع ليبدو له بصورة « حقيقة عليا » أخصب وأثرى من حقيقتنا الفردية . وكلما تقدم بنا ركب التاريخ ، بدت لنا الحضارة الإنسانية تراثا ضخما هائلا معقدا ، وبالتالى زاد شعور الضمائر الفردية بسمو الحضارة وعلوها على شتى الجهود الخاصة أو الأعمال الفردية . وعلى حين أن الفرد فى القبيلة الأسترالية (مثلا) يحمل بين جانبيه كل تراث حضارته القبلية ، نجد أن الفرد فى المجتمع الحديث لا يكاد يحمل من تراث حضارته إلا النزر اليسير ، ومن ثم فإنه يشعر شعورا واضحا بأن « المجتمع » يعلو عليه إلى أقصى حد ، ويند عنه من كل الوجوه[١] .

أما إذا نظرنا إلى ذلك الطابع القدسى sacré الذى ننسبه فى العادة إلى الشخصية الإنسانية ، فإننا لن نجد صعوبة فى أن نتحقق من أن هذا الطابع (فيما يرى دوركايم) ليس شيئا باطنا فى صميم الطبيعة البشرية ، كما وقع فى ظن أولئك الذين ينسبون إلى

---

(١) Ibid., pp 78 – 9 (وانظر أيضا الترجمة العربية لكتاب « التربية الأخلاقية » لدور كايم ، للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى ، ومراجعة الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ، القاهرة ، مكتبة مصر ، الدرس الثانى ، ص ١٨ ــ ٣٣) .

الفرد البشرى قداسة فطرية بدعوى أنه قد خلق على صورة الله ومثاله ، وإنما هو من خلق المجتمع الذى قدس الفرد فأكسبه قيمة ليست له بالطبيعة . وآية ذلك أننا لو حللنا الإنسان على نحوٍ ما يكشف عنه العلم التجريبى ، لما وجدنا فيه أى عنصر من عناصر القداسة ، لأن كل ما فيه « زمنى » temporel خاضع للتجربة . ولكن ثمة عوامل اجتماعية محددة هى التى عملت على تقديس الشخص الإنسانى فى نظر الشعوب المتمدينة ، فأصبح الإنسان فى المجتمع الحديث أسمى ما فى الطبيعة ، واكتسب قيمة فريدة لا نظير لها ... وبعبارة أخرى يقرر دوركايم أن تلك الهالة المقدسة التى تحيط بالإنسان فتجعل له حرمة لا ينال منها شىء ، ليست أمرا فطريا يملكه الإنسان بالطبيعة ، وإنما هى المظهر الموضوعى لاحترام المجتمع لكل فرد من أفراده ؛ وتقديسه للشخص البشرى بصفة عامة . ومن هنا فإنه لا موضع للقول بوجود تعارض جوهرى بين الفرد والمجتمع ، مادامت الفردية الأخلاقية أو « عبادة الفرد البشرى » هى نفسها من خلق الجماعة . وهكذا يخلص إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية إلى القول بأن المجتمع هو الذى جعل من عبادة الفرد سنة أو نظاما ، وهو الذى خلق من الإنسان إلـٰها أصبح منه بمنزلة العبد أو الخادم .

٤٢ ــ ولكن ماذا عسى أن يكون هذا « المجتمع » الذى يجعل منه دوركايم غاية عليا تهدف إليها الحياة الأخلاقية بأسرها ؟ إننا فى العادة حينما نتحدث عن « المجتمع » فإننا نتصور (فى أذهاننا) رقعة أرض تشغلها طائفة من الأفراد الذين تجمع بينهم بعض روابط الجنس أو اللغة أو الدين أو التراث المشترك . ولكننا كثيراً ما ننسى أن « المجتمع » هو أولا وقبل كل شىء مجموعة هائلة من الأفكار والمعتقدات والعواطف التى يتلاقى عندها بعض الأفراد ، وفى مقدمة هذه الأفكار جميعا فكرة « المثل الأعلى الأخلاقى » التى هى حجر الزاوية فى بناء المجتمع كله . وحينما يجعل الفرد من « المجتمع » غاية أخلاقية يريدها ويسعى إليها ، فإنه فى الحقيقة إنما يريد هذا المثل الأعلى ويسعى إليه ، بحيث إننا قد نؤثر زوال المجتمع باعتباره حقيقة مادية ، عن أن نتنكر لذلك المثل الأعلى الذى يمثله وينطق باسمه . ومن هنا فإن دور كايم حريص على أن يبين لنا فى كل مناسبة أن المجتمع ليس مجرد جسم عضوى يحقق بعض

الوظائف الحيوية ، وإنما هو كائن حيّ تشيع فيه روح ناشطة فعالة ، ألا وهى مجموع المثل العليا الجمعية[1] . وتبعاً لذلك فإن المجتمع مركز لإشعاعات عقلية وأخلاقية تمتد فى دوائر بعيدة المدى . ونحن نشعر بهذه الحقيقة شعورا واضحا إبان الأزمات على وجه الخصوص ، إذ تطوى الأفراد عندئذ حركة جماعية مشتركة ، فتعلو بهم فوق أنفسهم ، وتسمو بهم إلى مستوى ما كان يمكن أن يبلغه كل واحد منهم على حدة . ومعنى هذا — فيما يرى دوركايم — أن تجمع الأفراد وتعاونهم وتفاعلهم لا بد من أن يؤدى إلى نشأة حياة عقلية جديدة ، وهذه الحياة الجديدة هى التى تنتقل بمشاعرنا وضمائرنا نحو عالم ما كان يمكن أن نكون عنه أدنى فكرة ، لو أننا ظللنا نعيش فرادى منعزلين .

والواقع أن الأخلاق — فى نظر أصحاب الاجتماع الخلقى — لا تبدأ إلا حيث تبدأ الحياة الجماعية ، لأن هنالك فقط يمكن أن تكتسب النزاهة والإخلاص معنى ودلالة . فليس الإنسان كائنا أخلاقيا إلا لأنه يعيش فى جماعة ، حتى إننا لو نجحنا فى القضاء على الحياة الاجتماعية ، لتوصلنا عن هذا الطريق نفسه إلى القضاء على الحياة الأخلاقية ، لأنها عندئذ سوف تصبح غير ذات موضوع[2] . وحينما يقرر دوركايم أنه لا يمكن أن تكون ثمة « أخلاق » بدون « مجتمع » ، فإنه يعنى بذلك أن حياة الجماعة هى التى تخلق الإلزام الخلقى ، وهى التى تجعل للنشاط الأخلاقى غاية يهدف إليها . حقا إن ثمة جماعات عديدة متباينة قد يكون فى وسعنا أن نقيم بينها ضربا من التفرقة أو التمييز على أساس سلم من التصاعد الطبقى ، فنتحدث عن الأسرة والنقابة والحزب والمدينة والوطن والجماعات الدولية ... إلخ . ولكن الذى يعنينا من أمر هذه الجماعات المختلفة أنها تشترك جميعا فى إلزام الفرد بالإخلاص لها ، والعمل بنزاهة من أجلها ، والتجرد من الأهواء فى سبيل خدمتها . فالحياة الأخلاقية إنما تبدأ حيث يوجد التعلق بالجماعة ، أيًّا ما كان نوعها ، ومهما كان حظها من الضيق أو السعة ، بل مهما كانت درجتها من البساطة أو التعقد . وإذا كان دوركايم ينسب إلى ظاهرة تقسيم العمل

---

(1) E. Durkheim : « Jugements de Valeur et jugements de Réalité,» dans « **Sociologie et Philosophie** », Alcan, Paris, 1924 p. 136.

(2) E. Durkheim : « **De la Division du Travail Social** », Alcan, 1893, p. 448.

صيغة أخلاقية ، فذلك لأن هذه الظاهرة الاجتماعية تقيم بين الأفراد ضربا متينا من التماسك ، فتجعل من المستحيل على الفرد أن يحيا فى عزلة عن الآخرين .

وكما أنه لا يمكن أن يقوم جهاز عضوى أو أن يتألف كائن حى من إضافة مجموعة من الخلايا بعضها إلى بعض الآخر ، فكذلك لا يمكن أن تقوم حياة اجتماعية من تلاصق مجموعة من الأفراد أو تجاوز جماعة من الناس . وإذا كان عصرنا الحديث قد شهد تفككا فى الرابطة الأسرية حتى لقد أصبح التضامن العائلى على شفا الانهيار ، فقد أصبح لزاماً علينا اليوم أن نعيد إلى الأفراد « روح الجماعة » ، لأنه ليس فى الإمكان أن تقوم « أخلاق » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا شعر الفرد باستناده إلى المجتمع واعتماده عليه وارتباطه به . ولهذا يقرر دوركايم أن ما يجعل لتقسيم العمل قيمة أخلاقية إنما هو كونه يعيد إلى الفرد شعوره بالافتقار إلى المجتمع والاعتماد عليه . ومادام تقسيم العمل قد أصبح المصدر الأسمى للتماسك الجماعى أو التضامن الاجتماعى ، فليس بدعا أن نراه يصبح فى الوقت نفسه دعامة النظام الأخلاقى فى المجتمعات الحديثة[1] .

ويستطرد دوركايم فى بيان العلاقة بين الإنسان (بوصفه كائنا أخلاقيا) والمجتمع (بوصفه سلطة أخلاقية) فيقول : إن تمسك الفرد بأهداب الجماعة إنما هو فى صميمه تمسك بأهداب المثل الأعلى الاجتماعى . ولما كانت هناك بضعة من هذا المثل الأعلى فى كل فرد منا ، فإن لكل فرد منا حظه من « الاحترام الدينى » الذى يثيره فى نفوسنا المثل الأعلى الاجتماعى . ومعنى هذا أن التعلق بالجماعة ينطوى بطريقة غير مباشرة (ولكن ضرورية) على التعلق بالأفراد . وحينما يكون المثل الأعلى للمجتمع هو عبارة عن صورة جزئية خاصة من المثل الأعلى الإنسانى ، أعنى حينما يختلط طراز المواطن بالطراز العام للإنسان، فهنالك يصبح التعلق بالمجتمع تعلقا بالإنسان من حيث هو إنسان . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم لماذا اعتقدنا أن ننسب إلى عواطف المشاركة الوجدانية طابعا أخلاقيا ، ولماذا دأب العرف على تقدير تلك الأفعال التى يأتيها الإنسان بدافع التعاطف مع الآخرين . حقا إن مشاعر « التعاطف »

---

(1) Durkheim : « **De la Division du Travail Social** », Alcan, 1893 p. 448

أو « المشاركة الوجدانية » قد لا تدخل فى صميم « المزاج الخلقى » بوصفها عناصر أصيلة جوهرية ، ولكنها بلا شك تتصل اتصالا وثيقا بشتى النوازع الأخلاقية الأساسية ، حتى إن مجرد اختفائها قد يكفى فى بعض الأحيان للحكم على السلوك بأنه مجرد من الصبغة الأخلاقية . والواقع أنه حينما يحب الفرد وطنه ، أو حينما يشعر نحو الإنسانية جمعاء بمحبة حقيقية صادقة ، فإنه لن يستطيع أن يشهد آلام إخوته فى الإنسانية ، دون أن يشاركهم آلامهم ، أو دون أن يشعر بالحاجة إلى مد يد المعونة إليهم . ولكن ما يربطنا أخلاقيا بالآخرين ، ليس هو ما يكون فرديتهم التجريبية ، بل هو تلك الغاية التى يضعون أنفسهم تحت تصرفها ويعملون على خدمتها ، وإذا كان إخلاص العالم ، ونزاهته ، وتفانيه فى خدمة العلم ، قد تكتسب فى نظرنا صبغة أخلاقية ، فما ذلك لأن البحث عن الحقيقة هو فى ذاته ولذاته عمل أخلاقى ، بل لأن العالم قد يخدم بعلمه المجتمع ، أو قد يحقق بكشوفه العلمية الكثير من الخدمات للإنسانية جمعاء[1] . وصفوة القول — فيما يرى دوركايم — أن المجتمع هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى ، لا لأنه يعلو على شتى الضمائر الفردية فحسب ، بل لأنه يحمل أيضا كل خصائص السلطة الأخلاقية التى توجب الاحترام . فالمجتمع هو من جهة « خير » نرغب فيه ونطمح إليه ، كما أنه من جهة أخرى « سلطة » تلزمنا وتفرض علينا بعض الواجبات ، وهذا ما يسمح لنا بأن ننظر إليه باعتباره غاية أخلاقية تجمع بين صفتى الإلزام والترغيب .

٤٣ — لقد اضطر كنت إلى أن يفترض وجود الله ، لأنه رأى أن لا قيام للأخلاق بدون هذا الفرض ، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب — فيما يرى دوركايم — أن نفترض وجود « المجتمع » أو « الذات الجماعية » أو « العقل الجمعى » (بوصفه حقيقة نوعية متميزة عن الوجود الفردى) ، لأنه إن لم يكن ثمة مجتمع ، فإن الأخلاق ستكون غير ذات موضوع ، كما أن الواجب نفسه سوف يعدم كل نقطة ارتكاز . وليس أدل على صحة هذا الفرض — فى نظر زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية — من أن الرأى العام قد أجمع على أن الأخلاق لا تبدأ إلا حينما توجد روح النزاهة والتجرد من الغرض والإخلاص فى النية . بيد أن التجرد من الغرض لا يكون ذا

---

(1) Durkheim : « Sociologie & Phil. »., p. 76 — 77

معنى إلا إذا كانت الذات التى نخضع لها ونخلص من أجلها « ذاتا متعالية » تملك قيمة أسمى بكثير مما لنا نحن الذوات الفردية . وليس فى عالم التجربة ذات تملك حقيقة أخلاقية أخصب وأغنى مما تملكه « الجماعة » ، فلا بد بالتالى أن يكون « المجتمع » هو دعامة الأخلاق وأساس الحياة الخلقية ومصدر القيم جميعا ، بوصفه الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى . أما إذا احتج البعض بأن الذات العليا التى تسمو فوق الذوات الفردية جميعا ، والتى تصلح وحدها دون سواها لأن تكون غاية النشاط الأخلاقى ، إنما هى « الله » أو « الذات الإلٰهية » ، فإن دوركايم يرد على هذا الاعتراض بقوله إن فكرة « الله » نفسها لا تخرج عن كونها مجرد صورة إبدالية رمزية للمجتمع[1] وإذا كان المؤمن ينحنى لله إجلالا وتعظيما ، لأنه يعتقد أنه يستمد من الله وجوده بصفة عامة ، وروحه أو نفسه بصفة خاصة ، فإننا لهذه الأسباب عينها لا بد من أن نكن للجماعة شعورا مماثلا ، مادامت الجماعة هى المصدر الأوحد الذى نستمد منه أسباب وجودنا . ومعنى هذا أن دوركايم يستبدل بفكرة « الله » فكرة « المجتمع » ، بوصفه تلك الحقيقة الروحية التى بها نوجد ونحيا ونتحرك ، فيجعل من « الجماعة » ينبوع الحياة الأخلاقية ، ومصدر المثل العليا جميعا ، ودعامة « القيم » كلها .

حقا إن فلاسفة عديدين من أمثال ماكس شترنر M. Stirner ونيتشة ، وسارتر وبولان Polin وغيرهم قد توهموا أن الفرد هو تلك الحقيقة المتعالية التى تشرع القيم وتخلق المعايير وتصنع نفسها بنفسها ،[2] ولكن هؤلاء جميعا قد نسوا أو تناسوا أن « القيم » التى يدين بها أى مجتمع إنما هى تعبير عن حياة ذلك المجتمع شأنها فى ذلك شأن اللغة والفن والدين والنظم القضائية والسياسية[3] . فليس « المثل الأعلى » عالما سريا أو « حقيقة غامضة » ينزع نحوها الشعور الخلقى نزوعا صوفيا أو شبه صوفى ، بل هو حقيقة اجتماعية مشتقة من صميم الواقع ، وإن كانت فى الوقت نفسه تعلو عليه . وحينما يكرر دوركايم أن « المثل الأعلى هو فى الطبيعة ومن الطبيعة » ، فإنه يعنى بذلك أن عناصر المثل الأعلى مستمدة من صميم الواقع ، وإن كانت ممتزجة بصورة جديدة تجعلها تبدو أمامنا بمظهر الحقيقة المثالية وإذا كان من المستحيل على الإنسان أن يستغنى عن تصور بعض المثل العليا ، فذلك لأنه

(1) E. Durkheim : « **Sociologie et Philosophie** », Alcan, 1924, p. 108.
(2) Cf. Polin : « **La Création des Valeurs** »., P. U. F., 1944, p. 298.
(3) Lévy Bruhl : **La Morale et la Science des Moeurs** », Alcan, 1903, p. 240.

فى صميمه كائن اجتماعى . ومعنى هذا أن المجتمع هو الذى يدفع الفرد دفعاً لأن يعلو على نفسه ، وهو الذى يلزمه إلزاماً بأن يحقق ضربا من التسامى الخلقى . وآية ذلك أن الضمير الفردى لا يتطلب من صاحبه فى العادة الشىء الكثير ، كما يظهر مثلا فيما يتعلق بمسائل العلاقات الجنسية واحترام الملكية وحفظ العهود وما إلى ذلك ، فى حين أن الضمير الجمعى يفرض على الفرد الكثير من الإلزامات ، فيجبره على أن يسمو فوق مستواه الفردى ، وينتزعه من صميم مشاغله الخاصة الضيقة ، لكى يدخله فى دوامة المثل العليا الجمعية وليست هذه المثل الجمعية مجرد تصورات عقلية باردة ، أو تأملات فكرية عقيمة ، بل هى عناصر فعالة محركة ، تكمن من ورائها قوى حقيقية مؤثرة ، وتلك هى « القوى الجمعية » التى تعد من جهة قوى طبيعية حقيقية ، وإن كانت من جهة أخرى قوى معنوية ذات صبغة أخلاقية .

إن البعض ليظن — فيما يقول دوركايم — أن المثل العليا إنما هى منتجات فردية تصنع فى أبراج عاجية ، ولكن الحقيقة أن المجتمع هو الذى يضطر الفرد إلى أن يعلو على نفسه ، بفعل تلك المثل العليا الجمعية التى تلزمه بأن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه ، ويتحرر من أنانيته ، لكى يمضى نحو تحقيق القيم الجماعية المشتركة بروح النزاهة والإخلاص والتفانى وبذل الذات . ومعنى هذا أنه لو خلى بين الفرد وبين نفسه ، لما وجد فى ذاته ما يسمح له بأن يبدع مثل هذه المثل العليا ، وبالتالى فإنه ما كان ليقوى على التعالى فوق ذاته . حقا إن تجربة الفرد الشخصية قد تعينه على التمييز بين ما حقق من غايات، وما لازال يصبو إلى تحقيقه أو يرغب فى بلوغه من أهداف ، ولكن « المثل الأعلى » ليس مجرد مستقبل مجهول نتطلع بشغف ولهفة إليه ، وإنما هو شىء حقيقى له وجوده الخاص وواقعيته المتميزة . وحين يقول دوركايم : إن « المثل الأعلى » هو فى صميمه « حقيقة لا شخصية » تسمو فوق الإرادات الخاصة التى تنجذب نحوه ، فإنه يعنى بذلك أن هذا « المثل الأعلى » هو من خلق الذات « الجماعية » المشتركة ، أو « العقل الجمعى » اللاشخصى ، لا من خلق العقول الفردية الخاصة .

ويرتب دوركايم على هذه النظرة الاجتماعية إلى « المثل الأعلى » نظرية خاصة فى العلاقة بين الأحكام التقديرية (أو أحكام القيمة) والأحكام التقريرية (أو أحكام الواقع) فيقول إنه على الرغم من أن عناصر الحكم واحدة فى كلا النوعين من الأحكام ، نظرا لما هناك من علاقة وثيقة بين المثل الأعلى والواقع ، إلا أن « أحكام القيمة » ليست مجرد أحكام

تقديرية ، كما أنها ليست مجرد روابط أو علاقات تقوم على ملكة سحرية تنفذ بالإنسان إلى عالم متعال فائق للطبيعة . وإنما يكون تفسير الأحكام التقويمية بإرجاعها إلى « المجتمع » مادام المجتمع هو تلك « السلطة الأخلاقية » التى تلزم المرء بأن يضحى بأنانيته الطبيعية من أجل العمل على خدمة المثل الجماعية . وإذا كان الحيوان يجهل القيم ، ويعجز عن إصدار أحكام تقويمية فذلك لأنه لا يملك تلك المقدرة البشرية على انتهاج أسلوب « لا شخصى » فى المعيشة ، بالسمو فوق حياته الفردية ، والاندماج فى حقيقة جماعية . وأما الإنسان فهو الحيوان الوحيد الذى يعلو على الطبيعة ويربط الواقع بالمثل الأعلى ، ويتجه دائما نحو تحقيق مجموعة من القيم ، لأنه « حيوان اجتماعى » يلزمه المجتمع بأن يعلو على نفسه ، وتضطره الجماعة إلى صب سلوكه فى معايير أخلاقية ، ويجبره العقل الجمعى على أن يحترم بعض القيم . وإذا كان كثيرون قد دأبوا على الربط بين القيم وبين القدرة والإبداعية الفردية ، بحجة أن الإنسان (لا الجماعة) هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فإن دوركايم يرد على هذه الدعوى بقوله إن الضمير الفردى لا يقوى بمفرده على وضع أخلاق أو تشريع أو قيم أو إبداع معايير . وربما كان الأصل فى هذه النظرية هو تصور الفلاسفة الخاطئ للمجتمع ، وكأنما ينسى هؤلاء أن « المجتمع » هو القوة المتعالية التى تسمو بنا فوق الطبيعة ، أو هو (على حد تعبير هوبز) ذلك « الإلـٰه الفانى » الذى لا يعرف البشر غيره فى صراعهم ضد الطبيعة وضد أنفسهم ! ... ومهما زعم أصحاب هذا الرأى — فيما يرى دوركايم — أن الضمير الفردى أخصب وأغنى بكثير من الضمير الجمعى ، فإن نظرة واحدة نلقيها على المثل العليا الجمعية لهى الكفيلة بأن تظهرنا على أن فى المجتمع من « الثراء الأخلاقى » ما يعجز أى فرد كائنا من كان عن الإحاطة به أو الإلمام بشتى جوانبه وآية ذلك أن المجتمع زاخر بالتيارات الأخلاقية التى تعمل عملها فى صميم العصر الذى نعيش فيه ، ولكن كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات العديدة إلا ذلك التيار الجزئى المحدود الذى يمر عبر بيئته الفردية ، فضلا عن أنه قد لا يشعر به إلا شعوراً جزئيا سطحيا . ويستطرد دوركايم فيقول إن فلاسفة الأخلاق حينما يتحدثون عن مثل أعلى فردى ، فإنهم ينسون أو يتناسون أن « الإنسان » الذى يسعى كل منا إلى بلوغه إنما هو دائما « إنسان عصرنا وبيئتنا » . وإذن فإن الحياة الأخلاقية للجماعة هى أخصب وأعقد من كل حياة أخلاقية فردية ، خصوصاً إذا أدخلنا فى حسابنا ما يعج به المجتمع من آمال ومطامح وغايات أخلاقية وأهداف إنسانية ومثل عليا جماعية .

٤٤ ـــ وهنا تعلو صيحات الفرديين فينادى ماكس شترنر بعبادة الأنا أو الذات ، بينما يعلنها نيتشة حرباً شعواء لا هوادة فيها ولا رحمة على كل تلك النزعات الاجتماعية التى تشيع فى الإنسان روح الضعف والخور والانحلال . وهكذا يشهد العصر الحديث أعنف نضال بين أنصار الديمقراطية الشعبية التى تدعو إلى المساواة بين الجميع والعمل على محو شتى مظاهر الخلاف بين الأفراد ، وبين أنصار الأرستقراطية الفردية التى تضع فى مقابل « الرجل العادى » المساوى لغيرة من الناس ، الرجل الكامل أو الإنسان الأعلى übermensch (على حد تعبير نيتشة) . والرجل العادى الذى يحمل عليه نيتشة ، إنما هو ذلك الإنسان الاجتماعى الذى ينساق وراء القطيع ، على طريقة خراف بانورج[١] . أما ذلك الذى ينطوى على نفسه ، ويفزع إلى الوحدة كالنجم الغارق فى السكون ، فهو وحده فى نظر نيتشة الرجل القوى المبدع ! وهذا زرادشت يتحدث عن « حشرات المجتمع » فيقول : « إن الأحداث العظيمة لا تنشأ إلا بعيدا عن ميدان الجماهير ، وبمنأى عن الأمجاد الزائفة : فإن أولئك الذين ابتدعوا القيم الجديدة ، قد انتبذوا لأنفسهم دائما مكانا قصيا ، فعاشوا بمعزل عن العامة ، وظلوا بمنأى عن أمجاد الناس » . إذن فليهرع الرجل الممتاز إلى الوحدة ، ولينفرد بنفسه كالدوحة الحبيبة إليه تشرف على البحر فى سكون ، وتصغى إلى هديره فى صمت ![٢] .

إن القطيع قد يصرخ به قائلا : « إن من يفتش ويبحث ، يضل الطريق وينحرف عن سواء السبيل ؛ وكل وحدة ما هى فى صميمها إلا خطيئة » ، ولكن الرجل الممتاز لا بد من أن يسد أذنيه عن سماع صوت القطيع ، فإنه يعلم فى قرارة نفسه أن صوته نداء العبودية يستصرخه أن يبقى ، وصوت الوحدة نداء الحرية يستصرخه أن ينطلق ! أجل ، فما خلق الرجل الممتاز لكى يسير وراء القطيع ، بل هو قد خلق لكى يكون ثورة على القطيع ، ونارا

---

(١) تتلخص قصة « خراف بانورج » les moutons de Panurge (وهو شخصية هامة من شخصيات بنتاجربول Pantagruel لرابليه) فى أن بانورج قد اشتبك فى صراع مع التاجر دندنو Dindenaut الذى أهانه إهانة كبيرة ، فأراد أن يثأر لنفسه منه ، ومن ثم فقد ابتاعه خروفاً ، وأطلقه فى الماء ، فسرعان ما ألقت سائر الخراف بنفسها فى الماء وراء ذلك الخروف ، واحدا بعد الآخر ؛ ولما أبصر ذلك ، أخذ يعدو وراء الخروف الأخير ، محاولا أن يمسك به ، فلما ألقى الخروف بنفسه فى الماء ، قفز التاجر نفسه وراءه ، وبذلك تمت تلك اللوحة البارعة التى تصور لنا مدى الانسياق للجماعة تحت تأثير المحاكاة !

(1) F. Nietzsche : « Thus Spoke Zarathustra », London, Everyman's Library, pp. 44 – 5.

حامية تصطلى بسعارها حشرات المجتمع ! وعبثا ينادى التافهون والضعفاء والمنحلون بقانون الأغلبية ، فإن الرجل الممتاز لن يخضع لحكم الجماهير ، لأنه يعرف أنه قانون لنفسه ، وأن ليس عليه أن يخضع إلا لحكم نفسه فقط ! وإذن فليس فى استطاعة الرجل المبدع أن يأخذ بما يمليه عليه قانون السواد الأعظم ، بل هو لا بد من أن يتخذ من إرادته الفردية قانونا له ، فيشرع لنفسه الخير والشر ، ويصنع لنفسه حقيقته التى لا حقيقة سواها ! وكثيراً ما يلتقى الرجل القوى بتلك الحشرات الدنيئة التى يتحلب ريقها بالسم ، ولكنه عندئذ لن يبادر إلى مصافحتها أو مد يده نحوها ، بل هو سرعان ما يهرع إلى مقره النائى ، حتى لا تمتد إليه سمومها الخبيثة ![1]

إن الرجل الممتاز — فيما يرى نيتشة — إنما هو ذلك المتوحد الذى يعتزل الناس ، لكى يعيش بعيداً عن المجتمع منطوياً على نفسه مؤمناً بذاته ، وأما الرجل الضعيف فهو ذلك الذى يشعر بحاجته إلى الاجتماع بالناس والانضمام إلى القطيع والإيمان بمعايير السواد الأعظم . وعلى حين ينزع الضعفاء نحو الاتحاد والتجمع ، نرى الأقوياء دائما ينزعون نحو الانفصال والتفرد . والرجل الممتاز — فى نظر زرادشت — إنما هو ذلك المخلوق الفريد الذى ينفر من الجماعة ويأنف من الناس ويحلق بجناحيه فوق السحاب فترمقه أعين الحاسدين وترشقه نظرات الحاقدين . وإذن فليس بدعاً أن يثور الناس على الرجل الممتاز ، مادام من دأب العامة دائماً أن تتمرد على كل إنسان لا يلتصق بها : « إنك لتعلو عليهم وتسمو فوقهم ، ولكنك كلما ازددت علواً ، تزايد الحقد فى أعينهم الحاسدة ؛ أما ذلك الذى يحلق بجناحيه فوق رءوسهم فليس أبغض منه إلى نفوسهم » !

ولكن هل نسى نيتشة أن الإنسان حيوان اجتماعى ينفر من العزلة بطبيعته ويميل إلى التجمع بفطرته ؟ هل غاب عن ذهن نبى العصر الحديث ما قاله أرسطو قديماً من أن حياة العزلة والتفرد لا تتهيأ إلا لإله أو لحيوان ضار ؟ إن نيتشة ليزعم أن « الرجل القوى » هو « الرجل المتوحد » ، ولكن هل من الحق أن الضعفاء — وحدهم — هم الذين ينزعون نحو الاتحاد والتجمع ؟ هنا يرد علينا نيتشة فيقول إن الإنسان — سواء أردنا أو لم نرد — حيوان ضار مفترس متوحد ، حتى أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحياة الاجتماعية معارضة للطبيعة ، أو إن الإنسان — بفطرته — حيوان « لا اجتماعى » !!

---

(1) F. Nietzsche : « Thus Spoke Zarathustra », London, Everyman's Library, pp. 44 – 5.

وآية ذلك أن الأقوياء الذين هم سادة النوع البشرى يميلون بالضرورة إلى العزلة والتفرد ، وينفرون من كل نظام قد يضطرهم إلى الاتحاد والتجمع . حقاً إن الأقوياء قد يكونون مجتمعاً فى بعض الأحيان ، ولكنهم عندئذ إنما يرمون من وراء ذلك إلى القيام بحركة عدوان مشترك ، يشبعون بها ما لدى كل منهم من « إرادة سيطرة » . وأما فى معظم الأحيان ، فإن الشعور الفردى الموجود لدى الرجل القوى ، ينفر من أمثال هذه الحركات المشتركة ، ويتأذى على العموم من كل عمل جمعى . وعلى العكس من ذلك نجد أن الضعفاء ينظمون أنفسهم فى صفوف متراصة وطبقات متلاحقة ، إرضاء لتلك الحاجة الملحة التى يشعرون بها نحو التكتل والتجمع ، وإشباعاً لغرائزهم المكبوتة التى تلتمس السيطرة عن طريق التكاثر والتعدد . وهكذا يعود نيتشة فيقرر مرة أخرى أن الأقوياء يميلون بطبيعتهم إلى التفرد ، بينما ينزع الضعفاء بفطرتهم نحو التجمع .

بيد أننا لو رجعنا إلى التاريخ الطبيعى نفسه (فيما يقول أنصار النزعة الاجتماعية) لوجدنا أن التجمع لم يكن دائما دليلا على الضعف . وآية ذلك أن الحيوانات التى تملك « غريزة القطيع » قد استطاعت أن تخرج من معركة تنازع البقاء ظافرة منتصرة على تلك الحيوانات المتوحشة التى تسود لديها غريزة التوحد . وها نحن نرى الكثير من الحيوانات القوية تعيش فى جماعات ، فتكون القردة لنفسها أسراً وعائلات ، على الرغم من أنها لا تقل ذكاء عن النمور والفهود . بل إننا لو رجعنا إلى ما قبل التاريخ ، لوجدنا أن الإنسان القديم نفسه لم يكن يعيش وحده ، بل هو قد كان يعيش فى كنف مجتمعات ذات أعداد غير قليلة من الأفراد . فليس من الصحيح إذن أن قوة الكائن الحى هى التى تولد لديه الميل إلى الوحدة والتفرد ، بدليل أن هناك حيوانات قوية عديدة لا تميل إلى العزلة والتوحد ، بل تجنح دائما إلى الاتحاد والتجمع . وهل كانت الفيلة حيوانات ضعيفة ، لمجرد أنها تميل إلى التجمع ؟ أو هل كان رجال « ما قبل التاريخ » ضعفاء ، لمجرد أنهم كانوا يحبون الاجتماع ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان حيوان اجتماعى بفطرته مادام هو هذا الحيوان القوى الذى استطاع أن يقهر سائر الأجناس الحيوانية الأخرى ، والذى يعد فى المقدمة بين جماعات الحيوانات القطيعية ؟

لقد أراد نيتشة أن يتمرد على المجتمع ، لكى يقتصر على عبادة الذات وتقديس إرادة القوة ؛ ولكن هل نسى هذا العبقرى الجبار الذى أراد أن يحطم سائر الأصنام ، أن ما يسميه « ذاته » إنما هو فى جانب كبير منه تراث اجتماعى تعاقبت على تكوينه

الأجيال ؟ وإلا فماذا عسى أن يكون نيتشة ، وماذا عسى أن تكون ذاته ، إذا جردناه من كل ما وضعه فيه الآخرون ، واستبعدنا منه كل ما أودعه لديه الغير ؟ إن نيتشة حين يتوهم أنه يتأمل ذاته ، فإنه فى الواقع إنما يتأمل العالم كله ، وهو حينما يظن أن فى إمكانه أن ينفرد بنفسه ويعتزل الناس ، فإنه لا يزال بالرغم من ذلك محتفظاً فى أبعد أغوار نفسه بكل أصداء القرون الخوالى . ومعنى هذا أنه مهما تنكر المفكر للماضى ، فإن أصداء الأجيال العابرة لا بد من أن تتردد فى أعمق أعماق فكره . وهل استطاع الفرد أن يفكر يوما ، إلا إذا استند إلى أفكار السابقين ، وحدد موقفه بالنسبة إلى مواقف المتقدمين ؟ وإذن أليس من العقوق أن يتنكر الإنسان للمجتمع بأسره ، وكأنما هو يعيد بناء صرح التاريخ لحسابه الخاص ؟! بل أليس من الحمق أن يكفر الإنسان بكل شيء ماعدا فرديته ، وكأنما هو يخلق كل شيء من جديد ابتداء من ذاته ؟

٤٥ — إن مفهوم « الإنسان » (على نحو ما يكشف عنه الأصل اللغوى للكلمة العربية) ليطوى فى ثناياه معانى الاجتماع والتآلف والاستئناس ، فإن من طبيعة « الإنسان » أن يأنس إلى أخيه الإنسان ، بعكس الحيوان المتوحش الذى يجنح دائما إلى الوحدة والتفرد والانعزال . وما كان الإنسان حيوانا اجتماعياً إلا لأنه الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن يصل حتى إلى عتبة إمكانياته ، إن لم تكن هناك حضارة يشارك فيها ومجتمع يتأثر به . ولكن هذا لا يعنى أن ننكر « الفردية » ، فإن المجتمع لا يصب أفراده جميعاً فى قوالب واحدة بعينها ، بل إننا حتى إذا سلمنا بوجود أخلاق جمعية ، فإننا لا بد من أن نعود فنقرر أن كل فرد ، بل كل ضمير أخلاقى ، لا بد من أن يعبر عن تلك الأخلاق الجمعية على طريقته الخاصة ، لأنه يفهمها بشكل خاص ويراها من زاوية معينة . ولعل هذا هو ما حدا بعالم اجتماعى كبير مثل دوركايم إلى القول بأنه ليس ثمة ضمير يمكن اعتباره مكافئاً لأخلاق عصره ، بل ليس ثمة ضمير لا يصدق عليه القول بأنه « لا أخلاقى » immoral فى جانب ما من جوانبه . وآية ذلك أن لكل ضمير فردى معادلته الشخصية الخاصة ، فهو لا يملك سوى أن يرى القواعد الأخلاقية من زاوية خاصة ، وبالتالى فقد تزيد حساسية الفرد الواحد لقواعد الأخلاق المدنية ، بينما تضعف حساسيته لقواعد الأخلاق العائلية ، أو العكس ؛ أو قد يحس الفرد الواحد إحساساً عميقاً بضرورة احترام المواثيق والعدالة ، بينما لا يكون لديه سوى شعور ضعيف بما لواجبات الإحسان أو الرحمة من أهمية ... إلخ . وحسبنا أن نرجع إلى دراسات علماء الأنثروبولوجيا ، لكى نتحقق من أنه ليس ثمة

حضارة بشرية يمكن القول بأنها قد استطاعت أن تلغى نهائيا كل ما بين أفرادها من فوارق مزاجية وخلقية وعقلية ... إلخ . حقا إن « المجتمع » ليخلق « الفرد » على صورته ومثاله ، ولكن « الفرد » أيضاً يحور مجتمعه ويطوره ويشكله ويعدله . وإذن فإن العلاقة بين الفرد والمجتمع هى علاقة مزدوجة قوامها الأخذ والعطاء ، أو التأثر والتأثير ؛ وبالتالى فإن القول بوجود « سلوك » « اجتماعى » أو « أنماط ثقافية » لا يعنى إنكار كل استقلال فردى على الإطلاق ، كما أظهرنا على ذلك بوضوح بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجيا أنفسهم(١) .

غير أن بعض رجال المدرسة الاجتماعية الفرنسية قد استهواهم الكشف الاجتماعى الذى حققه زعيمهم ، فظنوا أن كلمة « المجتمع » هى الكلمة السحرية التى تفسر كل شيء ، أو هى المفتاح السرى الذى يفتح جميع الأبواب المغلقة ! ومن هنا فقد نسب هؤلاء إلى « الأخلاق » صبغة اجتماعية مطلقة ، وكأن المجتمع هو تلك القوة الإلـٰهية المقدسة التى لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ! ولكن ليس ثمة شيء يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفرد لا بد أن يكون حسنا ، فإن مثل هذا الحكم لا يصدق حتى على الغرائز التى جادت بها علينا الطبيعة نفسها . وكما أن الرأى الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائما هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية فاسدة ، حتى ولو كانت مبدأ عاما تعتنقه الجماعة بأسرها ، كما حدث — مثلا — بالنسبة إلى بعض الأمم التى انساقت وراء زعيم سياسى أو قائد حربى ، فجعلت من أطماعه السياسية أو الحربية هدفا قوميا لها . هذا إلى أن النظم الاجتماعية — كما لاحظ الفيلسوف الأخلاقى رنيه لسن ، قد تحيل أسمى ما فى الأخلاق الشخصية إلى أمور شكلية مبتذلة آلية تافهة الشأن . بل إننا لو أنعمنا النظر فى أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع إنما هو فى الحقيقة على قدر محدود من السمو الخلقى ، أو على درجة معينة من درجات التصاعد الروحى ، فلا بد للأخلاق الفردية من أن تجيء فتتنكر لتلك الأخلاق الجمعية حتى تسمو بها وترفع من شأنها ، ولا شك أنها لا تستطيع خلال هذه العملية التصاعدية أن تقتصر على الاستناد إلى السلطة الجماعية أو الاكتفاء بالخضوع لها(٢) .

---

(1) Ruth Benedict : « **Patterns to Culture** », A Mentor Book. 1948‘ p. 234.

(1) René Le Senne : « **Traité de Morale Générale** » Paris, P. U. F., 1949, 3è édition, p. 513.

وفضلا عن هذا وذاك ، فإننا حينما نكرر على مسامع الفرد أنه صنيعة المجتمع وأن ما يكون صميم شخصيته إنما هى تلك التأثيرات التى فرضتها عليه الجماعة ، فإننا قد نضعف فى نفسه الشعور بالمسئولية . ومن ثم فقد نتسبب فى انصرافه عن حياة العمل والإنتاج والإبداع . أما إذا أوحينا إلى الفرد بأنه مسئول عن جماعته وأنه يسهم بفعله فى رفع شأن مجتمعه أو الانحطاط به ، فهنالك قد يتزايد شعوره بقيمة الغايات الأخلاقية التى يعمل من أجلها . والواقع أنه لا قيام للنظم الاجتماعية (فاسدة كانت أم صالحة) ، بل لا قيمة لهذه النظم على الإطلاق ، إلا إذا كانت محوطة بولاء الأفراد وتأييدهم وتعضيدهم . ومن هنا فإننا إذا أشعنا فى الذات روح الضعف والانحلال ، أو إذا عملنا على كسر شوكة « الشخصية الفردية » ، فقد قضينا فى الآن نفسه على « المجتمع » ذاته ... ومهما أنكر علماء الاجتماع قيمة « الشخصية الفردية » فإن من المؤكد أن تاريخ البشرية حافل بتلك الشخصيات القوية التى استطاع أصحابها أن يفرضوا إرادتهم على المجتمع ، وأن يصبغوا بطابعهم تاريخ أمتهم ، فكانوا بمثابة شواهد حية أنارت الطريق أمام من جاءوا بعدهم . حقا إن مثل هؤلاء الأفراد الممتازين يدينون بالكثير للمجتمعات التى نشأوا بين أحضانها وترعرعوا فى كنفها ، ولكن عبقرياتهم لم تكن مجرد أصداء للعقل الجمعى أو الذات الجمعية ، بل هى قد كانت (إلى حد ما) نسيج وحدها ، فكان من ذلك أن صار أصحابها قادة وزعماء وموجهين . وحينما يريد البعض أن يفسر تاريخ البشرية بأكمله ، دون أن يعمل أدنى حساب لأمثال هؤلاء العباقرة من عظماء الرجال ، فإنه إنما يلغى « الشخصية البشرية » لحساب حقيقة غفل هيهات أن تقوم لها قائمة بدون « الإنسان المبدع » نفسه[1] !

إن الإنسان ليعرف أنه لا يستطيع أن يحيا إلا فى مجتمع ، وهو يعرف أيضاً أن أصداء الجماعة لا بد من أن تتردد فى أعمق أعماق ذاته ، ولكنه يشعر فى الوقت نفسه بأن لوجوده الفردى واقعيته وقيمته ، فهو لا يملك سوى أن يتمرد على ذلك « الآخر » L'autre الذى قد يجره جرا ، ويستوعبه استيعابا ، ويستعبده استعبادا ! ومهما كان من أمر ذلك « الموجود الاجتماعى » الذى قد يجعل من البعض حاكما مستبدا ، أو إلها جبارا ، أو حقيقة مطلقة ، فإن الإنسان لا بد من أن يؤكد وجوده الفردى بإزاء ذلك الخصم العنيد

---

(1) O. Le Marié : « Essai sur la Personne », Alcan, 1936, p. 86.

الذى يريد أن يستلبه حريته وقدرته ومكانته ! وعبثا يحاول أنصار الجبرية الاجتماعية أن ينكروا على الوعى الفردى كل حق فى إبداع القيم أو تغييرها أو التحكم فى مصيرها ، فإنه لا بد من أن تجىء على الفرد لحظة يشعر فيها بأنه حر ، وأن من حقه أن يستعمل حريته فى خلق ذاته وإبداع قيمه وتحمل مسئولية وجوده . وحسبنا أن نلقى نظرة على حالة « التردد » التى تعتورنا حينما نكون بصدد تصميم هام ، مع ما قد يجىء على أعقاب هذا التصميم من ندم أو فرح ، أو تضحية أو إنكار ، لكى نتحقق من أن فى وسع الشخص البشرى أن يفلت من طائلة الجبرية الاجتماعية ، وأن يأخذ على عاتقه مسئولية حياته بما فيها من مخاطرة وإلزام. وإذن فإننا لا نجد أنفسنا دائماً بإزاء حلول اجتماعية جاهزة ، بل نحن نواجه فى كل لحظة مشكلات فردية وتجارب شخصية علينا أن نحلها لحسابنا الخاص[1] .

حقا إن ثمة ضربا من « الاتصال » أو « الاستمرار » فى تاريخ البشرية ؛ ولكن ثمة لحظات ممتازة توقف فيها سير التاريخ ، لكى يتم تسجيل بعض الأسماء الكبرى التى صنعت التاريخ ! أما إذا قيل إن المجتمع هو الذى خلق (على صورته) أولئك الأبطال فربما كان فى استطاعتنا أن نرد على ذلك بقولنا : « ولكن هؤلاء الأبطال قد ردوا له الجميل » ! . ومعنى هذا ــ بعبارة أخرى ــ أنه إذا كان المجتمع قد أنجب أبطالا وعباقرة ، فإن هؤلاء بدورهم قد أسهموا فى تكوينه ! أستغفر الله ! بل من منا لا يعد بفعل قدوته وتأثيره ، قائدا وموجها إلى حد ما ؟ إننا جميعا نعيش فى المجتمع ، ولكن كلا منا ينسج لنفسه عالمه الخاص ، فلا يمكن أن تقوم العلاقة بين الفرد والمجتمع على التجانس التام ؛ أو التطابق المطلق ، بل لا بد من أن تظل العلاقة بينهما علاقة ديالكتيكية تناقضية .

Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », p. 451,

الفصل التاسع

الإنسان والله

٤٦ ــ إذا كنا قد أدخلنا « الله » فى عداد « الأغيار » الذين لا بد للإنسان من أن يواجههم ، ويصطرع معهم ، ويحدد موقفه بإزائهم ، فذلك لأن الوجود البشرى هو فى جانب ما من جوانبه « حوار مع الله » ، أو « صراع ضد الله » ، أو على حد تعبير بردييف ــ Berdiaeff ــ « ديالكتيك إنسانى إلٰهى » . وسواء آمنا بإلٰه الفلاسفة الذى هو أقرب إلى « العقل » منه إلى « الشخص » ، أم آمنا بإلٰه الأديان السماوية الذى ليس كمثله شىء ، أم أنكرنا وجود الله بدعوى أنه ليس وراء الطبيعة شىء ، أو وقفنا من الحقيقة الإلٰهية موقف المتجاهل أو غير المكترث ، فإننا فى كل هذه الحالات لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن « فكرة الله » تتدخل فى صميم حياتنا ، بوصفها فكرة ميتافيزيقية جوهرية تلعب دوراً هاماً فى تاريخ الموجود البشرى . وإذا كان تصور المجتمعات لله قد اختلف باختلاف الحضارات وتعدد البيئات وتنوع العقليات ، فإن « فكرة الله » نفسها تكاد تكون عاملا مشتركا بين شتى أنواع الحضارات ، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الإنسان بطبعه « كائن متدين » ، لأنه لا يستطيع أن يستغنى عن الإيمان بالله ، أو الكائن العلوى ، أو الموجود الأسمى ، أو الحقيقة المقدسة ، أو « المتعالى » ، أو « المطلق » . حقا إن بعض المفكرين قد جعل من الروح الدينية عرضاً من أعراض طفولة الشعوب أو قصور العقل البشرى أو انحراف الشخصية الفردية ، ولكن الحقيقة أننا لو أزلنا من دنيا الناس كل ما يحمل آثار الإلهام الدينى ، لقضينا فى الوقت نفسه على أثمن كنوز الحضارة البشرية . ومهما حاولنا أن نطرد « فكرة الله » من عقولنا ، فإن هذه الفكرة لا بد من أن تعود إلينا بصورة ما من الصور ، مادام العالم الذى نعيش فيه عالماً ناقصاً لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ! ولئن كان الملحد قد يسعى

جاهداً فى سبيل تصور « العالم » على أنه حقيقة مكتملة مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها ، إلا أن « الإيمان بالله » سرعان ما يجد ثغرة فى نسيج يقينه الموضوعى . فلا يلبث أن ينفذ إلى فكره بشكل مقنع أو بصورة ضمنية . ومعنى هذا أننا بمجرد ما نتحقق من أن فى معرفتنا ثغرات ، أو أن فى حياتنا هوات ، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعلو على أنفسنا لكى نهيب بقوة أخرى نسد بها ما فى عالمنا التجريبى من نقص . وسواء أكانت تلك القوة التى نهيب بها هى الله ، أم الطبيعة ، أم التاريخ ، أم العلم ، أم التقدم ، أم المجتمع ، أم الحزب ، فإننا فى كل تلك الحالات إنما نحقق « فعلا دينيا » نعبر به ضمناً عن إيماننا بوجود شيء يعلو على الإنسان(1) ! أما إذا زعم البعض بأن فى وسعه الاستغناء نهائيا عن فكرة « التعالى » فى أى صورة من صورها ، بحجة أن فى وسع الكائن المتناهى أن يتقبل حالة « التناهى » بوصفها حالة مستكفية بذاتها ، فربما كان فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول إن مثل هذا الموقف يكاد يكون ضرباً من المستحيل ، لأن « التناهى » يستلزم من أجل الشعور به تجاوز حالة « التناهى » نفسها ، إن لم يكن بالفعل ، فعلى الأقل على سبيل الرجاء أو الأمل أو النزوع . ونحن نعرف كيف حاول أوجست كونت أن يقضى على الروح الدينية ، بدعوى أنها تمثل عقلية عتيقة لم يعد لها موضع فى دنيا العلم والمعرفة الوضعية ، ولكنه لم يلبث أن وجد نفسه مضطرا إلى الاستعاضة عن الديانات القائمة بديانة جديدة أقامها على طائفة من الأساطير العجيبة ، وتلك هى « عبادة الإنسانية » التى فشل فى استمالة الناس إليها . والواقع أن شتى المذاهب الوضعية والنزعات العلمية المتطرفة إنما تجتزىء بتعديل الأسلوب التقليدى فى تطبيق فكرة « المتعالى » ، فنراها تضفى عليه ذاتية جديدة وتنسب إليه مفهوما مغايراً . وآية ذلك أن ديانة العلم ، أو الطبيعة ، أو الديموقراطية إنما تستبدل بالوحى الدينى الفائق للطبيعة ، وحيا علميا أو طبيعيا مزعوما ، وهذا الوحى العلمى الذى تستند إليه إنما تحصله بتخليها عن أبسط القواعد الأولية للموضوعية العلمية الحقيقية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فلسفة التاريخ ، فإنها حين تؤمن بأسطورة التقدم ، إنما تقدم لنا بذلك الدليل القاطع على أنها تريد أن تستبدل بالعلم الإلـٰهى نتاجا جديداً يكون من شأنه أن يعبىء كل ما لدى الإنسان من قوى وجدانية وأخلاقية (مثلها فى ذلك كمثل سائر النزعات الدينية التقليدية) ،

(1) Cf. G, Gusdorf : « **Traité de Métaphysique.** » Paris, Colin, 1956, 3e Section, Chapitre VI, L' Homme et Dieu pp. 417 – 418,

مثيراً لديه فى الوقت نفسه أعنف ضروب التعصب ، نظراً لاعتقاده بأنه إنما يعمل فى خدمة تصور علمى للواقع ، ومعرفة كاملة بالصيرورة الكونية . وإذن فإن كل الشواهد إنما تنطق باستحالة استغناء الإنسان نهائيا عن « الله » ، مادمنا لا نستطيع أن نقضى على كل ما فى نفوسنا من نزوع نحو « المتعالى » ، أو مادمنا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نحن إلى « المطلق » أو « اللامتناهى » . والظاهر أن الوجود الإنسانى لا يستطيع أن يتقبل ذاته حقا إلا إذا التجأ إلى صورة أو أخرى من صور التبرير ، وكل تبرير للوجود لا بد من أن يعلو على الوجود ...

ولكن ، أليس فى استطاعة العالم أن يتجاهل فكرة الله تماما ، فلا يدخله فى حسابه على الإطلاق ، بل يحاول أن يفسر العالم بأسره دون الالتجاء إلى فرض « المطلق » أو « اللامتناهى » أو « المتعالى » ؟ لقد كان العالم الرياضى والطبيعى الكبير لابلاس Laplace يشرح يوماً لنا بوليون بونابرت نظامه الكونى ، فدهش الامبراطور دهشة عظيمة حينما وجد أن « الله » لا يقوم بأى دور على الإطلاق فى هذا التفسير العلمى للكون ؛ وعندئذ واجه العالم الفرنسى الكبير بقوله : « ولكن ماذا عساك صانع بالله ؟ » وهنا أجابه لابلاس بقوله : « إننى لست فى حاجة إلى هذا الفرض على الإطلاق » ! فهل نفهم من هذا أن الصورة التى يقدمها لنا العلم عن الكون هى فى حد ذاتها صورة مكتملة تستوعب الوجود بأسره ، ومن ثم فإنها تستغنى نهائيا عن أى مبدأ خارجى أو أية حقيقة عليا أو أى تصور ميتافيزيقى ؟ ألا يدلنا تاريخ العلم نفسه على أن أية نظرية طبيعية أو بيولوجية مهما كان من عظمتها ، هى أعجز من أن تفسر لنا الوجود البشرى بأكمله ؟ فكيف يريد البعض أن يجعل من العلم مملكة مستقلة مغلقة على ذاتها ، وكأن فى استطاعة المعرفة العلمية أن تحصن نفسها نهائيا ضد كل هجوم خفى لفكرة الله ، أو كأن فى استطاعة العالم أن يقضى على ذلك « الإنسان المتدين » الذى يكمن فى أعمق أعماق نفسه !؟

بيد أن العالم حينما يؤمن بأنه فى طريقه حتما إلى الحقيقة الكلية ، وأنه صائر لا محالة إلى التحكم فى المستقبل ، فإنه إنما يحيل العلم نفسه إلى ضرب من الكهانة أو السحر أو الألوهية ! فهذا العالم الذى يخلع على جهده العلمى كل تلك الأهمية ، والذى ينسب إلى قدرته كل تلك الفاعلية ، إنما يقع أسيراً لخرافة وهمية قد لا نكون مبالغين إذا أدرجناها (كما يقول بلوندل) فى أول قائمة الخرافات العصرية ! حقا إن للروح العلمية قيمتها التى لا تجحد ، ولكننا هنا بإزاء رغبة وهمية قد لا تستند فى مزاعمها العريضة إلى أى واقع ،

لأنها تريد أن تجعل من العلم عبادة أو حقيقة قدسية أو مبدأ إلٰهياً ! ولا شك أن العالم حينما يضفى على موضوع دراسته طابعاً متعالياً وكأنما هو شيء مقدس يحق له أن يكرس نفسه لخدمته ، أو حينما يجعل من العلم موضوع عبادته وكأنما هو الغاية القصوى لوجوده نفسه ، فإنه فى الحقيقة إنما يجعل من « العلم » بديلا « لله » ! وفضلا عن ذلك فإن كثيراً من العلماء يحاولون اليوم أن يقفوا من الجماهير موقف « السحرة » ، فنراهم يرددون على مسمع من البسطاء كلمات اصطلاحية صعبة وعبارات سرية مستغلقة ، ورموزاً علمية مبهمة ، قاصدين من وراء ذلك إلى إشباع الحاجة الملحة إلى المعجزات والأسرار والخفايا عند غير أهل العلم من سواد الناس ! وهكذا نراهم يبسطون كل ذلك وكأن ما قد يخفى على الجمهور من قضايا غامضة أو حقائق مبهمة ، إنما هو عندهم آيات بينات لا خفاء فيها ولا غموض ! ولكنهم هم أنفسهم إنما يلقون — فيما وراء ذلك النور الواهى الذى يزعمونه وقفاً عليهم — ظلمات كثيرة ، ومجهولات لا حصر لها . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إنهم يخطئون من حيث لا يعلمون ، إذ يوهمون السواد الأعظم من الناس بأن شيئاً لم يعد يخفى على العلماء ، حتى ولو كان سراً مستغلقاً عند غير أهل العلم ، فيجعلون من « العلم » عبادة جديدة ، وكأنما هو كاشف الأسرار ، وصانع المعجزات[1] !

٤٧ — إننا لنظن فى بعض الأحيان أن ملكوت الإنسان ملكوت أرضى مغلق على ذاته ، وأن الكلمة النهائية للوجود الإنسانى إنما تتوقف على الإنسان نفسه ، ولكن التجربة سرعان ما تظهرنا على أن ثمة شيئا يمتد فيما وراء التجربة ، وأن هناك بعض شفرات أو رموز تنطق باسم تلك الحقيقة المتعالية المستغلقة ! حقا إن الله ليس موضوعا من موضوعات التجربة ، وبالتالى فإننا لن نستطيع أن نبرهن على وجوده وكأنما هو شيء كائن فى العالم ، ولكن من المؤكد أن فى الكون نفسه من « الشفرات » ما قد يسمح لنا بأن نستدل على وجوده ، أو على الأصح ما قد يحملنا على أن نشهد بوجوده[2] وحسبنا أن ننظر إلى ما فى العالم من نقص ، وتناه ، ونسبية ، لكى نتحقق من أن هذا العالم هو أعجز من أن يفسر نفسه بنفسه ! وقد يقع فى ظننا أن الإنسان أقدر من الكون على الاكتفاء بنفسه والقيام

---

(1) Maurice Blondel : « **L' Action** » t. II. F. Alcan, Paris, 1937, pp. 333 – 4.

(2) Cf. M. Dufrenne & P. Ricoeur : « **K. Jaspers et la Philosophie de l' Existence** », Seuil, 1947, pp. 286 – 287.

بذاته ، ولكننا سرعان ما نتبين أن تلك « الحرية » التى نتمتع بها (بوصفنا موجودات حرة مستقلة) إن هى إلا منحة قد جادت بها علينا قوة متعالية ، ولهذا يقول يسبرز Jaspers إن الإنسان الذى يشعر بحريته شعوراً حقيقياً إنما يزداد يقينا بوجود الله ، لأن الحرية والله حقيقتان متصلتان لا تقوم الواحدة منهما بدون الأخرى . ومعنى هذا أن شعورنا بالحرية من شأنه أن يظهرنا على أننا قد منحنا لأنفسنا على سبيل الهبة أو العطية أو الهدية ، وكأننا بأكملنا مجرد منحة من قبل الحقيقة المتعالية أو القدرة الإلـٰهية ! ومن هنا فإننى كلما ازددت شعوراً بحريتى ، ازددت فى الوقت نفسه يقينا بوجود الله ، إذ أشعر عندئذ بأننى لست حراً من ذاتى أو بذاتى ، بل بفضل تلك الإرادة العليا التى شاءت لى أن أفصل فى حياتى بمقتضى إرادتى ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول مع يسبرز إن « الله » لا ينكشف للإنسان كموضوع للدراسة أو المعرفة أو البرهنة ، وإنما هو ينكشف له من خلال تجربة « الحرية » التى ترتبط بوجوده الحقيقى (من حيث هو موجود يختار ذاته بذاته)[1].

ولكننا حتى إذا لم نأخذ بهذه النظرة الميتافيزيقية الخاصة التى تربط بين الله والحرية ، فإننا لن نجد صعوبة كبيرة فى أن نلمس تهافت النزعات الإنسانية المتطرفة التى تنادى بالاكتفاء الذاتى للإنسان . وكأن ليس ثمة شيء يمتد فيما وراء عالم التجربة البشرية الناقصة . وحسبنا أن ننظر إلى كل تلك المحاولات التى يبذلها الإنسان من أجل الوصول إلى تحقيق رغبته فى السيطرة على الكون ، وإشباع حاجته إلى التمتع والتوسع والامتداد بالذات ، لكى نتحقق من أن كل تلك المحاولات اليائسة إنما تزيد من عرام إرادته ، وتضاعف من حدة نهمه ، وتباعد بينه وبين حاله الاكتفاء الذاتى ، والواقع أن نزوع الإنسان لا يحد ، كما أن حاجات الإرادة البشرية لا يمكن أن تسد ؛ وهذا هو السبب فى أن « السأم » كثيراً ما يستبد بنا ، حينما نتبين أن لا سبيل إلى إشباع ما لدينا من حاجات لا متناهية ، ومطالب لا حصر لها . ولكن هذا السأم المتولد عن الحياة إنما يعبر عن ضيق الإنسان بالحياة الطبيعية المتغيرة ، ونزوعه إلى حياة أسمى لا يملك سوى أن يحن إليها بكل جوارحه . وإذا كان الفعل الإنسانى كثيراً ما يصدم بصخرة الفشل ، بل إذا كان الموجود البشرى كثيرا ما يشعر بخيبته ونقصه وعدم كفايته ، فليس هذا وليد فقر وعوز واحتياج ، وإنما هو تعبير عن فيض الرغبات ووفرة النزعات ، مما يشعر معه الإنسان بأن نطاق الحياة

(1) Karl Jaspers : « Introduction à la Philosophie », Plon, 1952, pp. 55 – 57.

الراهنة لا يكفى لسد حاجة الإرادة النهمة ، ولا يقوى على إشباع نزوع الموجود البشرى الذى يحن إلى اللامتناهى .

حقا إن فكرة « اللامتناهى » قد لاقت الكثير من الاعتراضات من جانب الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم من خصوم « ما بعد الطبيعة » ، ولكننا لو أنعمنا النظر فى صميم الإرادة البشرية ، لوجدنا أن « النزوع إلى اللامتناهى » هو الذى يجعلها عاجزة دائماً عن القنوع أو التوقف أو الاكتفاء ، ومن ثم فإنها لا تكاد تحصل خيراً ما من الخيرات حتى تتجه نحو غيره ، آملة دائما أبدا أن ترقى إلى ذلك « الخير الأقصى » الذى يخاطبها بلغة « القيمة » ، ويستميلها باسم « المطلق » . وليس « العجز » الذى يتسم به جهدنا الإرادى ، بل ليس « النقص » الذى يشوب نشاطنا العقلى والأخلاقى ، سوى مجرد تعبير واقعى ملموس عن تلك « الحقيقة المتعالية » التى تفرض نفسها على فكرنا وإرادتنا من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى ! ومعنى هذا أنه ما كان يمكن أن يوجد لدينا شعور بذواتنا ، بل ما كان من الممكن لإرادتنا أن تتمرد على قيود الطبيعة وحدود الوجود الطبيعى ، لو لم تكن لدينا فكرة ضمنية عن تلك « الحقيقة المتعالية » التى توجد خارج سلسلة الأشياء الطبيعية ، فتعبر عن الحد الأسمى أو المعيار المطلق الذى يعد شرطا لكل معرفة ، وأساساً لكل نشاط إرادى . وحينما يقرر بعض الفلاسفة أن العلاقة بين الإنسان والله تمثل بعداً جوهرياً هاماً من أبعاد المكان العقلى والروحى للوجود البشرى ، فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن يمحو من قاموسه الفكرى والروحى كلمات « المطلق » ، و « اللامتناهى » و « المتعالى » .. إلخ .

وليس أدل على مدى تمسك الإنسان بتلك « الحقيقة المتعالية » من أن الناس جميعا ، بل الشعوب قاطبة ، لم تعدم تماما فى أى عصر من العصور ، أو فى أية بيئة من البيئات ، إيمانا تلقائيا بوجود « قوة عليا » أو « موجود أسمى » يعلو على الإنسانية ، ولكنه يتدخل دائما فى صميم وجودنا ، إن بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . حقا إن الكثيرين ممن اعترفوا بوجود إلٰه ، لم يقفوا من إلٰههم موقف الإنسان من الله ، أو موقف العبد من المعبود ، لأنهم لم يريدوا أن يسلموا ذواتهم له ، بل رغبوا فى أن يتخذوا منه قوة سحرية يستغلونها لمصلحتهم ، أو حاولوا أن يستلبوه قدرته الخارقة لكى ينسبوها لأنفسهم ، ولكن فى وسعنا مع ذلك أن نقول مع موريس بلوندل إننا لو نفذنا إلى أعمق ظلمات الشعور

الإنسانى ، لما وجدنا « ملحدين » بمعنى الكلمة[1] . ولئن كان تاريخ الفكر البشرى حافلا بالكثير من الجهالات الصارخة ، والحملات العنيفة ، والتخرصات الكاذبة ، وضروب الإنكار الصريحة ، إلا أن وراء تلك المزاعم العقلية العريضة يكمن دائما إيمان باطن أو شعور خفى بأن ثمة شيئا فيما وراء العالم الطبيعى المرئى ، وأن هناك حقيقة أخرى تعلو على الوجود البشرى المتناهى . ومهما كان من أمر البراهين العقلية ، أو الاستدلالات المنطقية ، فإن هذا الإيمان ... يبقى بمنأى عن كل ارتياب ، وكأنما هو يستمد قوته من مصدر علوى هيهات أو تزعزعه الشكوك ! ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الإنسان موجود متدين قبل أن يكون حيوانا مدنياً أو كائنا اجتماعيا ؛ و « الدين » هنا إنما يعنى تلك الحالة الذهنية التى تميز الموجود البشرى فى سعيه نحو تلك « الحقيقة المتعالية » . أما إذا قيل إن « المجتمع » نفسه هو تلك « الحقيقة المتعالية » (كما زعم دوركايم) فربما كان فى وسعنا أن نقول فى الرد على ذلك إن « الدين » كثيراً ما يكون جهداً باطنيا فرديا ، يتعارض مع حياة الجماعة ، كما لاحظ بحق لا شلييه فى نقده لمذهب دوركايم فى الدين[2] . وإذن فإن الإنسان « كائن دينى » ، لأنه يملك قدرة هائلة على إنكار شتى المعطيات الخارجية ، وانتزاع نفسه من كافة القوى الطبيعية ، والتحلل فى الوقت نفسه من كل القيود الجمعية . وحينما يؤمن الإنسان بالله ، فإنه يشعر بأن وجوده لم يعد مستغرقا بتمامه فى العالم الطبيعى أو الاجتماعى ، وأن واجبة لم يعد قاصراً على الاهتمام بزراعة « حديقته » « على حد تعبير فولتير » وجعلها فردوساً أرضيا يطيب العيش فيه ، بل يثور فى نفسه الشعور بأنه قد أصبح شريكاً لتلك القوة المتعالية التى تجتذبه نحوها ، حين تنتزعه من نفسه ، وتحفزه إلى تجاوز الطبيعة ، وتهيب به أن يستجيب لنداء القيم ...

٤٨ ـــ ولكن ، ماذا عسى أن تكون تلك « القوة المتعالية » التى طالما أهاب بها الإنسان ، حينما رأى ما فى العالم المادى من نقص وعجز وعدم كفاية ؟ هل استطاع الموجود البشرى يوما أن ينفذ إلى أعماق « السر الإلٰهى » ، لكى يصف لنا ماهية تلك « الحقيقة المستغلقة » التى طالما ود الصوفية ودعاة وحدة الوجود أن يذيبوا فيها كلا من

---

(1) Cf Maurice Blondel : « L' Action », t. II., F. Alcan 1934, pp. 343 – 44.

(1) Extrait d' une discussion a la « Société française de Philosophie », Séance du 4 février 1913, in « Le Problème » « Moral » Alcan, 1926, pp. 103 – 111.

« الإنسان » و « العالم » ؟ ألم تقل التوراة إنه لا يمكن لأحد أن يرى الله ويعيش ؟ ألم يقل البعض بأن كلمة « الله » فى لغتنا العربية قد اشتقت من أله يأله إذا تحير ، لأن العقول تأله فى عظمته ؟ ألم يرد فى معظم الكتب السماوية أن الله ليس كمثله شيء ، وأننا لا نعرف عنه أكثر مما يعرف الأكمه عن الألوان ؟ ... لقد روى لنا الحكيم الهندى العظيم راماكرشنا Ramakrishna أن أربعة من العميان انطلقوا يوما إلى فيل ، فأخذ كل واحد منهم جارحة من جوارح الفيل ، وجسَّها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره ، وأخبر الذى مس خرطومه أنه طويل كالسهم ... إلخ . وهكذا أخذ كل واحد من العميان يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما وصفه من خلق الفيل . وهذا هو حال الناس حينما يحاولون أن يعرفوا الله ، فإن كل فرد منهم لا يصيب الحق فى كل وجوهه ، ولا يخطئه فى كل وجوهه ، بل يصيب منه جهة واحدة ، وبالتالى فإنه لا يرى من الحقيقة الإلـٰهية إلا وجها واحداً من أوجهها العديدة اللامتناهية(١) . ومن هنا كان اختلاف الفلاسفة والمفكرين ورجال اللاهوت حول حقيقة « الجوهر الإلـٰهى » ، ومن هنا أيضا كانت كل تلك المذاهب الإلحادية التى قال عنها برديف — بحق — إنها لا تخرج عن كونها لحظة ديالكتيكية ضرورية فى تصورنا لله ومعرفتنا للحقيقة المتعالية(٢)

والواقع أن لغتنا البشرية لا تصدق بحال على الله ، لأن الله ليس موضوعاً من موضوعات التجربة ، بل هو حقيقة خفية هيهات أن يرقى إليها خيال البشر أو أحلام الفلاسفة . وإذا كانت التوراة قديماً قد نهت بنى إسرائيل عن تصوير الله أو تجسيمه أو تمثيله بأية صورة من الصور ، فما ذلك إلا أنها قد أرادت أن تعلم الناس أن أى رمز كائنا ما كان لا يمكن أن يجيء مكافئاً للحقيقة الإلـٰهية ، وأن الصور بكافة أنواعها إن هى إلا محض أساطير . والحق أننا إذا كنا نستطيع أن نتحدث عن علاقة الإنسان بالطبيعة ، أو علاقة الإنسان بالمجتمع ، فإننا لا نستطيع أن نتحدث بالمثل عن علاقة الإنسان بالله !

---

(1) Texte traduit dans : L'Enseignement de Shré Ràmakrishna, dans « Message actuel de L' Inde », Cahier du Sud, 1941 p. 64,

وانظر أيضا « المقابسات » للتوحيدى ، طبعة السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ ، المقابسة ٦٤ ، ص ٢٥٩ — ٢٦٠ (والقصة هنا منسوبة إلى أفلاطون) .

(2) N. Berdyaev : « **The Divine and the Human** », London, Bles, 1949, p. 12.

وإذن فليس يكفى أن نقول مع يسبرز إن الله حقيقة خفية تفلت دائماً من طائلة بحثنا العقلى ، وتند باستمرار عن كل المحاولات اللاهوتية التى يراد من ورائها تحديد ما هيتها ، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن البرهنة على وجود الله أو العمل على استنباط الحقيقة الإلٰهية بالأدلة المنطقية قد تعادل فى نهاية الأمر إنكار وجود الله . ولعل هذا هو ما عناه جبريل مارسل حينما قال فى « مذكراته الميتافيزيقية » بصريح العبارة : إن العلم الإلٰهى la théodicée إن هو إلا الإلحاد بعينه »[1] ! . وليس معنى هذا أن يكف العقل نهائياً عن استجلاء السر الإلٰهى ، أو أن يمتنع الفكر امتناعاً تاماً عن إلقاء بعض الأضواء على تلك الحقيقة المتعالية الخفية ، بل كل ما هنالك أنه لا بد للفيلسوف من أن يعلم ، حينما يتصدى لوصف الله ، أن كل صفة تصدق على الإنسان لا يمكن أن تخص الله ، وأن كل صفة تصدق على الله لا يمكن أن تخص الإنسان . ومن هنا فقد قال بعضهم إن إلٰه الفلاسفة إنما هو الفيلسوف نفسه حين يظن فى نفسه أنه قد أصبح إلٰها ! وأما الإلٰه الحقيقى فهو ذلك الذى لا وصف له سوى أنه لا يوصف ، أو هو على الأصح ذلك الذى وصف نفسه لموسى قديما فقال : « أنا هو من أنا » أو « أنا الموجود » وكفى !. وربما كان هذا هو ما قصد إليه أحد أئمة الفكر الإسلامى المشهورين حين قال : « وأما من أشار إلى الذات فقط بعقله البريء السليم ، من غير تورية باسم ، ولا تحلية برسم ، مخلصاً مقدساً ، فقد وفى حق التوحيد بقدر الطاقة البشرية ، لأنه أثبت الإنية ، ونفى الأينية والكيفية ، وعلاه عن كل فكر وروية »[2] .

إن إلٰه الإيمان إلٰه ناء ، محجب ، لا يثبت وجوده ، ولا تحدد صفاته ، ومن هنا فإن الفلاسفة لن يجدوا أدنى صعوبة فى أن يتحدثوا عن صمت المطلق ، أو غياب المتعالى ، أو اختفاء الجوهر الأسمى ، أو موت الله ! ولكننا ننسى أو نتناسى فى كثير من الأحيان أنه إذا جاز لنا أن نتحدث عن صمت المطلق ، فما ذلك إلا لأننا نحن أنفسنا لم نعد نرعى السمع لنداء اللامتناهى ! وما أصدق ألفريد دى موسيه حينما يقول : « إن الملحد حينما يخرج ساعته من جيبه ، لكى يعطى الله مهلة تبلغ نحو ربع ساعة (مثلا) من أجل أن يصعقه ، فإن من المؤكد أنه عندئذ إنما يريد أن يمتع نفسه بربع ساعة من الحنق الشديد والتلذذ الفظيع ! إنها بلا شك ذروة اليأس ، ولكننا هنا بإزاء نداء مجهول يوجه إلى شتى القوى

---

(1) Gabriel Marcel : « **Journal Métaphysique.** » N. R. F., 1925, p. 35.

(٢) « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة حسن السندوبى ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، مقابسة ٦٣ ، ص ٢٥٩ .

السماوية ، إنه مخلوق شقى مسكين يتلوى تحت قدمى ذلك الذى يسحقه ؛ بل هى صرخة مدوية تنبعث من أعماق قلب جريح مفعم بالألم . ولكن من يدرى ؟ فربما كانت تلك الصرخة ، فى عينى ذلك الذى يرى كل شىء ضرباً من الصلاة »[١] ... والحق أننا هنا بإزاء « صراع ضد الله » ، فليس للتجديف من قيمة أو معنى اللهم إلا إذا كان الله موجوداً ! ومعنى هذا أن الملحد حين يشتبك مع الله ، فإن إلحاده يفترض سلفاً ذلك الذى ينكره ! ولو كان الملحد على ثقة تامة بأنه ليس من وجود على الإطلاق ، لما أجهد نفسه فى التمرد عليه ، والصراع ضده ، والتجديف عليه ! ولكن الأطراف دائماً فى تماس ، فليس بدعاً أن يخفى الإنكار العنيف لله ، وراء مظهر التجديف والسب ، نزوعاً خفياً نحو الحقيقة المتعالية ، أو حنيناً قوياً إلى الحب الإلـٰهى ! وفى هذه الحالة قد تكون الكراهية العنيفة ستاراً صفيقاً يحجب وراءه حباً معذباً يلتمس ذلك الذى يبغضه ويلعنه ، وينشد فى قرارة نفسه ذلك الذى لم يستطع حتى الآن أن يجده ويملكه !

بل إننا لو أنعمنا النظر فى الإيمان الحقيقى ، على نحو ما وصفه لنا كيركجارد ، لوجدنا أن الاعتقاد فى الله قلما يخلو من كل شائبة من شوائب التناقض والالتباس والارتياب والتردد والتمزق الداخلى والحصر النفسى ... إلخ فليس المؤمن بالشخص المطمئن الواثق الغارق فى فيض علوى من السعادة ، بل هو شخص معذب قلق يحيا فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائما فى غمرة التناقض ! ولعل هذا هو ما عناه لوثر حينما قال إن الإيمان لا يخرج عن كونه يقينا مجاهدا Certitude combattante . فليس فى الاعتقاد بالله ثقة نهائية ، أو بينة خارجية ، أو يقين حاسم ، بل هنالك توتر ديالكتيكى ، وصراع حى ، وقلق وجودى ، ويمضى كيركجارد إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القلق الوجودى المشوب بانعدام اليقين إنما هو الأمارة الصحيحة على وجود علاقة بين الإنسان والله ! ومعنى هذا أنه حينما لا يكون الفرد على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله ![٢] وأما أولئك الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فهؤلاء بلا شك قد عدموا كل صلة بالله ! وتبعاً لذلك فإنه ليس ثمة إيمان بدون مخاطرة وصراع ومجاهدة ؛ كما أنه ليس ثمة حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة .

---

(1) A. de Musset : « **La Confession d'un enfant du Siécle** » la Pléiade, p. 92.

(2) Cf. Jean Wahl : « **Etude Kierkegaardiennes** » Vrin 1949, 2 éd., p. 30l.

ومهما ظن البعض أنه لا موضع لليأس فى قلب المؤمن ، فإنه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ؛ وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يصعدنا هو من قاع تلك الهاوية ! ولما كان هناك « لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، فإن الإيمان لا بد من أن يكون بمثابة علاقة حية بين الفرد وبين ذلك « الآخر » المطلق الذى لا يمكن أن يكون مجرد « موضوع » . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلاقة بين الله والإنسان هى فى صميمها علاقة ديالكتيكية لا تخلو من صراع وتنافض ومجاهدة ومواجهة مستمرة ولعل هذا هو ما حدا بكيركجارد إلى إدخال عنصر « القلق » فى صميم « الشعور الديني » بوصفه تلك العلاقة التى تقوم فى داخلى بين المتناهى واللامتناهى ، بين الزمان والأبدية ، بين الخطيئة والفداء ، بين الشر والخلاص !(١)

٤٩ ــ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف قليلا عند بعض النزعات الإلحادية التى انتشرت فى العصر الحديث ، حتى نقف على الوجه السلبى لذلك الصراع الخالد بين الإنسان والله . ولا بد لنا من أن نلاحظ بادئ ذى بدء أن كلمة « الإلحاد » قد ارتبطت فى كل زمان ومكان بسياق تاريخى واجتماعى محدد ، فكان السواد الأعظم من الناس يطلقون هذه الكلمة على شتى النظرات الدينية التى تخرج على إجماعهم ، أو التى تتصور الله على خلاف ما استقر فى أذهانهم . ومن هنا فقد اتهم بالإلحاد فلاسفة مؤمنون من أمثال اسبينوزا ، وفشته ، وبرنشفيك وغيرهم من مفكرى العصر الحديث ، كما اتهم قديماً بالكفر مفكرون متدينون من أمثال سقراط ، أو كما أحرق لإلحاده فى بداية العصر الحديث برونو Bruno (١٥٥٠ ــ ١٦٠٠) أو فانينى Vanini (١٥٨٥ ــ ١٦١٩) إلخ .. ولكننا لو اقتصرنا على النظر إلى التيارات الإلحادية فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، لوجدنا أنها قد اقترنت بأسماء طائفة قليلة من الفلاسفة ، لعل أهمهم فويرباخ ، وماكس شترنر ، وكارل ماركس ، ونيتشة ، وسارتر . وعلى حين أن النزعات الإلحادية فى القرن الثامن عشر قد احتذت حذو بيل Bayle (١٦٤٧ ــ ١٧٠٦) وفونتنل Fontenelle (١٦٥٧ ــ ١٧٥٧) ، فنظرت إلى الأديان باعتبارها منتجات

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، الفصل الثانى ، فلسفة كيركجارد ، ص ٤١ ــ ٤٥ وانظر أيضاً :

Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes », Vrin, 1949 pp. 303 – 319,

اصطناعية استحدثها القساوسة حتى يستبقوا السواد الأعظم من الناس تحت وصايتهم ، وكأنما هم أطفال قاصرون لا يملكون من أمرهم شيئا ، نجد أن النزعات الإلحادية فى القرن التاسع عشر قد نظرت إلى فكرة الله نظرة جدية ، فاعتبرتها وليدة تجسد حقيقى لوجود الإنسان نفسه . وهذا ما ذهب إليه فويرباخ Feuerbach (مثلا) حينما قال فى كتابه « ماهية المسيحية » : إن الإنسان هو الذى خلق الله على صورته ومثاله ، فهو إنما يتعبد لنفسه حين يتعبد لله ، دون أن يدور بخلده أنه قد انتزع من نفسه خير ما فيها لكى يزيد من خصب تلك الصورة المثالية التى ابتدعها لنفسه . ومعنى هذا أن الدين فى رأى فويرباخ إن هو إلا مجرد وهم ينسب الإنسان بمقتضاه كمالاته الخاصة إلى موجود أسمى يظن أنه متمايز عن وعيه الخاص . وتبعاً لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالى ، الإنسان على نحو ما ينبغى أن يكون ، الإنسان كما سيكون يوماً ! ولكن على الرغم من أن فويرباخ يريد أن يستبدل بعبارة « لتكن إرادة الله » هذه العبارة « لتكن إرادة الإنسان » ، وعلى الرغم من أنه يقرر أن الله هو مرآة الإنسان وصنيعة خيال البشر ، إلا أن « الله » عنده قد بقى « موجوداً عقليا » ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنسانى نفسه . ولئن كان المؤمن فى نظر فويرباخ ضحية تعمية صوفية ، إلا أن الإيمان قد بقى فى رأيه أداة للتحرر ، مادام يمثل وسيلة تفضى بنا إلى وعى إنسان متكامل[1] .

من هذا يتبين لنا أن فويرباخ قد استبقى فى فلسفته الإنسانية وظيفة الله ، بدليل أننا نراه يقرر أن « الإنسان هو إلٰه الإنسان » Homo Homini Deus ؛ وهذا ما سيقرره أيضا تلميذ آخر من تلاميذ هيجل ، ألا وهو ماكس شترنر Max Stirner (١٨٠٦ — ١٨٥٦) الذى سيدعو إلى «إنسانية » أشد تطرفا من كل ما دعا إليه السابقون . ويمكن أن تلخص فلسفة شترنر بأسرها فى عبارة واحدة ألا وهى « تقديس الذات » أو « عبادة الأنا » أو « الفردية المطلقة » فالذات الفردية هى مركز العالم ، والعالم بما فيه من أشياء وأفكار وأفراد إنما هو ملك لهذه الذات . ولما كانت « الأنا » هى مركز العالم ، فإن كل ما فى الكون لا يتمتع بأى وجود حقيقى بالقياس إلى « الذات »

---

(1) Cf. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », **Colin, 1956, P 398.**

التى هى الشيء الحقيقى الأوحد ! وتبعاً لذلك فإن « الإنسان المجرد » Homme الذى أراد فيلسوف مثل فويرباخ أن يجعله موضع تقديسنا ، لا يتمتع بأى وجود حقيقى ، وإنما هو محض خيال لا وجود له إلا فى ذاتى وبذاتى . ومادامت « الذات » هى المبدأ الأوحد الذى يجب علينا أن نأخذ به ، فإن من الضرورى لنا أن نستبعد كل سلطة خارجية ، سواء أكانت سلطة « الله » أو « الإنسانية » أو « الأخلاق اللاهوتية » أو « الآمر المطلق » ... إلى آخر تلك السلطات التى يراد فرض سيطرتها على الذات . والمهم أن شترنر يحيل إلى الإنسان شتى القوى الإلـٰهية ، فينادى بضرب من « التوحيد » البشرى الذى قد يصح معه للذات أن تقول : « لا إلـٰه إلا أنا » ! . وهكذا يستبدل شترنر بالفكرة العامة لله (على نحو ما اعترف بها فويرباخ) تقريره الفوضوى للماهية الفردية ، فيذهب إلى أن من واجب كل فرد ألا ينصت إلا لذلك الإلـٰه الذى يحمله بين جنباته بوصفه « الواحد » ، وينادى بأن كل وجود فردى إنما هو معيار لذاته ، ويقوله بأنه لمن الذلة للموجود البشرى أن ينحنى أمام أية سلطة خارجية كائنة ما كانت ! وسنرى فيما يلى إلى أى حد ستتردد أصداء هذا الإلهام الفوضوى عند نيتشة الذى واصل حملة شترنر على الله ، دون أن يكون قد وقع تحت تأثيره بطريقة مباشرة[1] .

غير أن نقد فويرباخ وشترنر للدين لم يكن بمثابة إنكار حاسم لله ، وإنما هو قد اتخذ صورة صراع حاد ضد الله ، وكأن كل ما كان يصبو إليه أصحاب هذا النقد أن يستلبوا الله ميزاته لكى يضفوها على الإنسان ! ومن هنا فقد لاحظ ماركس أن نقد فويرباخ للدين قد ظل خاضعاً للمثالية الهيجلية التى تجعل البشرية تسير على رأسها ، وكأن فى وسعنا أن نهدم العلم الإلـٰهى بمجموعة من الاعتراضات الميتافيزيقية المجردة . وهكذا أدار ماركس ظهره للمناقشات الفلسفية الدائرة حول فكرة الله ، ومضى نحو الواقع الحى نفسه أو الحياة العملية ذاتها ، لكى يظهرنا على الأساس المادى الذى يقوم عليه وعى الناس الدينى . وهنا تبدت فكرة الله لماركس باعتبارها مجرد « بناء فوقى superstructure » يوجد إلى جوار غيره من البنايات الفوقية الأخرى ، دون أن تكون له أدنى شرعية خاصة ، ومن ثم فقد أعلن ماركس أنه لا مجال للحديث عن « ماهية المسيحية » ، لأنه ليس ثمة ماهية هنا على الإطلاق ! حقا إن الدين قد يبدو لنا فى الظاهر بمثابة نتاج عقلى اصطنعه لنفسه ذلك

---

(١) شرح ماكس شترنر آراءه الإلحادية الفوضوية فى كتاب مشهور ظهر عام ١٨٤٥ تحت عنوان «الواحد وملكيته » L'Unique et sa Propriété وهو ينطوى على كثير من الأفكار التى ستجرى من بعد على قلم نيتشة .

الموجود البشرى الناطق ، ولكن الحقيقة — فيما يرى ماركس — أن الدين لم يخضع فى تكوينه لمجموعة من المفاهيم العقلية أو القوانين المنطقية ، بل هو قد خضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية . ولئن كان رجال اللاهوت يصورون لنا المفاهيم الدينية بصورة أفكار مجردة ، إلا أن هذه المفاهيم لا تعدو كونها رد فعل أو استجابة لبيئة الناس المادية . وحين يقرر ماركس أنه ليس ثمة « روح دينية » ، أو أنه ليس للدين أى تاريخ مستقل ، فإنه يعنى بذلك أن الدين هو من خلق القوى الإنتاجية ، وأن العالم الدينى إن هو إلا انعكاس للعالم الواقعى . ولعل هذا هو ما عناه ماركس حينما كتب يقول فى نقده لفلسفة القانون عند هيجل « إن الشقاء الدينى لهو من جهة تعبير عن الشقاء الواقعى ، ولكنه من جهة أخرى احتجاج ضد هذا الشقاء الواقعى . والدين هو تنهدات الخليقة المنهكة ، وهو قلب عالم لا قلب له ، وهو كذلك روح عصر لا روح له .. فما الدين إلا أفيون الشعب »[1] . وأما فى كتابه « رأس المال » ، فإننا نراه يقرر أن العالم الدينى إن هو إلا انعكاس وهمى لمجموعة من الأحوال الاجتماعية والظروف الإنتاجية ، دون أن تكون له حقيقة مستقلة قائمة بذاتها ، أو كيان خاص يفصله عن القوى الخارجية والعوامل الاجتماعية . ثم يربط ماركس بين الظاهرة الدينية والنظام الرأسمالى فيقول : إن الطبقة المسيطرة فى ظل هذا النظام تستعين بالتعمية الدينية كوسيلة تستغلها للعمل على استبقاء الطبقات المغلوبة على أمرها فى حالة عبودية مستديمة تستند إلى قبولها الإدارى نفسه . وأما حينما تكون ضروب العبودية الاقتصادية أو الاستغلال الطبقى قد أصبحت أثرا بعد عين ، فهنالك لن يلبث الدين بأكمله أن ينهار من تلقاء نفسه ، إذ لن يكون له أدنى موضع فى مجتمع لا طبقى يسوده ضرب من التنظيم العقلى فيما بين علاقات الإنتاج . وهكذا يحكم ماركس على الدين بأنه لا محالة صائر إلى الزوال ، كما نراه ينادى بفلسفة أرضية محضة تنسب إلى الإنسان استقلالا مطلقاً بالنسبة إلى أية قوة عليا مزعومة . وليس أدل على تطرف ماركس فى رفض كل نزعة تأليهية من قوله بأن « العمل » هو خلق ذاتى مطلق ، وأن مصير الإنسان لا يتصور إلا فى علاقته بالطبيعة من جهة ، وبغيره من الناس من جهة أخرى ، دون أن يكون ثمة موضع لأى مبدأ متعال أو لأية حقيقة مطلقة فيما وراء هذا

---

(1) K. Marx : « **Contribution à la critique de la Philosophie de Droit de Hegel** » Trad. Franç, cité Par G. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », p. 399.

النشاط الإنسانى الذى بمقتضاه يخلق الإنسان نفسه بنفسه[1] .

وقد عبر ماركس عن نزعته الإلحادية المتطرفة بصريح العبارة حينما كتب يقول : « إن أى موجود كائنا من كان لا يمكن أن يكون مستقلا فى عينى نفسه إلا إذا كان مستكفيا بذاته ، وهو لا يمكن أن يكفى نفسه بنفسه إلا إذا كان لا يدين بوجوده لأحد سواه . وأما الإنسان الذى يحيا بمدد من إنسان آخر يكون له الفضل عليه ، فإنه لا بد من أن يشعر فى نفسه بأنه مخلوق مستعبد خاضع مفتقر . وأنا أشعر بأننى أحيا تماما على حساب موجود آخر ، أو بفضل نعمة ذلك الموجود الآخر ، ليس فقط حينما أكون مدينا له ببقائى والمحافظة على حياتى ، وإنما أيضا حينما يكون هو الذى وهبنى الحياة باعتباره مصدر كل حياة ، ولا بد لمصدر حياتى من أن يكون بالضرورة خارجاً عنى ، حينما لا تكون حياتى من خلقى أنا . وهذا هو السبب فى أنه قد يكون من العسير بمكان أن نطرد فكرة « الخلق » من أذهان العامة ... وأما فى نظر الرجل الاشتراكي — على العكس من ذلك — فإن تاريخ الكون بأسره ليس شيئاً آخر سوى عملية خلق الإنسان ، بفعل الإنتاج البشرى ، أعنى عملية التحكم فى مصير الطبيعة بفضل تدخل الإنسان ، ومن ثم فإن الإنسان الاشتراكى إنما يملك الدليل الواضح الذى لا سبيل إلى دحضه على خلقه لنفسه بنفسه ، أو على عملية إبداعه لمصيره الذاتى » . وهكذا يتبين لنا أن الماركسية لا تقتصر على القول بأن نشاط الإنسان العملى هو أداة سموه ورقيه فحسب ، وإنما هى ترفض أيضا أن تجعل من هذا النشاط أداة لتحقيق مصير سام يعلو على الطبيعة[2] .

بيد أن ماركس مع ذلك — فيما يرى بردييف — لم يستطع أن يقضى تماماً على كل حاجة دينية لدى الإنسان ، بدليل أنه لم يلبث أن نادى بديانة جديدة أراد بها أن يشبع حاجة العامة إلى الإيمان ، وتلك هى « ديانة البروليتاريا » (أو الطبقة العاملة) . والواقع أن ماركس قد خلع على « البروليتاريا » صفات المخلص أو المسيح المنتظر ، كما أنه قد أضفى عليها فى كثير من الأحيان صفات شعب الله المختار ، وكأنما هى إسرائيل الجديدة ، أو كأن ماركس باهتدائه إلى « الطبقة العاملة » قد عثر على الرافعة التى تمكنه من رفع العالم

---

(1) Jean La Croix : « **Marxisme, Existentialisme, Personnalisme** », Paris, P. U. F., 2e édition, 1951, Ch. I., L' Homme, pp. 33-34,

(2) Jean La Croix : « **Marxisme, Existentialisme,** Personnalisme » Paris, P. U. F., 2e édition, 1951, Ch. I., L'Homme Marxiste, pp. 33-34.

كله إلى أعلى عليين ![1] وهكذا ترددت فى فلسفة ماركس التاريخية أصداء الوعى العبرى القديم ، فظهرت لديه أحلام المدينة الفاضلة وأوهام الفردوس الأرضى المنشود ، وكأن فلسفة التاريخ عنده قد أرادت أن تستحيل فى نهاية الأمر إلى صورة وضعية من صور اللاهوت théologie ، أو كأن رجاء الحياة الأبدية قد شاء أن يتحقق فى صميم العالم الحاضر ! حقا إن « التعالى » هنا لا يخرج عن كونه ضربا من التحرر الشامل الذى يصبح الإنسان معه مالكا لزمام نفسه تماما ، ولكنه على كل حال « تعال » مثالى تكمن وراءه تلك الحاجة البشرية الملحة إلى تجاوز الطبيعة والعلو على الإنسان .

٥٠ ــ أما نيتشة ــ ذلك الفيلسوف اللاديني الذى سماه هافلوك إليس باسم « بسكال الوثنية » the Pascal of Paganism ــ فقد أراد أن يعلنها حربا ضروساً على الله حتى لا تقوم قائمة من بعد لكل تلك القيم الميتافيزيقية التى اعتاد الناس أن يعدوا الله ضامنا لها ! وإذا كان من شأن فكرة الله ــ فيما يرى نيتشة ــ أن تسقط ظلال الخطيئة على براءة الأرض ، فإنه لا بد للمؤمنين بالحس الأرضى من أن يهووا بمعاولهم على تلك الفكرة ! وحينما يهتف نيتشة قائلا : « طوبى لأنقياء القلب ، لأنهم لا يعاينون الله » ! ، فإنه يعنى بذلك أن المعرفة الحقة إنما هى تلك المعرفة الفرحى المنتشية التى تنبعث من صميم الإحساس بالأرض[2] ! حقا إن الناس ليستمسكون فى العادة بفكرة الله ، لأنها عزيزة عليهم ، ثمينة فى أعينهم ، مادام الله هو الذى يغطى نقائصنا ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات حيث تعوزنا الأدلة ، ولكن من واجب الفيلسوف أن يثور على هذه الفكرة السهلة التى تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها : ومن هنا فقد صاح نيتشة بأعلى صوته قائلا « لا » لذلك الإلـٰه الوديع الذى طالما تغنت به النزعات الصوفية العاطفية فى القرن التاسع عشر ! أما أولـٰئك الذين التمسوا فى الله مخرجا يقودهم إلى ملكوت السموات ، فإن نيتشة يرد عليهم بقوله : « لقد صرنا بشرا ، ولهذا فإننا لا نريد إلا ملكوت الأرض » ! ويهوى نيتشة بمعوله على أصنام الدين والفلسفة والأخلاق فلا يدع أثرا لكل تلك السلطات الخارجية التى أرادت أن تستعبد الإنسان وتخنق إرادة القوة الكامنة فيه ... ولكن إرادة القوة هى حسن الأرض ، فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة

(1) Cf. N. Berdyaev : « **The Origin of Russian Communism** », London , The Century Press, 1937, p. 116-117.

(2) Cf. Henri Maldiney : « **L' Homme Nietzschéen** », dans « **Les Grands Appels de l' Homme Contemporain** » Temps Présent, 1946, pp. 58 & 92.

التى هى القيمة الكبرى ، والمعنى الأوحد ، والغاية القصوى . أما « الله » فقد مات ، وليس علينا سوى أن نسد الفراغ الذى خلفه ! « إلى أين مضى الله ؟ سأقول لكم إلى أين مضى ! لقد قتلناه ، أنتم وأنا ! أجل نحن الذين قتلناه ، نحن جميعاً قاتلوه ! ألا تشمون رائحة العفن الإلٰهى ؟ ... إن الآلهة أيضاً تتعفن ! لقد مات الله ، وسيظل الله ميتا ! »[1] .

بيد أن هذا لا يعنى أن نيتشة يريد أن يحصر الإنسان تماما فى حدود وجوده الضيق المتناهى ، ومعرفته الوضعية النسبية ، بل كل ما هنالك أن نيتشة يريد أن يطلق جناحى الإنسان لكى يدعه يحيا أعظم مخاطرة ميتافيزيقية على الإطلاق . وهكذا تجىء الفردية المطلقة فتحل محل النزعات الشكية التقليدية ، ويتجرأ الوعى البشرى فيسترد شتى حقوقه المسلوبة التى طالما انتزعتها منه المذاهب التأليهية المعروفة ! ولعل هذا هو ما عناه نيتشة حينما كتب يقول : « إن فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود ... ونحن حينما ننكر الله ، وننكر مسئولية الله ، فإننا عن هذا الطريق إنما ننقذ العالم » . وإذن فإن نيتشة حينما ينكر الله ، فإنه لا يثور على العلم الإلٰهى فحسب ، بل هو يثور أيضاً على الميتافيزيقا التقليدية ، وذلك لأنه قد لاحظ لدى الميتافيزيقيين التقليديين خيانة عظمى للوجود الواقعى ، وهروباً دنيئاً نحو عالم مثالى وهمى مزعوم ! وهكذا أعلن نيتشة انهيار القيم التقليدية ، والحقائق الأزلية الأبدية ، والأصنام الأخلاقية المسيحية ، ثم لم يلبث أن أهاب بالإنسان لكى يبادر إلى الحصول على ميراث « الغائب الأزلى » **L'éternel absent** !

وهنا تجىء فكرة « الإنسان الأعلى » **Le Surhomme** فتحتل المكان الذى كانت تشغله فكرة الله ، ويعلن نيتشة بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإلٰه الجديد ! ويصرخ نيتشة مسيح العصر الحديث حين يرى الله فى الهاوية فيقول : « إن علينا أن نصنع الله ! ولكن حذار من أن نصنع الله على صورتنا ومثالنا ، إلٰهاً بشرياً ، إلٰهاً غاية فى الإنسانية . فلنصنع أنفسنا نحن على صورة إلٰه ، ولتكن هذه الصورة فوق — إنسانية » إن الإنسان ليس غاية ، بل هو قنطرة ، أو هو على حد تعبير فيلسوفنا ، وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى ، وتر مشدود فوق هوة عميقة لا قرار لها ! « إننى أناديكم باسم الإنسان الأعلى . فما الإنسان إلا شىء ينبغى تجاوزه والعلاء عليه . ولكن ماذا عساكم

---

(1) F. Nietzsche : « **Le gai Savoir** », trad Vialatte, 1939, § 125 ., P. 105.

فاعلون من أجل العلاء عليه ؟ إن الكائنات جميعا حتى الآن قد خلقت شيئا أعلى منها ، فهل تريدون لأنفسكم أن تكونوا بمثابة جزر من هذا المد العظيم ، أم لعلكم تؤثرون العودة إلى الحيوان على التسامى فوق الإنسان ؟ ما القرد بالنسبة إلى الإنسان ؟ أضحوكة وسخرية ، أو خزى وعار . هكذا سيكون الإنسان بالقياس إلى ما فوق الإنسان : أضحوكة وعارا ... إننى أناديكم باسم الإنسان الأعلى ؛ فالإنسان الأعلى هو معنى الأرض . لتقل إرادتكم « إن الإنسان الأعلى » سيكون بحق معنى الأرض . إننى لأهيب بكم يا إخوانى أن تظلوا مخلصين للأرض ، وألا تصدقوا أولئك الأدعياء الذين يحدثونكم عن آمال « فوق أرضية » ! إنهم مفسدون ينفثون فيكم السموم من حيث يدرون أو لا يدرون ! ... والحق أن الإنسان مجرى نجس ، ولا بد للمرء من أن يكون محيطا بمعنى الكلمة حتى يستطيع أن يضم فى جوفه مجرى نجسا ، دون أن يتدنس ... وهأنذ أناديكم باسم الإنسان الأعلى ، فإنما هو بعينه هذا المحيط ... »[1] هكذا قال زرادشت نبى العصر الحديث ، بعد أن أعلن موت الله ، وانهيار القيم العتيقة ، ونهاية الأخلاق المسيحية ، واحتضار الإنسان القديم ! وإذا كان نيتشة قد وسم كتابا من كتبه باسم « الفجر » ، فما ذلك إلا لأنه كان يتصور (بدعوته إلى الإنسان الأعلى) أنه هو فجر ذلك اليوم الجديد الذى سيطلع على البشرية قاطبة !

لقد نظر نيتشة إلى الإنسان ، فوجد أن ثمة قوة إبداعية هائلة تكمن فى أعماق إرادته ، ولكن هذه القوة الكبرى قد بقيت حتى الآن معطلة ، نتيجة لانشغالنا بالانحناء فى ذلة وصغار أمام قدرة إلـٰهية مزعومة ! ومن هنا فقد صاح زرادشت فى أولئك المتعبدين الزاهدين قائلا بأعلى صوته : « ويحكم أيها الأشقياء : أفلم تسمعوا حتى الآن أن الله قد مات ؟! » إن الطبيعة البشرية لتتمثل بصفة خاصة فيما لدينا من قدرة على خلق موجود يكون أرفع منا . فما نسميه بغريزة الفعل أو الإنتاج إنما يعنى قدرتنا على إبداع شىء يسمو فوقنا . وكما أن كل إرادة تفترض هدفا تسعى نحوه ، فإن الإنسان أيضاً يفترض موجودا ليس حاضرا ولكنه يمثل غاية وجوده . « لقد كان الناس قديما ينطقون باسم الله حينما كانوا يرسلون أبصارهم إلى البحار النائية . وأما الآن فقد علمتكم كيف تنطقون باسم الإنسان الأعلى : إن الله هو محض افتراض ، ولكننى أريد لافتراضكم ألا يمضى إلى أبعد من إرادتكم

---

(1) F. Nietszche, « **Thus Spoke Zarathustra** » London, Evervman's library, 1941, Introductory Discourse, pp. 5-6.

الخلافة . أتراكم تستطيعون أن تخلقوا إلٰهاً ؟ إذن فلا تحدثونى عن الآلهة جميعا ، بل حاولوا أن تخلقوا الإنسان الأعلى »[1] . وهكذا أراد نيتشة أن يستبدل بفكرة الله ، فكرة « الإنسان الأعلى » ، لأنه توهم أن العقبة الكبرى التى تقف فى سبيل القدرة الإبداعية الكامنة لدى الإنسان إنما هى « الله » أو « الخالق » !

إن نيتشة ليريد للإنسان أن يكون خالقا ، فكيف يمكنه أن يستبقى فكرة الله ؟ لو كانت هناك آلهة ، لما كان ثمة موضع لإبداع أى شيء على الإطلاق ؛ فليس على الإرادة سوى أن تستغنى عن الآلهة ، حتى تصون حريتها ، وتفسح المجال أمام قدرتها الإبداعية ! ولعل هذا هو ما عناه زرادشت حينما قال بصريح العبارة : « إننى سأكشف لكم — يا إخوانى — كل ما يعتور صدرى ! لو كانت هناك آلهة ، فهل كنت أطيق ألا أكون إلٰها ؟ إذن فليس ثمة آلهة ! »[2] أجل ، ليس ثمة آلهة ، ولكن هناك الإنسان الأعلى ! — وماذا عسى أن يكون هذا الإنسان الأعلى الذى أراد له نيتشة أن يكون بديلا لله ؟ هل يستطيع الإنسان الذى هو ربيب العدم أن يخلق الإنسان الأعلى الذى هو على صورة الله ؟ هل يستطيع الأدنى أن يلد الأسمى ؟ ألا تدلنا التجربة على أن كل من يريد أن يصعد فوق الإنسان ، لكى ينظر إلى ما وراء الإنسان ، إنما يسحق الإنسان ويسحق ذاته فى خاتمة المطاف ؟ ألم يكن بسكال على حق حينما قال إن من أراد أن يجعل من نفسه ملكا ، فقد جعل من نفسه حيوانا ؟ الحق أن ديالكتيك « الإلٰهى » Le divin و « الإنسانى » L'humain عند نيتشة قد أدى فى نهاية الأمر إلى اختفاء كل من « الله » و « الإنسان » وراء شبح « الإنسان الأعلى » الذى لا هو بالإنسان ولا هو بالله ! وهكذا بقى نيتشة موجوداً قلقا معذبا يراوده الحنين إلى الله ، ويؤرقه الصعود إلى القمم العليا ، ولكن تتنازعه فى الوقت نفسه تلك الرغبة العارمة فى الانحدار إلى هاوية العدم ، والقضاء على العنصر الإنسانى فيه ! ومن هنا فقد اتخذ إلحاد نيتشة طابعاً دراماتيكيا جعله مغايراً تماماً لإلحاد فويرباخ مثلا ، إذ بقيت فلسفته مشوبة بالحنين إلى الله ، وكأن نيتشة يود من صميم قلبه أن يعود الله[3] ! . حقا لقد كان يحلو لنيتشة أن يردد عبارة ستندال التى يقول فيها : « إن العذر الوحيد الذى يشفع لله هو أنه غير موجود » ،

---

(1) Ibid., In the happy isles, P. 76.

(2) Ibid., In the happy isles, p. 76.

(3) Nicolas Berdyaex : « **The Divine and the Human** », Bles, 1949, pp. 36-38.

ولكن ربما كان فى وسعنا نحن أن نقول : إن العذرالوحيد الذى يشفع لنيتشة هو أنه حين حاول أن يستغنى عن الله ، لم يستطع فى الواقع ونفس الأمر أن يستغنى عن وظيفة الله ! وهكذا بقى نيتشة عدو الله الحميم ، أو صديقه اللدود !

٥١ ــ وأخيراً لا بد لنا من أن نشير إلى صورة أخرى من صور الصراع بين الإنسان والله ، وتلك هى الصورة الوجودية التى يقدمها لنا سارتر فى فلسفته الإنسانية المتطرفة . وهنا يردد زعيم الوجودية الفرنسية عبارات نيتشة فيقول : « إن الله قد مات ! ولكن هذا لا يعنى أنه غير موجود ، أو أنه لم يعد موجوداً ، بل إن الله قد مات ، بمعنى أنه كان يحدثنا ثم صمت ، فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن جثة هامدة ! ... إن الله قد مات ، ولكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الإنسان قد أصبح ملحداً ، فإن صمت المتعالى ، مضافا إليه استمرار قيام الحاجة الدينية لدى الإنسان الحديث ، إنما هو فى صميمه مشكلة كبرى ، وهذه المشكلة التى ثارت بالأمس كما تثور اليوم ، إنما هى المشكلة التى لازالت تؤرق نيتشة وهيدجر ويسبرز .. »[١] . ولكن سارتر حريص على أن يبين لنا الفارق بين نظرة الوجوديين إلى الإلحاد ، ونظرات الفلاسفة الأخلاقيين الفرنسيين فى أواخر القرن التاسع عشر (مثلا) إلى هذه المشكلة ، فإن هؤلاء كانوا يقررون أنه ليس ثمة إلـٰه بالفعل ، ولكننا فى حاجة أخلاقيا إلى فكرة الله لتنظيم المجتمع وتدعيم الأخلاق ، وأما الوجوديون فإنهم يقررون أنه لمن المؤسف حقا ألا يكون ثمة إلـٰه ، لأن باختفائه تختفى كل إمكانية للاهتداء إلى قيم أزلية أبدية فى سماء عقلية علوية ، ويزول كل أمل فى العثور على دعامة أولية قبلية apriori للخير المطلق أو العدالة المطلقة أو الحق المطلق[٢] !

والواقع أن سارتر حين يقرر أن « الإنسان حر » ، فإنه يعنى بذلك أن « الله غير موجود » لأن الحرية البشرية عنده إنما تقوم على أنقاض الحرية الإلـٰهية . وإذا كان ديكارت قد ذهب إلى أن معيار الحقيقة هو إرادة الله الحرة ، فإن سارتر يؤكد أن الإنسان نفسه هو الذى يبدع القيم ، وهو الذى يفصل فى الحقيقة . ولم يخطئ ديكارت حينما قال بالحرية ، وإنما هو قد أخطأ حينما نسب إلى الله ما هو من أخص خصائص الإنسان . ولم يجانب ديكارت الصواب حينما قرر أن الحرية هى دعامة الوجود ، ولكنه جانب الصواب حينما

---

(1) J. P. Sartre : « **Situations** » I. N. R. F., 1947. p. 123.

(1) J. P. Sartre : « **L' Existentialisme est un humanisme** », Nagel, 1946 pp. 34-36.

أضفى على الله تلك الحرية . فالقول بأن الله قد مات إنما يعنى فى نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه ، وأنه لا يجد فى ذاته أية دعامة يركن إليها أو أى سند يعتمد عليه . وحين يقرر سارتر أن الإنسان حر ، فإنه يعنى بذلك أن « الموجود لذاته » Le pour-soi يحيا فى عزلة ميتافيزيقية شاقة ، ويشرع لنفسه وبنفسه ، دون أن تكون أمامه أو خلفه معايير ثابتة تحدد سلوكه ، أو دون أن تكون ثمة طبيعة بشرية محددة تفرض عليه بعض الاتجاهات الجبرية المحتومة . وهكذا يسترد الإنسان على يد سارتر تلك الحرية الخلاقة التى كان ديكارت قد نسبها إلى الله ، فيصبح « الإنسان » هو الخليفة الشرعى الذى يتربع على عرش « الحقيقة المتعالية » !

إن الموجود البشرى — فيما يرى سارتر — إنما ينزع نحو شىء واحد فقط ، ألا وهو « الوجود » . ولكن « الوجود » الذى يشتاق إليه الإنسان ليس هو الوجود المادى الذى قد يبعث فى نفسه الشعور بالغثيان ، أو الذى فيه من « اللزوجة » viscosité ما قد يولد لديه الضيق والاختناق ، بل هو ذلك « الوجود الحقيقى » القار فى ذاته ، أعنى الوجود الإلـٰهى نفسه . ومعنى هذا أن « الموجود لذاته » يريد أن يصبح « موجوداً فى ذاته » ، حتى يكون من ذاته بمثابة الأصل أو الدعامة ، أو حتى يصبح ضرورياً واجب الوجود علة لذاته Ens causa sui وبعبارة أخرى يقرر سارتر أن المشروع الأصلى الذى ينزع الإنسان نحو تحقيقه إنما هو أن يصبح إلـٰهاً ! ومهما كان من أمر تلك الأساطير والطقوس التى يحفل بها الدين ، فإن الإنسان لا يستشعر « الله » فى قرارة نفسه إلا بوصفه ذلك المثل الأعلى الذى يحدد الوجود البشرى فى نزوعه الأصلى ومقصوده الأسمى ، فليست فكرة الله وليدة تأمل الطبيعة ، أو قدرة المجتمع ، بل هى « الحد الأقصى » لنزوع الإنسان نحو التعالى ، أو هى القيمة الكبرى التى يتجه صوبها كل ما لدى الإنسان من مقدرة على « المفارقة » . وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله : « أن تكون إنسانا : هذا معناه أن تنزع إلى أن تكون إلـٰهاً ، أو إذا شئت ، الإنسان فى صميمه إن هو إلا رغبة عارمة فى أن يصبح هو الله نفسه »(١) .

ولكن هيهات للإنسان أن يحقق هذه الرغبة الموهومة ، فإن فكرة الله نفسها فكرة متناقضة ، مادام من المستحيل على « الموجود فى ذاته » أن يصير « موجوداً لذاته » ، كما

(1) Jean - Paul Sartre : « L' Etre et le Néant », N. R. F., 1943, pp. 653-54.

أن من المحال على « الموجود لذاته » أن يستحيل إلى « موجود فى ذاته » ! وإذن فليس فى وسع الإنسان أن يصبح « موجوداً فى ذاته ولذاته » معاً ، لأنه ليس فى إمكان الحرية البشرية أن تفلت من إسار العرضية واللاضرورية ، لكى تصبح حقيقة ضرورية متماسكة مليئة متطابقة مع ذاتها تماماً ! وهكذا ينتهى سارتر إلى القول بأن الإنسان أمل ضائع لا جدوى منه ، أو رغبة حالمة لا سبيل إلى تحقيقها ، أو هوى مستحيل لا طائل تحته ، مادام كل ما يرمى إليه الإنسان (على خلاف ما كان يرمى إليه المسيح) ، إنما هو أن يموت الإنسان حتى يحيا الله ! ولكن ، أنى للإنسان أن يصير إلـٰهاً ، وهو الموجود العرضى الذى ليس لوجوده مبرر ولا علة ولا ضرورة ؟![1] أليس « العبث » إذن هو الكلمة النهائية فى رواية « الإنسان » ، مادام الإنسان إنما يشعر فى قرارة نفسه بأنه وجد جزافاً ، وأن لا طائل تحته ، وأنه زائد دائماً عن الحاجة ؟!

بيد أننا لو أنعمنا النظر فى « أونطولوجيا » سارتر لوجدنا أنها تنتهى فى خاتمة المطاف إلى « علم إلـٰهى » Théologie لا إلـٰه فيه ! فليست فلسفة سارتر فى صميمها سوى فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ، ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، ومن ثم فقد بقى فى أعماق فكره حنين غامض نحو ذلك : « الموجود » الذى أحال غيابه كل فلسفة سارتر إلى جو قاتم لا بارقة من أمل فيه ! أستغفر الله ، فإن سارتر نفسه ليقول « إن الإنسان هو أمل الإنسان » ! ولكن هل استطاع سارتر حقا أن يستغنى تماما عن فكرة الله ، لكى يحيا (على حد تعبيره) بدون الله ، لا ضده ؟! يخيل إلينا أن كل فلسفة سارتر إنما هى حوار ملؤه التحدى والتمرد مع ذلك« الغائب الأزلى » الذى ظل شبحه يحاصر الإنسان الوجودى ! وآية ذلك أن كامى Camus نفسه حينما يصف لنا « المتمرد » Le revolté إنما يقدم لنا إنسانا يصطرع مع ظل الله ، دون أن يفطن إلى أن ظل الله هو نفسه على صورة الله ! وهكذا نرى أن علاقة الإنسان بالله تمثل بعداً هاماً من أبعاد ذلك الموجود البشرى الذى لا يستطيع مطلقا أن يبلغ مرحلة الاكتفاء الذاتى أو التطابق التام مع نفسه . وسواء عمدنا إلى تأنيس الله أو تأليه الإنسان ، فإننا فى كلتا الحالتين لا يمكن أن نغلق العالم البشرى على ذاته . وربما كان المعنى النهائى لفكرة الله هو أن الكلمة الأخيرة للوجود البشرى ليست فى يد الإنسان نفسه ، وأن العالم البشرى لا بد بالضرورة من أن يظل متفتحا لحقيقة أخرى تعلو على الإنسان[2] !

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، الفصل السادس ، ص ١٢٤ ــ ١٢٥ .

(2) Cf. G. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique,** » Colin, 1956, pp. 424-25.

خاتمــة

والآن ، أيها الثرثار ، أهذا كل ما فى جعبتك عن الإنسان ؟ لقد قلت إن الإنسان ليس جسما ، فأسكتنا عالم الفسيولوجيا لكى نستمع إليك ؛ ثم قلت إن الإنسان ليس نفسا ، فانتهرنا عالم النفس لكى ننصت إليك ؛ ثم زعمت أن الإنسان ليس مجرد حيوان اجتماعى فانتبذنا عالم الاجتماع لكى نرهف السمع إليك ! والآن ! ماذا استطعت أنت أن تقول لنا عن الإنسان ؟ أتظن أنك حين حدثتنا عن أبعاد الإنسان ، وحدوده ، وعلاقاته بأغياره فقد أظهرتنا على حقيقة الإنسان ؟ أم لعلك تتوهم أنك قد بحت لنا بالكلمة النهائية فى سر الإنسان ، حين قلت إنه الموجود الذى لا يستطيع أن يبقى مجرد إنسان ، لأنه إما أن يعلو بنفسه فوق الإنسان ، أو يهبط بنفسه إلى ما دون الإنسان ؟ أم تراك قد قنعت بوضع مشكلة الإنسان دون أن تحاول حلها ، جريا على عادتكم أيها الفلاسفة فى الاكتفاء بإثارة مجموعة من « المشكلات الخالدة » ؟!

هنا يطلب الثرثار الكلمة فيقول : إننا نعرف — معشر الفلاسفة — أن الإنسان ثمرة من ثمار الطبيعة ، فإن فى استطاعة علماء الفسيولوجيا أن يعرفوه كما يعرفون غيره من الكائنات الحية . ونحن نعرف أيضا أنه ثمرة من ثمار التاريخ ، فإن فى استطاعة الباحثين الاجتماعيين وغيرهم من أصحاب العلوم البشرية أن يخضعوا التراث الإنسانى لضرب من الفحص النقدى ، لكى يستشفعوا ما يكمن من معان وراء أفعال البشر وأفكارهم ، ويفسروا الأحداث بمجموعة من البواعث والمواقف والظروف الطبيعية ... إلخ . وإذن فنحن لا ننكر مطلقا أن العلوم البشرية قد استطاعت أن تمدنا بالكثير من المعارف عن « الإنسان » ، وإنما كل ما نريد أن نقرره هو أن هذه العلوم لم تستطع أن تعرفنا بالإنسان فى جملته ، أو هى لم تنجح فى أن تكشف لنا عن « الإنسان » ككل(1) .

---

(1) Karl Jaspers : « Introduction à la philosophie, » traduit par Jeanne Hersch, Plon, 1954, pp. 83-84 (ch. VI. L'Homme).

والواقع أن فى استطاعتنا أن نقرب الإنسان بطريقتين مختلفتين : فإما أن ندرسه كموضوع يقبل البحث العلمى ، أو ننظر إليه بوصفه وجوداً حراً يند عن كل معرفة موضوعية ، وربما كان من بعض أفضال الفلسفة على الإنسان أنها قد أظهرتنا منذ البداية على أنه « حرية » تفلت من طائلة كل معرفة موضوعية ، مادام نطاق « الوجود » عندها غير نطاق « الموضوع » . فالفلسفة تعلمنا أن فى الإنسان شيئا يمتد فيما وراء كل معرفة علمية يمكن تحصيلها عن الإنسان بل يعلو على كل ما يستطيع هو نفسه أن يعرفه عن ذاته . فليس فى استطاعة الفيلسوف أن يقنع بما تقدمه لنا العلوم البشرية — مجتمعة كانت أم متفرقة — عن الإنسان ، بل لا بد له من أن يعاود النظر إلى الموجود البشرى على طريقته الخاصة ، لكى يكشف لنا عن ذلك البعد الميتافيزيقى للإنسان بوصفه موجوداً حراً يفلت من طائلة الموضوع ، ويند عن التاريخ ، ويحيا دائما فى علاقة مع المطلق !

حقا إن فى الإنسان — كما قال نيتشة — إنما تكمن المادة ، والصلصال ، والطين ، والعماء ؛ ولكن فى الإنسان أيضا إنما يكمن الخالق ، والمثال ، وصلابة المعول ، والتأمل الإلـٰهى فى اليوم السابع ! أستغفر الله ! بل إن الإنسان هو الخالق نفسه فى اليوم الثامن ، أعنى ذلك الموجود الحر المبْدع الذى أخذ على عاتقه أن يتعهد الكون بعنايته ورعايته وحسن وصايته ! وإذا كان الخالق قد ارتضى للإنسان أن يتدخل فى مصير الخليقة ، فذلك لأنه قد وجد فى الإنسان خير وسيط بين الأرض والسماء ، بوصفه ابن الأرض وربيب الملأ الأعلى ! والحق أن الإنسان حينما يعمل فى الطبيعة ، فإنه إنما يسعى جاهداً فى سبيل العمل على تحرير العالم من أسر المادة ، وكأنما هو يريد أن ينفذ بحريته الفكرية إلى أعمق أعماق الوجود المادى بثقله وكثافته وكتلته .. وسواء اتخذ عمل الإنسان طابع الإنتاج العلمى ، أم تجلى على صورة إبداع فنى ، أم تمثل على شكل اختراع آلى ، أم تبدى بصورة عمل يدوى ، أم تجسد على هيئة اكتشاف عقلى ، فإن الإنسان فى كل هذه الحالات إنما يشارك بعمله القدرة الإلـٰهية نفسها ، وكأن من شأن « العمل » أن يخلق من الإنسان إلـٰها يعمل بالله ومع الله (على حد تعبير بلوندل)[1] . وإذا كانت الطبيعة — كما قال القديس بولس — لازالت تئن وتتوجع محتملة آلام المخاض حتى هذه اللحظة ، فإنه لمن واجب الإنسان أن يهب لمد يد العون إلى الطبيعة ، حتى يعينها على الخلاص من آلام الولادة

(1) Cf. Maurice Blondel : « L'Action », t. II., F. Alcan, 1934, pp. 358-360.

والتحرر من أوجاع المخاض ! ولعل هذا هو ما عناه الشاعر العظيم كلودل Claudel حينما كتب يقول : « إنه لفرض علينا أن نهب لمساعدة تلك الخليقة المسكينة التى تئن وتتوجع ، معبرة عن حاجتها الشديدة إلينا ، حقا إنه لا بد لنا بادئ ذى بدء من أن نهب للأخذ بيد البشرية نفسها ، ولكن لا بد لنا أيضا من أن نبادر إلى مساعدة الغابات ، والأخذ بيد أشجار الحسك التى تريد أن تستحيل إلى شجيرات ورد ، والعمل على نجدة ذلك النهر العظيم الذى يريد منا أن نحول بينه وبين الطوفان ، كما أنه لا بد لنا كذلك من أن نمد يد المعونة إلى الطير والحيوان الأعجم وسائر الحيوانات الأخرى كل حسب نوعها »[1] . فالإنسان هو حامل الأمانة الإلـٰهية ، ووصى الخالق نفسه على الطبيعة ، والناطق باسم « المطلق » عبر التاريخ الكونى كله !

ومن هنا فإن الإنسان يحمل هم ذاته أولا ، وهم العالم كله ثانيا ، وكأنما هو يشرع للوجود بأسره حين يشرع لنفسه ! ولكن الإنسان يشعر أولا وقبل كل شيء بأنه موجود فرد قد قذف به وحيدا إلى هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه وحده أن يكتشفها ويسعى إلى تحقيقها . وهو حين يفعل فإنه يدرك تماما أن كل وجوده إنما ينحصر فى ذلك الفعل الذى به يأخذ على عاتقه مسئولية وجود هو وجوده الخاص ، مسئولية يتحملها أمام نفسه وأمام الآخرين ، بل أمام العالم بأسره وهكذا يظل الإنسان موجودا « قلقا » ينشد ذاته ، ويبحث عن نفسه أكثر مما هو يملكها بالفعل ، ولا يكاد يجد مطلقا فى كل ما يعمله هذا الذى يريد أن يكونه أو ذلك الذى يظن أنه إياه ! وبين ذلك البون الشاسع الذى يفصل دائما بين ما نحن عليه وما نريد أن نكونه ، تظل الحرية البشرية واقعة أليمة تضطرنا دائما إلى أن نتحمل هم المستقبل ، وحسرة الماضى ، وقلق الحاضر ؟ وينظر الإنسان إلى ما حصل أو ما كسبت يداه ، فيجد أنه هيهات لمثله الأعلى أن يصبح هو وواقعه سيان ، أو هيهات لذاته العليا أن تتطابق تماما مع ذاته الواقعية . ويعمل « الهم » عمله فى وجود الإنسان ، فيصطبغ الوعى البشرى كله بصبغة « الهم » ، ويصبح الموجود البشرى هو ذلك الموجود الزمنى الذى يحمل دائما عبء وجوده ، وينوء دائما بحمل الماضى والحاضر والمستقبل . ولعل هذا هو ما أراد هيدجر أن يصوره لنا بلغة طريفة حينما روى لنا الأسطورة اللاتينية التالية :

---

(1) Cf. R. P. **Boisselot**: « L'homme Crétien » dans : « **Les Grands Appels de L'Homme Contemporain** », Temps Présent, 1946, p. 231-232.

« كان الهم Sorge يعبرَ ذات يوم نهرا من الأنهار ، حينما لمح من بعيد قطعة صغيرة من الأرض . وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع بهذه القطعة الصغيرة من الأرض ، حينما وجد نفسه وجها لوجه أمام « جوبيتر » . ومضى «الهم» يطلب إلى جوبيتر أن يسبغ الروح على تلك الأرض ، فلم يتردد جوبيتر فى أن يجيبه إلى طلبه . ولكن الهم ما كاد يشرع فى إطلاق اسمه على تلك الخليقة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بدعوى أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هى الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ، بحجة أنها هى التى أعطته قطعة من جسدها . ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالى : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيتها الأرض ، بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقك أن تسترجعى هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذى كونته بادئ ذى بدء ، فسيكون من حقك أن تتملكه وتسيطر عليه طوال محياه ! وحيث إن ثمة خلافا حول الاسم الذى يعطى له ، فلنطلق عليه اسم « آدم » لأنه صنع من « أديم » الأرض ! »(1) .

تلك هى أسطورة الإنسان ، على نحو ما تصوره خيال البشر ! ولكنها أسطورة جزئية لا تروى لنا من تاريخ الإنسان سوى أنه ابن الأرض ، وحليف الهم ، وربيب الموت ! بيد أننا قد رأينا أيضا فى تضاعيف هذه التأملات أن ابن الأرض هو أعجز الموجودات جميعا عن التكيف مع الأرض ، وأن حليف الهم هو أيضا الحيوان الضاحك الذى يسخر من نفسه ومن كل شىء ، وأن ربيب الموت هو أيضا الموجود الوحيد الذى يرى فى الموت « حدثا واقعيا » وكأن الفناء أمر عارض لا يدخل فى صميم طبيعته العقلية الخالدة ! فالإنسان هو الموجود المتناقض الذى يحيا فى العالم دون أن يكون من العالم ، ويعمل فى الزمان دون أن يكون مستغرقا بأكمله فى الزمان ، ويخشى الموت دون أن يصدق أن كل ما فى الموت موت ! ومهما حاول العلم أن يحيل الإنسان إلى مجرد موجود طبيعى تجريبى ، فسيظل الإنسان هو تلك « القوة الميتافيزيقية » الهائلة التى تملك القدرة على فصل الوجود

---

(1) M. Heidegger : « **Sein und Zeit** » p. 197.

وباللاتينية **Homo** المشتقة من **Humus** بمعنى التربة .

عن الماهية ، وتعرف إمكانية النفى ، وتستطيع أن تتصور الغائب ، وتقوى دائما على الكذب ! ولعل هذا هو ما عناه جان فال حينما كتب يقول : « لقد أصبح الإنسان اليوم هو ذلك المخلوق الغامض الملتبس الذى ليس فى وسعنا أن نجد له مكانا محددا . ونحن نعرف كيف حاول هيجل أن يلقى الكثير من الأضواء على تلك الفكرة القائلة بأن الإنسان هو صورة مشخصة للسلبية ، وكأن « السلب » نفسه قد تجسده . فالإنسان فى نظر هيجل إنما يفكر ويتكلم بوصفه قوة سلبية تعمل دائما على فصل الماهيات عن الوجودات . وأما عند هيدجر فإن الحقيقة البشرية إنما يشار إليها بلفظ ألمانى قد لا تسهل ترجمته ألا وهو لفظ Dasein (الذى لا هو بالمذكر ولا هو بالمؤنث) . وأما عند سارتر فإن الإنسان هو مجرد « ثغرة » فى صميم الكون ينفذ من خلالها العدم ، أو هو نفسه عدم ! »[1] .

أجل ، إن الإنسان هو الموجود الجاحد المفكر الذى يملك أكبر قدرة على النفى والسلب والإنكار ! إنه الحيوان المتمرد المتحرر الذى صوره جيته حينما وصف لنا مفستوفليس Méphistophélès بروحه الهدامة التى لم تكف لحظة عن الإنكار ! حقا إن كثيرا من الميتافيزيقيين قد أهابوا بوجهة نظر عقلية محضة من أجل تفسير الوجود البشرى ، فصوروا لنا الإنسان بصورة مخلوق عقلى محض ، مضحين فى ذلك بالحقيقة البشرية الملموسة المحسوسة ؛ ولكننا إذا آثرنا البحث عن الحقيقة على معرفة الإنسان بلحمه ودمه ، فقد غابت عن أعيننا حقيقة الإنسان . ومن هنا فإن الحقيقة البشرية كثيرا ما تنكشف لنا من خلال أعمال الأدباء والفنانين بصورة أوضح وأنقى مما قد تنكشف لنا من خلال مذاهب الميتافيزيقيين . وهكذا يكشف لنا الشاعر ، والرسام ، والروائى عن الوجه الحقيقى للإنسان ، لأن هؤلاء جميعا لا يحاولون أن يفسروا لنا الإنسان بغير الإنسان ، بل هم يمضون مباشرة إلى صميم الإنسان الحقيقى بلحمه ودمه ، لكى يصفوا لنا حالته الوجدانية وآلامه ومسراته ونقائصه وأوهامه وأحلامه وآماله ... إلخ . ولكن

(1) Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** » Paris, Payot, 1953, p. 560.

الإنسان لا بد من أن يظل دائماً بمثابة الموجود الزئبقى الذى يفلت من بين أصابع الفنان ، كما أفلت من أصابع الفيلسوف ؟ إنه الموجود المفارق المتعالى الذى يواجه دائما كل ما حققه فى نفسه وفى عالمه بكلمة « لا » ! ... إنه يستطيع أن يكذب كل ما قيل وما يقال وما سيقال عن الإنسان ! إنه يستطيع أن يثبت مرة أخرى أن هناك على الأرض من الأشياء أكثر من كل ما استطاعت أن تحلم به يوما أية فلسفة من الفلسفات !

مراجع

(أولا) المراجع العامة

1 — « L' Homme. Métaphysique et Transcendance » , Ouvrage collectif, Editions de la Baconnière, Neuchtel, 1943.

2 — Les Grands Appels de l' Homme Contemporain » , Ouvrage collectif, Editions du Temps Présent, Paris, 1946.

3 — « Le Choix, Le Monde, L' Existence », Cahiers du Collège Philosophique, ouvrage collecif, Arthaud, Paris, 1947.

4 — « L' Homme, Le Monde et L' Histoire », Cahiers du Collège Philosophique, ouvrage collectif, Arthaud, Paris, 1948.

5 — « Preface to Philosophy » , Texthook . (What is Man ? by W. E. Hoking), The Macmillan Company, New - York, 1947.

6 — « L' Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats Unis .» 2 vol. M. Farber, P. U. F., Paris, 1950

(ثانيا) المراجع الخاصة

7 — A. Adler : « Le Sens de la vie » , Schaffer. Payot , 1950.

8 — N. Berdiaeff : « De la destination de l' homme » , Trad. franç. Je Sers, Paris, 1935

9 — N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l' homme », Trad. Franç., Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1936.

10 — M. Blondel : « L' Action , », 2 vol., F. Alcan, Paris, 1936 - 1937

11 — A. Camus : « L' Homme révolté » N. R. F. , Paris, 1951.

12 — G. Gusdorf : « La Découverte de Soi » P. U. F. Paris, 1958.

13 — G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique » , Colin, 1956.

14 — M. Heidegger : « Sein und Zeit ». Halle, Niemeyer, 1927.

15 — M. Heidegger : « Qu' est - ce que la métaphysique. », trad. Corbin, N. R. F., 1938. (6e édition, 1951).

16 — M. Heidegger : Vom Ursprung des Kunstwerkes, (traduit en partie dans W. Biemel : « Le Concept du monde chez Heidegger », , Nauwelaerts, 1950).

17 — V. Jankélévitch : « Philosophie Première » P. U. F., Paris, 1954.

18 — V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », F Alcan, Paris, 1939 (Nouvelle Edition).

19 — V. Jankélévitch : » Le Mal. » (Cahiers du Collège Philosophique), Paris, 1947

20 — K. Jaspers : « Introduction à la Philosophie », trad. franc par Jeanne Hersch, Plon, 1951.

21 — K. Jaspers : « La Foi Philosophique », trad. franç. par Jeanne Hersch et Hélène Naef, Plon, 1946.

22 — C. J. Jung : «L'Homme à la recherche de son âme» trad. franç, Mont-Blanc, Genève, 1946.

23 — L. Lavelle : «La Conscience de Soi», Paris, Grasset, 1933.

24 — R. Le Senne : «La Destinée Personnelle,» Flammarion, 1953.

25 — G. Marcel : «Journal Métaphysique.», N. R. F., Paris, 1935.

26 — G. Marcel : «Homo Viator», Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1944.

27 — G. Marcel : «Le Mystère de l'Etre» Aubier 2 vol. Paris, 1951.

28 — E. Morin : «L'Homme et la mort dans l'histoire», Corréa, 1951.

29 — M. Nédoncelle : «La Personne humaine et la Nature», Paris, P. U. F. 1943.

30 — M. Otto : «Science & the Moral Life», A Mentor Book, N-Y., 1958.

31 — J. Rostand : «L'Homme» N. R. F., Paris, 1926 & 1930.

32 — J. P. Sartre : «L'Etre et le Néant». Paris, N. R. F. 1943.

33 — J. P. Sartre : « L'Existentialisme est un humanisme», Nagel, 1946.

34 — M. Scheler : «La Situation de l'Homme dans le Monde ». trad. franç. par Dupuy, Paris, Aubier, 1951.

35 — M. Scheler : «L'Homme et l'Histoire», traduit par Dupuy, Aubier, Paris, 1955.

36 — Ch. Sherrington : « Man on His Nature» A Pellican Book, London, 1944.

37 — Teilhard de Chardin : « Le Phénomène Humain»., Ed. du Seuil, 1955.

38 — A. Vandel : «L'homme et l'évolution ». N. R. F., Paris, 1949.

39 — J. Wahl : « Existence Humaine et Transcendance,» La Baconnière, Neuchatel, 1944.

40 — J. Wahl : «Traité de Métaphysique», Payot, Paris, 1953.

فهرس أبجدى للأعلام

(ا)

(ب)

(ت)

(ج)

(د)

دوركايم Durkheim (١٨٥٨ — ١٩١٧)

ديدرو Didérot (١٧١٣ — ١٧٨٤)

ديكارت Descartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠)

ديوى John Dewey (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

(ر)

رابليه Rabelais (١٤٩٤ — ١٥٥٣)

رافائيل Rephaël (١٤٨٣ — ١٥٢٠)

رامبو Rimbaud (١٨٥٤ — ١٨٩١)

رسكن Ruskin (١٨١٩ — ١٩٠٠)

رلكه Rilke (١٨٧٥ — ١٩٢٦)

رودان Rodin (١٨٤٠ — ١٩١٧)

روستان Jean Rostand (عالم معاصر)

روسو Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨)

رينان Renan (١٨٢٣ — ١٨٩٢)

(س)

سارتر Jean-Paul Sartre (١٩٠٥ — ؟)

سبينوزا Spinoza (١٦٣٢ — ١٦٧٧)

ستندال Stendhal (١٧٨٣ — ١٨٤٢)

سقراط Socrate (٤٦٨ — ٣٩٩ق.م)
سنيكا Sénèque (٢ — ٦٦)
سيمون (سان) Saint Simon (١٧٦٠ — ١٨٢٥)

(ش)

شامفور Chamfort (١٨٤١ — ١٧٩٤)
شترنر Max Stirner (١٨٠٦ — ١٨٥٦)

شرنجتون Sherrington (١٨٥٧ — ١٩٥٢)
شكسبير Shakespeare (١٥٦٤ — ١٦١٦)
شلر (ماكس) Max Scheler (١٨٧٤ — ١٩٢٨)
شو (برنارد) B. Shaw (١٨٥٦ — ١٩٤٨)
شوبنهور Schopenhauer (١٧٨٨ — ١٨٦٠)

(ف)

فال (جان) Jean Wahl (١٨٨٨ — ؟)

فاليرى (بول) P. Valéry (١٨٧١ — ١٩٤٥)
فانينى Vanini (١٥٨٥ — ١٦١٩)
فشته Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤)
فولتير Voltaire (١٦٩٤ — ١٧٧٨)
فونتنل Fontenelle (١٦٥٧ — ١٧٥٧)
فويرباخ Feuerbach (١٨٠٤ — ١٨٧٢)

(ك)

كامو Albert Camus (فيلسوف وأديب معاصر)
كرليل Carlyle (١٧٩٥ — ١٨٨١)

كلودل P. Caludel (١٨٦٨ — ؟)
كنت E. Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤)
كونت (أوجست) A. Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧)
كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥)

(ل)

لابلاس Laplace (١٧٤٩ — ١٨٢٧)
لاروشيفوكو La Rochefoucauld (١٦١٣ — ١٦٨٠)
لاشيليه Lachelier (١٨٣٢ — ١٩١٨)
لافل (لويس) L. Lavelle (١٨٨٣ — ١٩٥١)

لافونتين La Fontaine (١٦٢١ — ١٦٩٥)
لالو (شارل) Ch. Lalo (١٨٧٧ — ١٩٥٣)
لامارتين Lamartine (١٧٩٠ — ١٨٦٩)
لوسن (رينيه) R. Le Senne (١٨٨٢ — ١٩٥٤)
ليبنتس Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦)

(م)

مارسل (جبرييل) Gabriel Marcel (١٨٨٩ — ؟)

ماركس (كارل) Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣)

ماسيون Massillon (١٦٦٣ — ١٧٤٢)

مالرو Malraux (١٩٠١ — ؟)

موباسان (جى دى) Guy de Maupassant (١٨٥٠ — ١٨٩٣)

موسيه (ألفريد دى) Alfred de Musset (١٨١٠ — ١٨٥٧)

مونيه Cl. Monet (كلود) — (٨٤٠ — ١٩٢٦)

مونييه E. Mounier (١٩١٠ — ١٩٤٩)

(ن)

نابوليون (بونابرت) Napoléon (١٧٦٩ — ١٨٢١)

نيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠)

(هـ)

هوبز Hobbes (١٥٨٨ — ١٦٧٩)

هوسرل Husserl (٨٥٩ — ١٩٣٨)

هيجل Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١)

هيدجر Heidegger (١٨٨٩ — ؟)

(ى)

يسبرز (كارل) K. Jaspers (١٨٨٣ — ؟)

دليل المصطلحات

Absolu (L')	المطلق
Abstraction	تجريد
Accomplissement	تحقق — اكتمال
Acte (Pur)	فعل (محض)
Action	نشاط
Activité	فاعلية
Affirmation	إثبات — إيجاب
Ambigu	ملتبس — مشتبه
Ambivalence	تكافؤ الضدين
Amoral	عديم الصبغة الأخلاقية
Animalité	حيوانية
Anonyme (être)	غفل (موجود)
Anthropômorphisme	تشبيه
Apriori	أولى — قبلى
Aposteriori	لحق — بعدى
Artificiel	صناعى — اصطناعى
Athéisme	إلحاد
Au - delà (l')	العالم الآخر
Autre (l')	الآخر
Autrui	الغير — الآخرون
Bien (Le)	الخير
Biologie (La)	علم الحياة
Bonheur	سعادة
Causa sui	علة لذاته
Causalité	علية
Censure	رقيب
Certitude	يقين
Chaos	عماء — خليط
Communication	وصال
Compensation	تعويض
Concept	مفهوم
Concret	ملموس — مجسم
Contemplation	تأمل — نظر مشاهدة (عند الصوفية)
Contingence	عرضية — لا ضرورة
Contradiction	تناقض
Culture	ثقافة (حضارة)
Culturel	ثقافى — حضارى

Dedans (le)	الداخل
Dehors (le)	الخارج
Dessus (le)	الفوق
Désordre	فوضى - اضطراب
Destin	مصير
Dialectique	جدل (ديالكتيك)
Dimensions	أبعاد
Divérsité	كثرة — تعدد
Divin (le)	الإلهى (الله)
Dualisme	ثنائية
Durée	ديمومة
Empirisme	تجريبية
En - soi (l')	الوجود فى ذاته
Espace vital	مجال حيوى
Existence	وجود (بشرى)
Existentialisme	وجودية
Fait	واقعة
Fidéisme	نزعة إيمانية
Fidélité	وفاء
Finalité	غائية
Fondement	دعامة — أساس
Forme	صورة
Grandeur	عظمة — جلال
Gratuit	جزافى
Harmonie	انسجام — توافق
Hasard	صدفة
Historicité	صبغة تاريخية
Homo faber	إنسان صانع
Homo homini Deus	الإنسان إله للإنسان (فويرباخ)
Homme en soi	الإنسان فى ذاته
Homme intérieur	الإنسان الباطن
Humanisme	النزعة الإنسانية
Idéal	مثل أعلى
Idéalisme	مثالية
Identité	هوية
Immédiat	مباشر
Impersonnel	لا شخصى
Inachevé	ناقص — غير مكتمل
Inhumain	لا إنسانى
Instant	آن
Insuffisance	نقص — عدم كفاية
Intuition	حدس
Ipséité	إنيـة
Irrationnel	لا معقول

Libérté	حرية
Limitation	تحديد — انحصار
Limite (situation)	حاجز (موقف)
Macrocosme	عالم أكبر
Matérialisme	مادية
(historique	تاريخية)
Mécarique	ميكانيكي — آلى
Médiateur	وسيط
	ذاكرة (آلية)
Mémoire (mécanique)	
	ذاكرة (محضة)
Mémoire (pure)	
Métarhysique	ميتافيزيقيا
(être)	موجود ميتافيزيقى
Microcosme	عالم أصغر
Moi (le)	الأنا — الذات
Monisme	واحدية
Morale	أخلاق
Mythe	أسطورة
Naturalisme	طبيعية (نزعة)
Nature	طبيعة
Néant	عدم
Négation	نفى — سلب — إنكار

Nihilisme	عدمية
Non - être	لا وجود
Non - Moi	لا — أنا (العالم)
Objet	موضوع
Objectivité	موضوعية
Omnipotence	قدرة مطلقة
	أونطولوجيا (علم الوجود) :
Ontologie	
Ordre	نظام — اتساق
Pari	رهان (عند بسكال)
Participation	مشاركة
Passion	هوى — انفعال
Passivité	سلبية
Pêché	خطيئة
Perception	إدراك (حسى)
Personne	شخص
Personnalisme	شخصية (نزعة)
Personnel	شخصى
Pessimisme	تشاؤم
Phénomène	ظاهرة
Phénoménologie	فنومنولوجيا
	(علم الظواهر عند هوسرل)
Plénitude	ملاء — امتلاء — وفرة

Positivisme وضعية (فلسفة)
Possibilité إمكانية
Possible ممكن
Pour - Soi (le) الوجود لذاته
Présence حضرة — وجود
Privation حرمان — سلب
Probabilité احتمال
Problème مشكلة
Problématique مشكل — إشكالى
Progrès تقدم
Projection إسقاط
Qualité كيف
Quantité كم
Quiddité كمه — ماهية
Raison عقل
Rationnel عقلى — معقول
Rationnalisme عقلية (نزعة)
Réalisme واقعية
Réel (le Réel : الواقع) واقعى
Réfléxion تدبر — تفكير — تأمل
Relation علاقة — رابطة
Relativisme نسبية
Relatif نسبى
Religion دين — ديانة
Remords تأنيب الضمير
Retour éternel عود أبدى
Sacré مقدس — قدسى
Salut نجاة — خلاص
Scientisme نزعة علمية متطرفة
Sens اتجاه — معنى
Socialisme اشتراكية
Solitude وحدة — عزلة
Solipsisme مذهب الأنانة المطلقة
Spéculation نظر عقلى
Structure بناء — بنية
Superstructure بناء فوقى
Synthèse تركيب — تأليف
Temporel زمانى
Temps زمان
Tendance ميل
Tension توتر
Toi (le) الأنت (عند جبريل مارسل)
Tradition تقليد — تراث
Transcendance تعال — مفارقة
Valeur قيمة
Valorisation تقييم
Vérité حقيقة — حق

فهرس تحليلى

كتب أخرى للمؤلف

(باللغة العربية)

(أولا) كتب فلسفية :

(١) « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٦ ، طبعة ثانية سنة ١٩٥٨ .

(٢) « برجسون » (ضمن مجموعة نوابغ الفكر الغربي) ، دار المعارف ، ١٩٥٦

(٣) « مشكلة الحرية » (ضمن مجموعة مشكلات فلسفية) ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

(٤) « كارل ماركس » (ضمن مجموعة نوابغ الفكر العربي) ، دار المعارف سنة ١٩٥٩ .

(ثانيا) كتب سيكولوجية :

(٥) « سيكولوجية المرأة » (ضمن مجموعة الثقافة السيكولوجية) ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

(٦) « الزواج والاستقرار النفسي » (« « « «) ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

(٧) « الجريمة والمجتمع » ، ضمن مجموعة مكتبة علم النفس ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٨

(٨) « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩

تحت الطبع :

(٩) « تأملات وجودية » (مذكرات فلسفية لم يسبق نشرها للمؤلف) .

(١٠) « المدخل إلى علم الجمال » (أول دراسة من نوعها باللغة العربية) .

للدكتور زكريا ابراهيم

مشكلة الحرية
مشكلة الانسان
مشكلة الفن
المشكلة الخلقية
مشكلة الحب
مشكلة الحياة
مشكلة الفلسفة
مشكلة البنية
كانت
هيجل
فلسفة الفن فى الفكر المعاصر
دراسات فى الفلسفة المعاصرة
سيكولوجية الفكاهة والضحك
نداءات الى الشباب العربى

مشكلات فلسفية

٣

مشكلة الفن

تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلات فلسفية
(٣)

مشكلة الفن

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر
مكتبة مصر
سعيد جودة السحار وشركاه
٣ شارع كامل صدقي ـ الفجالة
ت : ٥٩٠٨٩٢٠

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه

تصدير

ربما كان من حق القارئ عليّ ــ قبل أن أدعه يقبل على قراءة هذا الكتيب الناقص فى الفن ــ أن أجلس أمامه قليلا فوق كرسى الاعتراف ! ولن أكون قد أرضيت ضميرى العلمى لو أننى اقتصرت على القول بأننى دخيل على الفن ، وإنما لا بد لى من أن أقر أيضا بأننى ترددت مرارا قبل أن أقحم نفسى على ميدان الدراسات الفنية والجمالية . حقا إن الكثيرين ممن كتبوا فى الفن لم يكونوا فنانين أو مؤرخى فن . ولكن الدرس الأول الذى تعلمته من احتكاكى الطويل بجمهرة الفنانين ، هو التأنى فى الإنتاج ، والتمرد على الرغبة العارمة فى الإبداع ، والاقتصار على الاختلاف إلى مدرسة الفن الكبرى فى صمت وتواضع وأناة .

وهكذا كنت كلما هممت بالكتابة فى الفن ، أتذكر قصة ميكائيل أنجيلو الذى روى عنه فى ختام حياته (تقريبا) أنه سئل يوما : « إلى أين تمضى هكذا سريعا ، وقد غطت الثلوج شوارع المدينة ؟ » ، فما كان منه سوى أن أجاب بقوله : « إننى ذاهب إلى المدرسة ، فلا بد لى من أن أحاول تعلم شيء قبل أن يفوت الأوان ! »[1] والواقع أنه قد يكون فى استطاعة « السرعة » أن تحصل على « إذن دخول » فى أى ميدان من الميادين ، اللهم إلا فى ميدان الفن ؛ فليس من طبيعة الإنتاج الفنى أن يكون وليد العجلة والتسرع واللهفة والاندفاع ، وليس من طبيعة التذوق الجمالى أن يتولد عن النظرة العابرة أو القراءة الخاطفة أو الاستماع السريع . ولهذا يؤكد علماء الجمال أنه لا بد لطالب المتعة الفنية من أن يعود إلى العمل الفنى مرة بعد أخرى ، حتى يستطيع أن يستشف ما فيه من جوانب غامضة غابت عنه فى المرات السابقة ؛ فما كان « العمل الفنى » ليبوح بسره للمتأمل العابر أو الناظر المتعجل ؛ وهو الإنتاج البطيء الجهيد الذى لم يتولد إلا بعد صراع عنيف ضد المادة !

وهذا ريمون باير ــ أستاذ علم الجمال بالسوربون ــ يقدم لنا كتابه الممتاز الموسم

---

(١) Alain :« Propos sur L'Esthétique, » P.U.F., Paris, 1949 p. 18.

باسم « رسالة فى الاستطيقا » بعد ربع قرن من الزمان قضاها فى تعمق مسائل الفن ومشاكل الجمال دارسا ومدرسا ، وهو الذى اعترف له النقاد عام ١٩٣٤ ، حينما ظهرت رسالتاه للدكتوراه تحت عنوان : « استطيقا الرشاقة » ، و« ليونار دى فنسى » على التعاقب ، بأنه صاحب أجمل رسالة ظهرت حتى ذلك الحين فى الدراسات الاستطيقية . ولكن بايير يؤمن بأن عصيان شيطان الفن ، أو رفض الفنان للإبداع ، إنما هو فى الحقيقة أعظم موهبة أو أشق قدرة يمكن أن يتمتع بها الفنان[١] ! ومن هنا فقد صمت بايير ، حتى لقد ظن الكثيرون أنه قد طلق علم الجمال أو هجر ميدان الدراسات الفنية ، إلى أن ظهر له عام ١٩٥٣ كتاب صغير بعنوان : « محاولات فى المنهج الاستطيقى » ، لم يلبث أن أتبعه عام ١٩٥٦ بمؤلفه الضخم فى الاستطيقا نفسها . وهكذا ضرب لنا بايير مثلا يحتذى به فى صبر العلماء وجلدهم وتواضعهم وانكبابهم على الدراسة ، حتى لم يعد فى وسعنا ـــ نحن تلاميذه ـــ سوى أن نطبق الشفاه ، دون أن نجسر على الكلام باسم الفن أو التحدث عن سيرة الفنان !

لكن العاشق قلما يقوى على كتمان حبه إلى الأبد ؛ وعاشق الفن أعجز العشاق جميعا عن الصمت وأشدهم ضيقا بالكتمان ! وهكذا كان لا بد لكاتب هذه السطور من أن يتكلم ، وإن كان يعلم حق العلم أنه ليس فى وسع من كان فى مثل عيه سوى أن يقترب من محراب الفن خاشعا ، مرتجفا ، معفرا جبهته تحت أقدام ربات الشعر Muses! وليس يشفع لمثلى حين يقدم على الكتابة فى الفن ، سوى عشقه للألوان والأنغام والأضواء والصور ! فلأعترف إذن بأننى واحد من أولئك الهواة الذين طالما سخر منهم أفلاطون وأشفق عليهم ، خصوصا فى جمهوريته العتيدة حيث يتحدث عن محبى النظر والسمع ممن يطربون للجميل من الأصوات والأشكال والألوان والصور ، دون أن يكون فى وسعهم أن يرقوا بأفكارهم نحو « الجمال المطلق » ، أو أن يسموا بعقولهم نحو « الجميل فى ذاته » ! حقا إن أفلاطون ليطلق على هؤلاء اسم « عاشقى الأوهام » أو « محبى الظنون » ، تمييزا لهم عن الفلاسفة الذين يعشقون الحكمة ويحبون الجمال المطلق ؛ ولكن هذه التسمية لن تسوءنا فى شىء ، ما دمنا نقر منذ البداية بأننا لا نعرف عن « الجمال المطلق » (أو مثال الجمال على حد تعبير أفلاطون) أكثر مما يعرف الضرير عن الألوان ! أستغفر الله فما كان ثمة « جمال مطلق » حتى نعرف عنه شيئا ، وإنما هناك

---

(١) Raymond Bayer : « Traité d'Esthetique, » Colin, Paris. 1956. p. 184.

أشياء جميلة تقع عليها عيوننا ، وموضوعات استطيقية يكشف لنا عنها تذوقنا الفني . وسواء قلنا بأن الطبيعة جميلة فى ذاتها ، أم قلنا بأن منظار الفن هو الذى يخلع على الطبيعة كل ما ننسبه إليها فى العادة من جمال ، فإننا لا بد أن نعترف فى كلتا الحالتين بأن للموضوع الجمالى « وجوده » العنيد (Présence obstinée) بوصفه « شيئا » ؛ ولكن « الشيء الجمالى » (كما سنرى فى تضاعيف هذا الكتاب) إنما هو « المحسوس » le sensible حين يتبدى فى كل عمقه ، وبهائه ، ومجده ، وأوج عظمته .

فليس من شأن الفن أن ينتقل بنا إلى عالم خيالى لا شأن له بالتجربة الحسية . وإنما تنحصر مهمة الفنان على وجه التحديد فى عملية تحويل « المحسوس الخام » إلى « محسوس استطيقى » . وعلى حين أن الموضوعات النفعية تحول انتباهنا دائما إلى ما جعلت من أجله أو ما تهدف إليه من غاية ، نجد أن « الموضوع الاستطيقى » إنما هو الموضوع الحسى الذى يستأثر بانتباهنا ، دون أن يحيلنا إلى شيء آخر يخرج عنه لأنه « غاية فى ذاته » من جهة ، ولأنه لا ينطوى على أى فاصل بين المادة والصورة من جهة أخرى . فالموضوع الاستطيقى بهذا المعنى إنما هو ذلك الموضوع المحسوس الذى لا تبقى مادته إلا إذا ظل محتفظا بصورته ؛ وهذه الوحدة الباطنة فى أعماق « الموضوع الاستطيقى » بين المادة والصورة ، هى التى تجعل من « العمل الفنى » أقوى تعبير عن البعد الإنسانى من أبعاد الواقع . وتبعا لذلك فقد يكون فى وسعنا أن نقول « إن الفن إنما هو الذى لولاه لبقيت الأشياء على ما هى عليه » ! ولكن الأشياء قد اندرجت فى عالم تجربتنا الجمالية ، فكان من ذلك أن اكتسب « المحسوس » صيغة إنسانية ، وأصبح هو ذلك « الموضوع » الذى يعبر عن وحدة « الكونى » cosmologique و« الوجودى » L'existentiel على حد تعبير هيجل . وربما كانت المشكلة الكبرى فى الفن هى هذا الاتحاد العجيب الذى يتم بين المادة والصورة ؛ بين الشكل والموضوع ، بين « الموجود فى ذاته » و « الموجود لذاته » — على حد تعبير سارتر — وستكون كل مهمتنا فى هذه الدراسة الفلسفية للفن، أن نصف «الموضوع الا ستطيقى» على نحو فنومنولوچى، وأن نحلل بناء العمل الفنى ، وأن نتعمق الدلالة الإنسانية للفن ، وأن نحاول الوقوف على طبيعة الصلات بين الفنان والجمهور أولا ، ثم بين الفنان وعمله الفنى ثانيا ... إلخ . ولكننا لن نتناسى خلال هذه الدراسة أن « الموضوع الجمالى » ليس مجرد « موضوع ميتافيزيقى » أو « موضوع طبيعى » أو « موضوع سيكولوجى » أو « موضوع اجتماعى » . وإنما هو أولا وبالذات « موضوع استطيقى » يتميز بنوعية خاصة وفردية

أصيلة . ونحن ندع للقارئ فى النهاية مهمة الحكم على مدى جدية هذه الدراسة، ولكننا نحب أن نذكره بأنه قد تكون الكلمة الأخيرة فى الدراسات الفلسفية على العموم هى أنه ليس ثمة كلمة أخيرة على الإطلاق !

زكريا إبراهيم
كلية الآداب (جامعة القاهرة)

الفصل الأول

مقدمة

فى تعريف الفن

١ — لو أنك ساءلت شخصا عاديا : « ما هو الفن ؟ » لأجابك : « إن الفن هو الغناء ، والسينما ، والمسرح ، والموسيقى ... إلخ » ولو أنك تصفحت إحدى المجلات الفنية المتداولة بين أيدينا فى مصر ، لوجدت أنها لا تكاد تتجاوز الحديث عن الممثلين والمخرجين وأبطال السينما ونجوم الغناء والرقص ، حتى لقد أصبح لفظ « الفنان » عندنا قاصرا على محترف التمثيل أو الغناء أو الرقص ! وعلى الرغم من أن طائفة المثقفين عندنا قد تدخل فى عداد الفنون الجميلة بعض الفنون البصرية كالتصوير والنحت ، إلا أن السواد الأعظم من الناس قد لا يتجهون بأبصارهم نحو الشعر أو التصوير أو النحت أو المعمار ، لو أنك طلبت إليهم حصر شتى ضروب الفن ولكننا مع ذلك قد نتحدث أحيانا عن فن الطهو ، وفن إعداد المائدة ، وفن الحديث ، وفن اكتساب الأصدقاء ، وفن الحب ، وفن الحرب ، وفن السياسة ، وفن الصحافة ، وفن الإذاعة ، وفن الدعاية ، وفن الإخراج .. إلخ فما هو الجامع إذن بين كل تلك « الفنون » ، إن جاز أن نطلق عليها جميعا لفظ « الفن » ؟ أو ما هو العنصر المشترك بين هذه الفروع المختلفة من « الفن » ، إن كان استعمال هذا اللفظ مشروعا بالنسبة إليها جميعا ؟ أليس من الملاحظ عادة أن اللفظ حين يصبح من السعة بحيث يصدق على كل شىء ، فإنه عندئذ قد لا يعنى أى شىء ؟ ألا يجوز أن يكون لفظ « الفن » قد أصبح واحدا من تلك الألفاظ العائمة المائعة التى تلوكها الألسن كل حين دون أن يكون لها مدلول واضح فى أذهان العامة أو المتخصصين ؟

الحق أننا حين نتحدث عادة عن « الفنون » ، فإننا قد نعنى بهذا اللفظ مجموع المهارات البشرية على اختلاف ألوانها ، بدليل أننا نتحدث عن « الفنون النافعة » و« الفنون التطبيقية » ، و« الفنون الجميلة » ، و« الفنون الكبرى » ، و« الفنون

الصغرى » ... إلخ وقد نجد عند جماعات المتخصصين من الكتاب إشارات غامضة إلى فنون الزمان ، وفنون المكان ، والفنون التجسيمية ، والفنون الرمزية ، وفنون الزينة ؛ وفنون المحاكاة ، وفنون الخيال ، ولكننا فى كثير من الأحيان قد نجد أنفسنا عاجزين عن التمييز بين كل تلك الفنون ، أو تحديد الفوارق الدقيقة بينها . وقد ندخل الموسيقى والأدب أحيانا ضمن « الفنون الجميلة » ، بينما قد يقصر البعض هذه التسمية على الفنون المرئية كالتصوير والنحت . وقد تتسع دائرة « الفن » فى أنظارنا ، فتشمل كل ما استبعده « العلم » من دائرته بوصفه مهارة عملية أو صناعة تطبيقية أو إنتاجا مهنيا . فإذا عرفنا أن أحد الباحثين الأمريكيين المعاصرين قد استطاع أن يحصى لنا حوالى مائة فن من الفنون البصرية والسمعية ، أمكننا أن ندرك إلى أى حد اتسعت دائرة « الفن » فى العصر الحديث حتى أصبحت تشمل مهارات بشرية متباينة كالألعاب الرياضية ، وصناعة الأوانى الخزفية ، وتنظيم عرض الأزياء ، وتصفيف الشعر للسيدات ، وإعداد المعارض . وإقامة الزينات . وتزيين واجهات المحلات العمومية ، وصناعة الديكور للمسرح والسينما ، وتجميل الحدائق والبساتين ، وصياغة الذهب والفضة ... إلخ[1] .

والواقع أننا لو رجعنا إلى الأصل الاشتقاقى لكلمة « الفن » (Techné باليونانية وArs باللاتينية) ، لوجدنا أن هذه الكلمة لم تكن تعنى سوى « النشاط الصناعى النافع بصفة عامة » . فلم يكن لفظ « الفن » عند اليونانيين (مثلا) قاصرا على الشعر والنحت والموسيقى والغناء وغيرها من الفنون الجميلة ، بل كان يشمل أيضا الكثير من الصناعات المهنية كالنجارة والحدادة والبناء وغيرها من مظاهر الإنتاج الصناعى . ولكننا نجد أرسطو يقسم المعارف البشرية إلى ثلاثة أنواع : معارف نظرية ومعارف عملية ، ومعارف فنية . فلم يكن أرسطو يخلط بين الفن والمعرفة العملية . بل كان يقول إن غاية الفن تتمثل بالضرورة فى شيء يوجد خارج الفاعل ، وليس على الفاعل سوى أن يحقق إرادته فيه . فى حين أن غاية العلم العملى هى فى الإرادة نفسها . وفى الفعل الباطن للفاعل نفسه . وتبعا لذلك فقد ارتأى أرسطو أن موضوع المعرفة الفنية إنما هو ما يمكن أن يكون على غير ما هو عليه أعنى ما يتوقف على الإرادة بوجه من

---

(١) Thomas Munro : «Les Arts et leurs Relations mutuelles» Trad. Franç par J. M. Dufrenn, Paris, P. U. F. 1954. pp. 126-129.

الوجوه — ولا شك أن « الفن » بهذا المعنى . إنما يشير إلى القدرة البشرية بصفة عامة . ما دام الإنسان هو ذلك « الموجود الصانع » الذى يستحدث موضوعات . ويصنع أدوات . وينتج أشياء . ويخلق شبه موجودات ، ولعل هذا هو السبب فى أن الفلاسفة قد وضعوا « الفن » منذ البداية فى مقابل « الطبيعة » على اعتبار أن الإنسان إنما يحاول عن طريق الفن أن يستخدم الطبيعة . ويضطرها إلى التلاؤم مع حاجته . ويلزمها بالتكيف مع أغراضه .

والظاهر أن العرب أيضا قد فهموا « الفن » بهذا المعنى . بدليل أنهم قد فرقوا بين الطبيعة والصناعة ، وذهبوا أيضا إلى أن « الصناعة تستملى من النفس والعقل ، وتملى على الطبيعة » . وكان العرب يستعملون كلمة « الصناعة » للإشارة إلى « الفن » عموما ، كما يظهر من تسمية أبى هلال العسكرى لكتابه فى الكتابة والشعر باسم « كتاب الصناعتين » . وقد روى لنا أبو حيان التوحيدى أنه كان بصحبة قوم يستمعون إلى غناء صبى صغير بديع الفن فقال لهم : « حدثونى بما كنتم فيه عن الطبيعة ، لم احتاجت إلى الصناعة ، وقد علمنا أن الصناعة تحكى الطبيعة وتروم اللحاق بها والقرب منها ، على سقوطها دونها ؟ » ولم يستطع أحد من رفاقه أن يفسر حاجة الطبيعة إلى الصناعة ، فعاد التوحيدى يقول : « إن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس . تقبل آثارها ، وتمتثل بأمرها ، وتكمل بكمالها ، وتعمل على استعمالها ، وتكتب بإملائها ، وترسم بإلقائها ... فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة ، ومادة مستجيبة ، وقريحة مواتية ، وآلة منقادة ، أفرغ عليها من تأييد العقل والنفس لبوسا مؤنقا ، وتأليفا معجبا ، وأعطاها صورة معشوقة ، وحلية مرموقة ؛ وقوته فى ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة . فمن هٰهنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة ، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة . بواسطة الصناعة الحادثة . التى من شأنها استملاء ما ليس لها . وإملاء ما يحصل فيها . استكمالا بما تأخذ . وكمالا لما تعطى »[1] . وهذا النص إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن العرب قد فهموا أن الفن هو الإنسان مضافا إلى الطبيعة ، ما دام دور « الصناعة » هو تسجيل ما تمليه النفس الناطقة على الطبيعة ، وتكييف الطبيعة مع حاجات الإنسان النفسية والعقلية .

---

(١) « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة السندوبى ، القاهرة ، المكتبة التجارية ، ١٩٢٩ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .

وأما فى العصور الوسطى المسيحية ، فقد بقيت كلمة « فن » Ars (فى اللغة اللاتينية) تشير إلى الحرفة أو الصناعة أو النشاط الإنتاجى الخاص ، وإن كان اصطلاح « الفنون » قد أصبح يدل على مجموعة من المعارف المدرسية كالنحو والمنطق والسحر ، والتنجيم ، وكانت « الفنون الحرة les arts libéraux » أو « الإنسانيات les humanités » فى العصور الوسطى تشمل فروع المعرفة السبعة ألا وهى : النحو ، والمنطق ، والبلاغة ، والحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، وعلم الفلك . وأما فى العصور الحديثة فقد أصبح اصطلاح « الفنون الحرة » يشير إلى اللغات والعلوم والفلسفة والتاريخ على اعتبار أن هذه جميعا لا تدخل فى دائرة التعليم الصناعى أو المهنى . ولا زالت كثير من المعاجم الإنجليزية الحديثة تنص على هذا المدلول الحضارى لكلمة « الفن » بوصفه نشاطا يهدف إلى غايات عقلية ثقافية . دون أن يكون له أدنى طابع علمى أو مهنى . ولعل هذا هو السبب فى أن كليات الآداب فى الجامعات الإنجليزية لا زالت إلى يومنا هذا تحمل اسم « كلية الفنون » Faculty of Arts.[١]

٢ ــ ولو أننا رجعنا إلى معجم لالاند الفلسفى ، لوجدنا أنه ينسب إلى كلمة « الفن » معنيين : معنى عاما يشير إلى مجموع العمليات التى تستخدم عادة للوصول إلى نتيجة معينة . ومعنى جماليا (أو استطيقيا) يجعل من الفن كل إنتاج للجمال يتحقق فى « أعمال » Oeuvres يقوم بها موجود واع (أو متصف بالشعور)[١] . فالفن ــ بالمعنى الأول ــ هو كما قال جليانوس Galien وراموس Ramus « مجموعة من المبادئ العامة الحقيقية ، النافعة ، المتوافقة . التى تؤدى فى جملتها إلى تحقيق غاية واحدة بعينها » . والفن بهذا المعنى هو ما يقوم فى مقابل « العلم » من جهة ، بوصفه معرفة خالصة مستقلة عن سائر التطبيقات العملية . وما يقوم فى مقابل « الطبيعة » من جهة أخرى . بوصفها قدرة فاعلة تنتج بدون وعى أو تفكير . وأما بالمعنى الثانى : فإن الفن هو عملية إبداعية تنحو نحو غايات إستطيقية . فى حين يستند العلم إلى غائية منطقية ــ على حد تعبير لالاند[٣].

---

(١) Cf. L. Dudley & A. Farley : « The Humanities : Applied Aesthetics. » NewYork, Mac Graw Hill, 1940, pp. 8-10.

(٢) A. Lalande. «-Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie » P. U. F., Paris, 5 éd. 1947, (Article « Art ») pp. 77 - 78.

(٣) G. Santayana : « Reason in Art. », Scribner, 1905, pp, 14 - 15, 34 - 36.

وقد أقام سنتيانا تفرقة مماثلة بين معنيين مختلفين للفن : معنى عام يجعل من الفن مجموع العمليات الشعورية الفعالة التى يؤثر الإنسان عن طريقها على بيئته الطبيعية ، لكى يشكلها ويصوغها ويكيفها ؛ ومعنى خاص يجعل من الفن مجرد استجابة للحاجة إلى المتعة أو اللذة : لذة الحواس ومتعة الخيال ، دون أن يكون للحقيقة أى مدخل فى هذه العملية ، اللهم إلا بوصفها عاملا مساعدا قد يؤدى إلى تحقيق هذه الغاية . والفن بالمعنى الأول إنما هو عبارة عن غريزة تشكيلية شاعرة بغرضها ؛ بحيث أنه لو قدر للطير وهو يبنى عشه أن يشعر بفائدة ما يصنع ، لصح أن نقول عنه إنه يمارس نشاطا فنيا . وتبعا لذلك فإن الفن بمعناه العام هو كل فعل تلقائى يعززه النجاح ويحالفه التوفيق . بشرط أن يتجاوز البدن لكى يمتد إلى العالم فيجعل منه منبها أكثر توافقا مع النفس فالفن فى نظر سنتيانا هو عامل حيوى فعال يلعب دورا هاما فى حياة « العقل » Life of Reason بوصفه الأداة الناجعة التى تعدل من البيئة القائمة على أحسن وجه ، حتى تتمكن من تحقيق أغراضها وتنفيذ مقاصدها . ولكن ، على حين أن مفهوم « الجمال » لا يكاد يدخل فى تعريف « الفن » بهذا المعنى الواسع ، نجد أن سنتيانا يعود فيقرر أن ثمة علاقة جوهرية وثيقة بين مفهوم « الجمال » ومفهوم « الفن » (بالمعنى الثانى لهذه الكلمة) ما دامت الفنون الجميلة إنما هى فى صميمها ضروب من الإنتاج يفترض فيها أن تجىء متضمنة لقيمة استطيقية[١].

وليس سنتيانا وحده هو الذى يعرف « الفن » بأنه متعة استطيقية أو لذة جمالية ، بل إننا لنجد كثيرا من الكتاب المحدثين يربطون بين مفهوم « الفن » ومفهوم « الجمال » ، فيعرفون الفن بأنه القدرة على توليد الجمال ، أو المهارة فى استحداث متعة جمالية . ولعل من هذا القبيل مثلا ما قاله عالم الجمال الألمانى المشهور مولر فرينفلس MulerFreinfels (فى كتابه : سيكولوچية الفن) من أن « لفظ الفن إنما يطلق على شتى ضروب النشاط أو الإنتاج التى يجوز أو ينبغى (أحيانا) أن تتولد منها آثار جمالية (استطيقية) ؛ وإن كان مثل هذا الأثر ليس هو بالضرورة المعيار الأوحد » . ويستطرد هذا الكاتب فيقول إنه « لكى نعد أى إنتاج تستحدثه الموهبة البشرية فنا بمعنى الكلمة ، فإننا نشترط فيه أن يكون على أقل تقدير ذا قدرة استطيقية فنحن لا نتحدث عن فن الفروسية أو الرياضة البدنية أو الطهو ، اللهم إلا فى الحالات التى نكون فيها بإزاء قيم استطيقية تتجاوز الأغراض العملية الأصلية لهذه الضروب

---

(١) G. Santayana : « Reason in Art. » N-Y, Scribner, 1905, pp. 4, 15, 34-36.

المختلفة من النشاط ... وإذن فإن الاستمتاع بالفن هو فيما يبدو على العموم أنقى نموذج من نماذج التجربة الجمالية ؛ كما أن هذا النوع من الموهبة البشرية الذى لا يهدف إلا إلى التجربة الجمالية إنما يعد فنا بهذا المعنى الجزئى الخاص »

وحسبنا أن نرجع إلى دائرة المعارف البريطانية لكى نتحقق من أن « مذهب اللذة » hédonisme هو الذى أملى على كاتب مقال « الفن » تعريفه للفنون الجميلة . فهذا الكاتب الإنجليزى المشهور (وهو سدنى كولفن Sydney Colvin) يفرق بين الفنون الجميلة وغيرها من أنواع الفن الأخرى فيقول : « إن الفنون الجميلة هى بين شتى فنون الإنسان تلك التى تنبع عن نزوعه نحو عمل أشياء أو إنتاج موضوعات بطرق خاصة ، أولا من أجل اللذة الخاصة المستقلة عن أية منفعة مباشرة التى يستشعرها فى أدائه لتلك الأعمال أو إنتاجه لمثل هذه الموضوعات ، وثانيا من أجل اللذة المماثلة التى يستشعرها من مشاهدة أو تأمل تلك الأعمال حين يحققها غيره من الناس »(١) . وقد حذا « معجم أكسفورد » حذو (دائرة المعارف البريطانية) ، فعرف الفنان بأنه ذلك الشخص الذى يمارس عملا لا غاية له سوى إثارة اللذة أو انتزاع الإعجاب ، أو ذلك الرجل الذى يمارس أحد الفنون الجميلة القائمة أولا وقبل كل شىء على إشباع الحس الجمالى عن طريق كمال الأداء ، إبداعيا كان أم تمثيليا . وبهذا المعنى يكون الفن مجرد مهارة فى إحداث الجمال أو استثارة اللذة الجمالية أو إرضاء الحس الاستطيقى لدى الإنسان ، دون أن تكون ثمة منفعة خاصة أو غرض معين يرمى إليه الفنان من وراء إنتاجه الفنى سوى تلك المتعة الجمالية ذاتها .

والظاهر أن أصحاب هذا الرأى قد تأثروا بنظرية كانْط فى الفن،ففرقوا مثله بين « الفن » و« المهنة » ، وقالوا معه بأن الفن نشاط تلقائى حر ، فى حين أن المهنة صناعة مأجورة تهدف إلى المنفعة وترمى إلى الكسب ونحن نعرف كيف كان كانْط يقرر أن الفن عمل يقصد من ورائه المتعة الجمالية الخالصة . بمعنى أنه لهو حر ليس له من غاية سوى اللذة الفنية ذاتها . فى حين أن المهنة عمل مقيد قد لا يكون مشوقا فى حد ذاته . ولكنه جذاب بما يترتب عليه من نفع أو ما يتولد عنه من كسب(٢) ولعل هذا هو ما عناه عالم النفس الفرنسى الكبير دولاكروا حين كتب يقول: «إن الفن لا يبدأ إلا فى اللحظة» التى يتمكن فيها المرء من الانصراف عن الطابع النفعى للحياة العملية . لكى يحرر نفسه

(١) Encyclopedia Britannica, (II th edition), 1911, Article « Art. »

(٢) Kant : « Critique du Jugement », trad, franç., Gibelin, 1951, p. 125.

من حصار المنفعة وإرادة الحياة »[١] . وتبعا لذلك فإن أصحاب هذه النزعة يرون أنه لا يمكن أن يتولد الفن إلا حين تدع هموم الحياة ومطالب المعيشة متسعا من الوقت لظهور « الحلم » rêve وللتفكير فى شىء آخر غير ضرورات الحياة المادية النفعيـة . ومعنى هذا أن الفن نشاط حر يجعل للمتعة الفنية صفة « النزاهة الخالصة » التى لا تشوبها شائبة من أغراض أو نفعية أو مصلحة وربما كان هذا أيضا هو المعنى الذى قصد إليه المفكر الألمانى لانج Lang حينما عرف الفن بقوله : « إن مقدرة الإنسان على إمداد نفسه بلذة قائمة على الوهم illusion . دون أن يكون له أى غرض شعورى يرمى إليه سوى المتعة المباشرة » . وشبيه بهذا التعريف أيضا ما ذهب إليه الفيلسوف الإنجليزى سلى Sully حينما كتب يقول : « إن الفن هو إنتاج موضوع له صفة البقاء . أو إحداث فعل عابر سريع الزوال ، يكون من شأنه توليد لذة إيجابية لدى صاحبه من جهة ، وإثارة انطباعات ملائمة لدى عدد معين من النظارة أو المستمعين من جهة أخرى ، بغض النظر عن أى اعتبار آخر قد يقوم على المنفعة العملية أو الفائدة الشخصية » . وإذن فإن هؤلاء الكتاب جميعا مجمعون على القول بأن « الفن هو مجرد محاولة يراد بها خلق أشكال سارة » أو إبداع صور قديرة على إثارة اللذة ، دون أن تكون هناك أية منفعة يرمى إليها من وراء هذا النشاط الفنى الحر ، ولكننا سنرى فيما بعد أن الكتاب المحدثين فى علم الجمال لن يجدوا أى حرج فى القول بأن الوظائف النفعية للعمل الفنى لا تكاد تنفصل عن وظائف الاستطيقية ؛ وأنه قد يكون ثمة « جمال » فى المنفعة الخالصة ، أو التكيف المحض ، الذى بمقتضاه يحقق الشيء غايته تحقيقا كاملا ، دون أى إسراف أو مبالغة أو إغراق . وهذا ما سيقرره — على وجه الخصوص — عالم الجمال الفرنسى المشهور إتين سوريو فى كتابه « مستقبل الاستطيقا » حيث نراه يقول إنه ليس فى وسعنا أن نعد « الجمال » خاصية مميزة للعمل الفنى ، كما أنه ليس فى وسعنا أن نقصر وظيفة الفن على إنتاج الجمال[٢] .

٣ — أما المفكر الذى رفض لأول مرة أن يدخل مفهوم (الجمال) أو مفهوم (اللذة) فى تعريف (الفن) فهو الروائى الروسى المشهور تولستوى الذى حمل بشدة فى كتابه « ما هو الفن ؟ » على المذاهب الاستطيقية السابقة فى تحديد مدلول الفن . ويبدأ تولستوى دراسته النقدية باستعراض تاريخ المذاهب الجمالية . ثم يعرج على

(١) (Henri) Delacroix : « Psychologie de l'Art » Paris, Alcan, 1927. Ch. 11.

(٢) E. Souriau : « L'Avenir de l'Esthétique », Paris, Alcan, 1929, p. 104

موضوع الفن فيقرر أن الفلاسفة قد دأبوا على تعريف النشاط الفني بالرجوع إلى مفاهيم (الجمال) و(اللذة) و(المتعة) و(اللعب) و(اللهو) و(فيض الطاقة) وما إلى ذلك . ولكن تعريف الفن بالاستناد إلى ما يتولد عنه من لذة هو أشبه ما يكون بتعريف الغذاء (أو الطعام) بالاستناد إلى ما يسببه لنا من متعة (أو لذة) ، فى حين أن المهم هو معرفة الدور الذى يلعبه الفن فى حياة الإنسان أو الإنسانية بصفة عامة . كما أن المهم بالنسبة إلى الطعام هو الوقوف على أهميته الغذائية فى حياة الموجود البشرى أو الكائن العضوى بصفة عامة . وإذن فإننا إذا أردنا أن نعرف الفن تعريفا صحيحا ، وجب علينا أولا وقبل كل شيء أن نكف عن اعتباره مصدر لذة ، لكى ننظر إليه بوصفه مظهرا من مظاهر الحياة البشرية . ولن نجد أدنى صعوبة عندئذ فى أن نتحقق من أن الفن هو إحدى وسائل الاتصال بين الناس . وكما أن الإنسان ينقل أفكاره إلى الآخرين عن طريق « الكلام » . فإنه ينقل إلى الآخرين عواطفه عن طريق « الفن » . ومعنى هذا أن الفن لا يخرج عن كونه أداة تواصل بين الأفراد ، يتحقق عن طريقها ضرب من الاتحاد العاطفى أو التناغم الوجدانى فيما بينهم . ولما كان الناس يملكون هذه المقدرة الفطرية على نقل عواطفهم إلى الآخرين عن طريق الحركات والأنغام والخطوط والألوان والأصوات وشتى الصور اللفظية فإن كل الحالات الوجدانية التى تمر بالآخرين من حولنا هى بطبيعة الحال فى متناول إحساساتنا . فضلا عن أن فى وسعنا أيضا أن نستشعر عواطف أخرى أحس بها غيرنا من قبل منذ آلاف السنين(١) .

ولا يقل الفن أهمية فى نظر تولستوى عن (الكلام) ، لأنه لو لم تكن لدينا تلك المقدرة على التعاطف مع الآخرين عن طريق الفن . لبقينا متوحشين منعزلين يحيا كل منا بمنأى عن الباقين . أو لظللنا فرادى عاجزين عن تحقيق أى توافق فيما بيننا بعضنا والبعض الآخر . وكما أن اللفظ هو أداة اتصال فكرى هام بين بنى البشر . فإن الفن هو أداة اتصال عاطفى هام بين الناس أجمعين . وتبعا لذلك فإن تولستوى يعرف الفن بقوله : إنه « ضرب من النشاط البشرى الذى يتمثل فى قيام الإنسان بتوصيل عواطفه إلى الآخرين . بطريقة شعورية إرادية . مستعملا فى ذلك بعض العلامات الخارجية » . ويضرب تولستوى لذلك مثلا فيقول : إنه لو قدر لطفل صغير استشعر انفعال الخوف الشديد عند لقاء الذئب أن يروى لجماعة من الناس ما اعتور نفسه من

---

(١) L. Tolstoi : « Qu' est-ce que l' Art » traduit par Wyzewa 1903, P aul Didier, pp. 58 & 59.

مخاوف حينما التقى بذلك الحيوان الكاسر ، ولو نجح مثل هذا الطفل فى أن يسترجع نفس المشاعر عند روايته لتلك القصة . وأن يولد فى نفس سامعيه مشاعر مماثلة لكان عمله هذا فنا ما فى ذلك ريب . وحتى لو افترضنا أن هذا الطفل لم يلتق فى حياته يوما بذئب ، ولكنه نجح فى أن ينقل إلى الآخرين شعوره المتوهم بالخوف ، فإن مثل هذه الصورة المتخيلة تعد أيضا ضربا من الفن ، بشرط أن يتم عن طريقها انتقال العواطف من الراوى إلى المستمعين . وتبعا لذلك ، فإن تولستوى لا يقصر كلمة « الفن » على ما نراه فى المسارح والمعارض ، أو ما نسمعه فى صالات الموسيقى والغناء ، أو ما نقرأه فى كتب الأدب والشعر والقصص والرواية . بل هو يدخل أيضا فى دائرة الفن كل ما من شأنه أن يوصل إلى الآخرين حياتنا الباطنية ، أو أن يوصل إلينا حياتهم الباطنية ، بما فى ذلك أغانى الأمهات لهدهدة أطفالهن ، وشتى ضروب الرقص الشعبى ، وسائر حركات التقليد والمحاكاة ، وكافة أنواع الطقوس الدينية والاحتفالات الوطنية ... إلخ . والعمل الفنى الحقيقى — فى نظر تولستوى — هو ذلك الإنتاج الصادق الذى يمحو كل فاصل بين صاحبه من جهة ، وبين الإنسان الذى يوجه إليه من جهة أخرى ، ثم هو أيضا ذلك الإنتاج العامر بالعاطفة الذى يكون من شأنه أن يوجد بين قلوب كل من يوجه إليهم . والميزة الرئيسية للفن إنما تنحصر على وجه التحديد فى قدرته على محو شتى الفواصل بين الناس ، لكى يحقق ضربا من الاتحاد الحقيقى بين الجمهور والفنان . فإذا ما وجدنا أنفسنا بإزاء (عمل) لا نشعر بأننا متحدون مع صاحبه . ومع غيره من الناس الذين يوجه إليهم هذا العمل ، كان معنى ذلك أننا لسنا بإزاء « عمل فنى » بمعنى الكلمة . أما إذا شعرنا بأن ثمة رابطة حقيقية تجمع بيننا وبين صاحب العمل ، كان معنى ذلك أننا بإزاء عمل فنى يصدق عليه لفظ « الفن » بحق . وإذن فإن محك صدق العمل الفنى عند تولستوى إنما هو مدى انتشاره عن طريق العدوى contagion لأنه كلما كانت العدوى أقوى كان الفن أصدق (بوصفه فنا) . بغض النظر عن مضمونه ، أو عن قيمة العواطف التى ينقلها إلينا . ودرجة العدوى الفنية إنما تتوقف على شروط ثلاثة :

١ — الأصالة أو الفردية أو الجدة فى العواطف المعبر عنها .

٢ — درجة الوضوح فى التعبير عن هذه العواطف .

٣ — إخلاص الفنان ، أو شدة العواطف التى يعبر عنها[1] .

---

(١) L. Tolstoi : « Qu'est-ce que l'Art » traduction Française 1903. pp. 191-195

غير أن تولستوى لم يفطن إلى أن تأثر الأفراد بالعمل الفنى يختلف من فرد إلى آخر بدليل أننا نجد أفرادا يتحمسون لبعض الأعمال الفنية ، فى حين يعجز غيرهم عن تمييز ما فيها من عناصر وجدانية أو عاطفية . ثم كيف يتهيأ لنا أن نعرف ، حينما نكون بصدد لوحة أو قصيدة ، ما إذا كانت العواطف التى تثيرها فى نفس المتفرج تلك الأعمال الفنية مشابهة للعواطف التى استشعرها الفنان نفسه ؟ بل كيف يتسنى لنا أن نحكم بأن الفنان قد استشعر حقا تلك الأحاسيس التى يبعثها فى نفوس الآخرين ؟ ألا تدلنا التجربة على أن الفن ليس تعبيرا عن انفعالات الفنان بقدر ما هو براعة خاصة فى إثارة مثل هذه الانفعالات لدى الآخرين ، عن طريق بعض الوسائل المصطنعة المحكمة ، أو باستعمال وسائل فنية قد يبتدعها الفنان لهذا الغرض؟ حقا إن انفعالات الفنان الخاصة قد تجد منفذا إلى أعماله الفنية ، ولكن كثيرا من علماء الجمال قد أوضحوا لنا أنه ليس يكفى أن يكون الفنان مشبوب العاطفة حتى تجيء أعماله الفنية عامرة بالشخصية والأصالة والجدة . فليس الفن مجرد عاطفة أو انفعال . بل هو صنعة أو مهارة[١] ولعل هذا هو ما قصد إليه المثال الفرنسي رودان حينما قال : « حقا إن الفن عاطفة . ولكن ، بدون علم الأحجام والنسب والألوان ، وبدون المهارة اليدوية ، لا بد من أن تظل العاطفة القوية الجياشة عاجزة خائرة مشلولة »[٢] . فلا بد إذن من أن نعود إلى المعنى القديم للفن فنقول إنه ضرب من المهارة التكنيكية .

ثم إننا لسنا ندرى لماذا يحرص تولستوى (وغيره من علماء الجمال) على الربط بين الفن والعاطفة ؟ إن الكثيرين ليظنون أن الفن فى صميمه لغة العاطفة والحالات الوجدانية والمزاج الشخصى والمواقف الانفعالية . ولكن أليس فى استطاعتنا أن نوسع من معنى الفن فنقول إنه أسلوب خاص فى نقل تجربتنا الفردية والاجتماعية إلى الآخرين ؛ بما فى ذلك إدراكاتنا ، وميولنا ، وعاداتنا ، ومفاهيمنا ، وإرادتنا ، ومعتقداتنا وكل ما يندرج تحت مفهوم « التراث الحضارى » بصفة عامة ؟ الواقع أن الانفعال والعاطفة ليسا إلا مظهرين من مظاهر التجربة الفنية ، فليس ما يوجب استبعاد كل عنصر فكرى من دائرة « الفن » . وهنا نرانا مضطرين إلى أن نستشهد مرة أخرى برودان فنقول معه : « إن الفن هو التأمل . هو متعة العقل الذى ينفذ إلى صميم الطبيعة ويستكشف ما فيها من عقل يبعث فيها الحياة . هو فرحة الذكاء البشرى حين ينفذ بأبصاره إلى أعماق

---

(١) T. Munro : « Les Arts et leurs relations mutuelles. » P. U. F., 1954, p. 70.

(٢) A. Rodin : « L'Art ». entretiens réunis par Gsell, Grasset. 1919. p.7.

الكون ، لكي يعيد خلقه مرسلا عليه أضواء من الشعور . الفن هو أسمى رسالة للإنسان ، لأنه مظهر لنشاط الفكر الذى يحاول أن يتفهم العالم وأن يعيننا نحن بدورنا على أن نفهمه »(١) . فليس الفن إذن مجرد تعبير عن الخيال أو الوجدان أو العاطفة ، وإنما هو — كما سنرى بعد حين — لغة نوعية خاصة تعبر عن حاجة الإنسان إلى الخلق والإنتاج من أجل تحقيق ضرب من النشاط الإبداعى الذى يستطيع عن طريقه أن يخلع على الكون نفسه صبغة إنسانية محضة .

٤ — حقا إننا كثيرا ما نربط الفن بالحلم ؛ فنقرر مع بعض علماء الجمال أن « كل مهمة الفن إنما تنحصر فى خلق عالم خيالى تكون وظيفته الأولى أن يجيء مخالفا بوجه ما من الوجوه لهذا العالم الذى نحيا فيه »(٢) ، ولكننا نغفل عندئذ حقيقة هامة ، ألا وهى أن (الخيال) وحده لا يكون جوهر الفن ، كما أن (العاطفة) وحدها لا تكفى لتفسير العمل الفنى . فليس الفن مجرد وجدان وعاطفة ، أو حلم وخيال ، وإنما هو أيضا خلق وصناعة ، أو إنتاج ومهارة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لا يمكن أن يكون هناك (فن) ، إن لم تكن هناك قدرة على تنظيم الأحلام وبعثها فى جسم معين هو ما نسميه بالأثر الفنى . وسواء قلنا إن الفن إحساس وعاطفة أم قلنا إنه لهو ولعب ، أم قلنا إنه خلق للصور ، أم قلنا إنه خلق للصور ، أم قلنا إنه تعبير عن الخيال ، أم قلنا إنه إسقاط لإلهام الفنان وانفعالاته ومزاجه وإحساسه بالقيم ، أم قلنا إنه مجرد تعبير عن الماهيات ، فإننا لن نستطيع أن ننكر فى جميع هذه الحالات أنه لابد من أن يقترن الفن بنشاط تركيبى إبداعى يكون هو الأصل فى كل عمل فنى ، ومهما كان من أمر الحساسية الفنية التى ننسبها فى العادة إلى جمهرة الفنانين ، بل مهما قلنا بأنه لا بد للفنانين من وجدان قوى وعاطفة جياشة حتى يبدعوا ، فإنه لابد لنا من أن نقر بأنه قد يكون المرء مملوءا عاطفة ووجدانا ، دون أن يكون فى استطاعته التعبير عن أى شيء(٣) . حقا إن كل عمل فنى يستلزم شعورا عميقا وعاطفة قوية ، ولكن من الواجب أيضا أن يكون هذا الشعور واضحا ، وأن تكون تلك العاطفة متمايزة ، لأنه بدون التماسك أو الارتباط أو الصياغة لن يكون الفن ممكنا على الإطلاق . فالفن (كما قال مالرو) ليس أحلاما وإنما هو امتلاك

(١) A. Rodan : « L'Art » Entretiens réunis par Gsell, 1919, Grasset. pp. 20.

(٢) Cf. Ch. Lalo : « Introduction à l'Esthétique » Alcan, p. 29.

(٣) H. Delacroix : « psychologie de l'Art », Paris, Alcan, 1927. p. 147.

لناصية الأحلام(١) .

وإذا كان الهذيان le délire قد يعرف سبيله إلى الفن ، فإن هذا الهذيان هو هنا دائما هذيان قد أمكن التغلب عليه أو التحكم فيه . ولعل هذا هو السبب فى أن كثيرا من علماء الجمال قد جعلوا من (الإبداع الفنى) عملية بطيئة لا مجرد إلهام مفاجئ . وهذا ما ذهب إليه على وجه الخصوص بول ڤاليرى Valéry حينما قال فى المقدمة التى صدر بها دراسته لمنهج ليونار دى فنسى : (إن الآلهة لتجود علينا عن طيب خاطر بمطلع قصيدتنا ، ولكن علينا نحن من بعد أن نصوغ البيت الثانى) ! وهذا أيضا ما عناه ألان Alain فى كتابه عن (تقسيم الفنون الجميلة) حينما كتب يقول : « إن القانون الأسمى فى مضمار الابتكار البشرى هو أننا لا نخترع شيئا إلا بالعمل » . ولسنا هنا بمعرض دراسة عوامل الإبداع الفنى ، وإنما كل ما نود أن نشير إليه هو أنه لا سبيل إلى تعريف الفن بالرجوع إلى مزاج الفنان أو حساسيته أو وجدانه أو عاطفته أو إلهامه أو خياله أو ما إلى ذلك ، ما دام الفن صناعة وعملا . أكثر مما هو حلم . أو تخيل . وآية ذلك أن كثيرا من الفنانين لم يكونوا يتمتعون بخيال أكبر مما يتمتع به بعض العامة من الناس ، كما أنهم لم يكونوا يملكون من العاطفة أكثر مما يملكه بعض الانفعاليين أو العاطفيين من سواد الناس .

والواقع أن للفن صبغة بنائية تجعل منه دائما نشاطا خلاقا أو قدرة إبدعية . وليس فى عالم الواقع ، ولا فى جنة المثل الأعلى « معطيات مباشرة » : (Données immédiates) أو ماهيات جاهزة ، لن يكون على الفنان سوى أن يفردها على حدة ، لكى يكشف لنا عنها فى وضوح وجلاء . ولهذا يقرر الفيلسوف الفرنسى دلاكروا أنه لا بد للفنان من أن يكون لنفسه معطيات فنه ، مستعينا فى ذلك بما لديه من قدرة بنائية أو تأليفية . وما دام الفن ليس تلقائية محضة ، بل تركيبا وبناء ، فلا بد لنا من أن نسلم بأن الإبداع الفنى هو فى صميمه مهارة فنية ، وإرادة خالقة وعمل إنتاجى . وهكذا يخلص دلاكروا إلى القول بأن (الفن هو عبارة عن نشاط صنُعىّ ... لأنه لا يمكن أن يكون ثمة فن حيث لا تكون هناك صناعة Fabrication »(٢) . وأما عالم الجمال الفرنسى المشهور شارل لالو (١٨٧٧ — ١٩٥٣) فإنه يقرر أن الفن — بالمعنى الواسع لهذه الكلمة — إنما هو عبارة عن عملية التحوير أو التغيير التى يدخلها الإنسان على مواد الطبيعة ، أو هو على حد تعبير بيكون (الإنسان مضافا إلى الطبيعة) . وبهذا المعنى يشمل لفظ (الفن) شتى الفنون الميكانيكية والصناعية والتطبيقية ، بما فى ذلك فن الهندسة وفن الطب

---

(١) A.Malraux : « Création Artistique., » Paris, Skira, 1948., p. 124.

(٢) H. Delacroix : « Psychologie de l'Art, » Alcan, Paris, pp. 91, 157, 478.

وغيرهما من الفنون التى تستلزم من المهارة والصنعة ما قد يقربها من الفنون الجميلة كالأدب والموسيقى والنحت والتصوير وما إليها . والعنصر المشترك بين هذه الصور المختلفة من « الفن » إنما هو فكرة « الصناعة » أو « الإنتاج » ، أو ما كان يعبر عنه اليونان بلفظ (بويطيقا) الذى كان يعنى عندهم « الإنشاء » ، ولفظ « تكنيك » الذى كان يشير لديهم إلى « الصنعة » بمعنى عام . ولكن ، كلما ابتعدت هذه الفنون عن آلية الصناعة ، لكى تكتسب طابعا حرا يدنو بها من الفنون الجميلة ، أصبح فى وسعنا أن نجعل منها موضوعا من موضوعات علم الجمال . وعندئذ لا بد لهذه الفنون من أن تنطوى على إبداع خيالى ، وترف كمالى ، وإيهام إرادى ، وفاعلية نزيهة ، ورمزية لا شعورية أو شعورية ، ونزوع غير مقيد نحو اللعب أو اللهو أو المتعة[١] .

ويذهب سوريو إلى حد أبعد مما ذهب إليه لالو ، فيحاول أن يستبعد فكرة « الجمال » من تعريفه للفن ، كما يرفض أيضا أن يدخل فكرة (اللهو) أو (اللعب) فى تحديده لمضمون الفن ، بل مكتفيا بالقول إن الفن هو نشاط إبداعى من شأنه أن يصنع أشياء أو ينتج موضوعات . وهو يفسر هذا التعريف بقوله إن معظم أفعالنا تتجه فى العادة نحو « أحداث » ، فى حين أن النشاط الفنى إنما يرمى إلى إنتاج « موجودات » أو تكوين « أشياء » . وهكذا يقرر سوريو أن الفنون هى من بين جميع أوجه النشاط البشرى تلك التى تنحو صراحة وعن قصد إلى صناعة أشياء ، أو خلق موجودات فردية Etres singuliers يكون وجودها هو غاية تلك الفنون . وتبعا لذلك فإن الصلة وثيقة فى نظر سوريو بين « الفن » و« الصناعة » لأنه كما أن لكل فن صناعته ، فإن كل « صناعة » قد ترقى إلى مستوى « الفن » . وقد نقرب الفن من « اللعب » Le jeu ولكن أى لعب هذا الذى ينطوى عليه بناء منزل أو تشييد كاتدرائية ؟ « هأنذا موجود بمنزل صديق لى ؛ وهأنذا أنتظر ... ثم ها هو صديقى يشرع فى عزف الأجزاء الأولى من الـ Pathetique إن الباب لم يفتح ، ومع ذلك فقد اقتحم علينا الحجرة كائن ما ! لقد أصبحنا ثلاثة : فهذا أنا ، وذاك صديقى ، وتلك هى المقطوعة الموسيقية ! »[٢] .

أما فى كتابه المشهور « مستقبل الاستطيقا » ، فإننا نرى سوريو يستخدم اصطلاحا يونانيا قديما فى تعريف الفن فيقول إن الوظيفة التى يقوم بها الفن فى نطاق تقسيم العمل

---

(١) Ch. Lalo : « Notions d'Esthétique. » P. U. F. Parus, 1952. pp. 9-10.

(٢) E. Souriau : « La Correspondance des Arts. » Flammarion, 1947. p. 31.

الاجتماعى إنما هى وظيفة (سيكوبويطيقية) skeuopoétique ، بمعنى أنه يخلق أشياء أو يصنع موجودات وكلمة « شىء » (skeus) باليونانية إنما تعنى المتاع أو الإناء أو الأداة أو أى موضوع كائنا ما كان . فالصفة المميزة للفن فى نظر سوريو هى أنه نشاط عملى يرمى دائما نحو إيجاد أشياء أو إنشاء موضوعات ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة فن بدون (واقعية) réalisme (بالمعنى الذى نستعمله حين نطلق على نظرية أفلاطون التى تزعم أن الماهيات أشياء لفظ الواقعية) . وحين يقول سوريو إن مفهوم « الشىء » متضمن بالضرورة فى عمل الفنان ، فإنه يعنى بذلك أن الفن هو فى جوهره إحساس بالأشياء . ومعرفة بأشكال الأشياء ، ورغبة فى خلع ماهية على المادة نفسها . وتبعا لذلك فإن عمل الفنان إنما ينصب أولا وبالذات على النظر إلى الأشياء نظرة صورية ، بوصفها أشياء فردية تتميز عن غيرها . والصورة الأولية للعمل الفنى هى أولا وقبل كل شىء (على حد تعبير سوريو) ماهية سيكو — مورفيه qui dit skeuomorphique ، أعنى تصورا أو مدركا أو مفهوما . ومعنى هذا أن الأفلاطونية لا تصدق فى أى مجال قدر ما تصدق هنا فى المجال الفنى ، وعلى الأخص فى الفنون الصغرى حيث لا تسيطر على العمل الفنى الذى يتحقق فى المادة سوى الرغبة فى خلع « ماهية » على المادة نفسها . ومن هنا فإن الرسام ليس هو الرجل الذى يهتم بالأوراق والأقلام ، بل هو الرجل الذى يعنى بدراسة انحناءات الأجسام الحية ، وتغيرات المنظورات فى الأشياء ، والصور الجانبية الضائعة ، وما إلى ذلك من أشكال ... ولا شك أن الرسام فرنيه Vernet (١٧١٤ — ١٧٧٩) الذى رسم فى عدة ساعات لوحة رائعة تمثل فرسا ، قد أحسن الإجابة حينما رد على أولئك الذين عابوا عليه أنه قد غالى كثيرا فى تقدير ثمن تلك اللوحة فقال : « إنكم لتخطئون فإننى قد قضيت أكثر من ثلاثين سنة فى رسم تلك الصورة » ! أجل ، فإن دراسة الصور قد تستلزم أحيانا سنين طويلة يكتفى فيها الفنان بملاحظة الأشياء وتعمق أشكالها ودراسة ماهياتها ... إلخ[١] .

من هذا نرى أن سوريو لا يريد أن يعرف « الفن » إلا بالاستناد إلى فكرة « الشىء » La chose . وهو حين يقول إن الوظيفة الخاصة التى يقوم بها الفن ذات صبغة مورفولوجية ، فإنه يعنى بذلك أن الفن نشاط خلاق يرمى إلى إبداع أشياء . وهكذا

---

(١) E. Souriau : « L'Avenir de L' Esthétique. », Alcan, 1929. pp. 157 & 177.

يتابع سوريو بعض علماء الفن من الألمان (مثل ماكس دسوار Max Dessoir ،وإميل أوتيتس Emil Utitz) فيحاول أن يستبعد مفهوم «القيمة» Valeur من تعريفه للفن. وليس المهم فى هذا التعريف الجديد أنه يخلو من كل صبغة ذاتية ، وأنه لا ينطوى على أى حكم معيارى ، وإنما المهم أنه يدخل لأول مرة فى مجال الدراسات الجمالية مفهوم « الشيء » الذى يحلله عادة علماء النفس والمناطقة ، فيفسح الطريق أمامنا لحل بعض المشكلات التقليدية فى الفن ، ومن بينها على وجه الخصوص مشكلة العلاقة بين الصورة والمادة أو بين الشكل والمضمون . حقا إن فى وسع الفنان أن يركب الصور ، دون أن يكون على علم واضح بقوانينها ، كما أن الإنسان البدائى قد يستطيع أن يشعل النار دون أن يكون على علم بطبيعتها ، ولكن مهمة عالم الجمال (على وجه التحديد) إنما تنحصر فى تحويل تلك المعرفة التجريبية التى يملكها المبدع إلى معرفة نظرية . وقد يبقى العلم بالصور لا شعوريا لدى الفنان خلال مرحلة الإبداع ، ولكن لا بد من أن يجيء العلم الاستطيقى فينقل المعرفة الباطنة فى صميم النشاط الفنى إلى دائرة الوعى أو الشعور . وإذاً فإن الاستطيقا هى من الفن بمثابة العلم النظرى من العلم التطبيقى المقابل له . ما دامت مهمتها إنما تنحصر فى وصف الصور والعمل على تصنيفها(١) .

٥ — وهكذا نرى أن تعريف سوريو للفن ينطوى منذ البداية على رفض قاطع لكل محاولة يراد من ورائها فصل الصورة عن المادة (كما فعل أرسطو مثلا أو كانْط) والواقع أن عالم الجمال لا يعرف سوى الملاء Plénitude والنظام ordre ، فهو يجهل الصورة الفارغة كما أنه يجهل أيضا المادة الخالصة . وليس فعل التأمل (فى نظره) عبارة عن نشاط ذاتى يخلع فيه المتأمل صورة على الموضوع الذى يتأمله . بل هو عملية إدراك تحيط فيها الذات المتأملة علما بصورة الموضوع المركبة المستقلة . ومعنى هذا أن « الصورة » forme ليست نتيجة مؤقتة لعدوى عاطفية أو تأثر وجدانى ، بل هى « كيفية » باطنة فى صميم الشيء . فالصورة هى الشيء نفسه بوصفه موضوعا ، لا مجرد امتداد محض ، ولعل هذا أيضا هو ما عناه فوسيون فى كتابه « حياة الصور » حينما حاول أن يبين لنا أن موضوع الاستطيقا هو « عالم الصور » الذى هو فى صميمه عالم « معطيات موضوعية » données objectives يتمتع بضرب من الاستقلال أو الاكتفاء الذاتى . وهنا يقول فوسيون إن « الصورة » La forme ليست مجرد خط بيانى يرسم لنا

---

(١) V. Feldman : «L'Esthétique Française contemporaine.» Alcan, 1936, p.74.

سير حركة ما . كما أنها ليست مجرد ظاهرة مصاحبة للفعل ، وإنما هى شىء يتمتع بوجود خاص . نظرا لأنها موضوع قائم بذاته . ومعنى هذا أن « الصورة » هى شىء عينى يمكن أن نعده بمثابة بناء للمكان والمادة، نظرا لأنها لا تتجلى إلا بفضل ضرب من التوازن فى الكتل ، ونوع من التمايز فى الظلال والأضواء ، بل بواسطة مجموعة من اللمسات الخاصة ، سواء أكانت معمارية أم نحتية أم تصويرية أم نقشية ... إلخ . وعلى حين أن الزلزال موجود بوصفه ظاهرة مستقلة عن جهاز الأرصاد الجوية الذى يسجل حركة البراكين والانفجارات داخل القشرة الأرضية ، نجد أن « العمل الفنى » لا يوجد إلا بوصفه « صورة » . فليس (العمل الفنى) عبارة عن (منحن) يمثل حركة الفن ، أو مجرد (أثر) trace يخلفه وراءه النشاط الفنى ، بل هو الفن نفسه ؛ أعنى أنه ليس مجرد إشارة خارجية إلى الفن ، وإنما هو القوة الخالقة أو المولدة للفن(١) .

ومهما كان من أمر تلك التعليقات أو المذكرات التى قد يكتبها أكابر الفنانين عن موضوعاتهم الفنية ، فإن أكثرها روعة وأعظمها بلاغة لا يمكن أن تعادل بحال أى (عمل فنى) مهما كان من ضآلته . فليس فى استطاعتنا أن نستبدل بالعمل الفنى اعتراف الفنان أو ترجمته الذاتية أو مذكراته الخاصة .. إلخ . وما دام (العمل الفنى) هو جوهر كل نشاط فنى ، فإن اهتمام عالم الجمال لا بد من أن يتجه بأسره نحو (العمل الفنى) وحده ... و(العمل الفنى) oeuver d'art — كما يقول فوسيون — هو الفن والفنان ؛ وهو ماثل بين أيدينا بوصفه كلا محسوسا له بنيته وطابعه وكيانه وحدوده الخاصة . وآية ذلك أنه لكى يوجد « العمل الفنى » ، فلا بد له من أن يستقل بنفسه وأن يدع حيز التفكير لكى ينفذ إلى المكان ، كما أنه لا بد للصورة من أن تجىء فتخلع على المكان طابعها . وفى هذا الوجود الموضوعى الخارجى إنما ينحصر على وجه التحديد المبدأ الباطن للعمل الفنى . وحينما نكون بإزاء « العمل الفنى » ، فإننا نجد أنفسنا بإزاء شىء فريد يظهر فجأة دون أن يكون على غرار أى شىء آخر ، وكأن الموضوع الجمالى هو غارة تشنها الصور على دنيا الواقع (مهما كان من أمر القائلين بالمحاكاة فى فن التصوير) . وربما كان (العمل الفنى) هو وحده — بين شتى وقائع التاريخ وأحداث الحياة البشرية — أكثرها صلابة ، وأشدها تكتلا ، وأقواها كيانا . وآية ذلك أن (العمل الفنى) ليس أثرا تحفظه الذاكرة أو يختزنه الشعور ، بل هو موضوع عينى أو شىء حى يشغل حيزا فى المكان . وهذا العمل الذى حققته اليد ، لا زال فى استطاعة

---

(١) H. Focillon : « Vie des Formes » 3 éd., P. U. F. 1947. pp. 9-11.

اليد أن تلمسه وتسايره فهو شيء حاضر ماثل أمامنا ، كما كان شيئا حاضرا ماثلا أمام الأقدمين . وإذا كانت الوقائع التاريخية هي مجرد ذكريات ، فإن العمل الفنى هو واقعة حاضرة تتمتع بقوة (البينة) évidence . وإذا كانت كل آثار التاريخ هي فى حاجة إلى قرائن أو أسانيد أو شهادة ، فإن العمل الفنى هو الذى يشهد لنفسه . وليس يكفى لفهم (العمل الفنى) أن نعده حلقة فى سلسلة أو مجرد مرحلة من مراحل تطور حقيقة أخرى ، بل لا بد لفهمه من أن ننظر إليه باعتباره واقعة إيجابية أو حقيقة متمايزة . وليس معنى هذا أن العمل الفنى الواحد لا يدين لغيره بشيء ، أو لا يصدر عن أعمال أخرى سابقة ، أو أنه لا يشابه غيره على الإطلاق ، أو أنه لا يندرج تحت أسرة فنية بعينها ، أو أنه لا يقبل أى وصف أو مقارنة أو تصنيف ، أو أنه لا يملك أية صبغة فردية أو محلية ، وإنما كل ما هنالك أن العمل الفنى لا بد من أن ينطوى على شيء فريد لا سبيل إلى تفسيره بغيره أو إرجاعه إلى غيره . فالعمل الفنى هو بمعنى ما من المعانى « نسيج وحده » ، وهو لهذا يستأثر بكل انتباه عالم الجمال ، بوصفه جوهر النشاط الفنى نفسه[1] .

٦ — فهل نعرف (الفن) بالاستناد إلى مفهوم (العمل الفنى) ، فنقول مع سوريو مثلا إن الفن هو فى جوهره نشاط تأسيسى أو بنائى activité instauratrice أو هل نقرر مع بعض علماء الجمال المعاصرين أنه ليس من شأن الدراسة الاستطيقية أن تضعنا بإزاء (فنانين) أو (مبدعين) ، وإنما هى تضعنا وجها لوجه أمام (أعمال) فنية و(موجودات) مبدعة ؟ الواقع أننا مضطرون إلى الاعتراف بأنه لا يمكن أن تتحقق (التجربةالفنية) إلا على صورة (عمل فنى) ، فلن يكون فى وسعنا أن نعد الفن مجرد تفكير شخصى أو تأمل ذاتى يقوم به الفنان ، وإنما سنجد أنفسنا منقادين إلى التسليم بأن الفن أيضا هو مجموع (الضرورات) التى تفرضها نفسها على الفنان ، بوصفها معيارا وسندا يستعين بهما فى صميم تجربته الاستطيقية[2] . وحسبنا أن ننظر إلى أى موضوع فنى حتى نتحقق من أنه لا بد من أن يجيء منطويا على أثر ساكن لمسار حققه النشاط البشرى فى حركته الإنتاجية ، بحيث إن هذا (الأثر) ليبدو لنا بمثابة المظهر الأوحد الذى لا بد لنا من أن نعمل له ألف حساب ! فالفن لا يوجد إلا حينما تكون (اليد) قد تحركت ، سواء أكان ذلك لكى تخط كلمات ، أم لكى تحدث إيقاعات ، أم لكى تحقق

---

(١) H. Focillon : « Généalogie de l'Unique » in « Deuxième Congrès International d'Esthétique ». t.II. Alcan, 1937. pp. 120-27.

(٢) E.Souriau :« Correspondancedes Arts, »Flammarion,1947.Paris,p.25.

بعض اللمسات ، أم لكى تسجل بعض الأصوات ... إلخ . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الموضوع الجمالى هو أولا وقبل كل شىء أثر لفعل ، أو ثمرة لفاعلية أو نتيجة لعملية . وربما كان هذا هو ما عناه ريمون باير حينما كتب يقول : « إن فى الفن مسارا سحريا آنيا (أو مسارا يريد أن يكون كذلك) ، ألا وهو ذلك الذى نلمحه لدى كبار الرسامين حين نرى انتقالا عجيبا يتم كالسحر من الموضوع إلى العين ، ومن العين إلى القلم »[١] . فالمهم فى الفن هو أن تجىء اليد فتحدث (أثرا) ؛ لأن هذا (الأثر) نفسه هو الفن ، والفنان ، والموضوع الفنى على السواء . وحينما يمضى قوس الفن المنعكس من الإحساس إلى اليد ، فهنالك لا بد للجميل من أن يتسجل على شكل (ناتج) Produit يكون مظهرا للانتصار اليدوى أو النجاح الصناعى . وهكذا نرى أنه ليس فى الفن نرجسية . لأن الفنان لا يعرف التأمل السلبى ، بل هو فى صميمه إحساس لا يكل ، ونظر لا يعرف الإعياء ، ونشاط لا موضع فيه لأية استطيقا سلبية . وعبثا يحاول البعض أن يفسر الفن بالفلسفة ، فإن الفن ليس من الفلسفة فى شىء ، أو ربما كان الأجدر بنا أن نقول إنه لو كان للفن مذهب فلسفى لما كان شيئا آخر سوى « فلسفة النجاح » Philosophie de la réussite . فما يفسر الفن إنما هو تلك الواقعية الفعالة التى توجه سائر الأعمال الفنية . ولهذا يقرر باير مرة أخرى « أن فى أعماق كل عمل فنى متحقق ، إنما يكمن الدليل القاطع على تهافت المثالية »[٢] .

أليس الفن هو من بين شتى القوى الروحية التى يملكها الإنسان،تلك القوة الخلاقة التى تستطيع أن تبنى عالما بأكمله ؟ أليس الفن هو ذلك الساحر العجيب الذى يوجه إلى العدم ضربة قاضية حين يدفع إلى الوجود بمخلوقاته اللامادية (كالسيمفونيات ، والمقطوعات الموسيقية ، والملاحم الشعرية) وموجوداته المرئية التى تحتل مكانها تحت الشمس (كالكاتدرائيات والأهرامات ، والمسلات) ؟ إذن فما أحرانا بأن نقول إن الفن هو أسلوبنا البشرى فى خلق عالم يكون غريبا عن (الواقع) ؛ عالم لا يكون مناظرا له ، ولا يمكن وصفه بأنه مجرد تعبير عنه[٣] .. أما تلك (المخلوقات) التى يبدعها الفنانون ، والتى طالما استهوت الناس فى كل زمان ومكان ، فهى كائنات عجيبة تجمع بينها كلمة (الفن) ، ولكنها فى الحقيقة مختلفات متباينات : إذًا ما الذى يجمع بين

---

(١) R. Bayer : « Essais sur La méthode en Esthétique ». 1953. pp. 109, 113.

(٢) R. Bayer : « Essais sur La méthode en Esthétique., » 1953, pp. 109, 113.

(٣) A. Malraux : « La monnaie de L' absolu., » Paris, 1950. p. 122.

الكاتدرائية الشاهقة التي تتصاعد أعمدتها الهائلة نحو السماء ، والسيمفونية الرائعة التي تتوالى أنغامها المعقدة حاملة فى ثناياها أعمق معانى اللانهائية ، واللوحة الناطقة التي تصور شخصية ما من الشخصيات ، والقصيدة الرقيقة التي تحمل من أناشيد الحب ما انطوى عليه قلبان عاشقان ؛ نقول ما الذى يجمع بين كل تلك (الأعمال الفنية) المتنوعة المتباينة ، إن لم تكن هى تلك (القدرة الإبداعية) التي يستقدم الفنان بمقتضاها إلى عالم الوجود مخلوقات جديدة لم تكن منتظرة ، أو لم يكن وجودها فى الحسبان ؟! الحق أنه سواء أكانت أداة الفنان فى الإبداع هى الكلام أم الرخام أم الأنغام أم الألوان ، فإن ما يخلقه الفنان لا بد من أن يكون عملا فرديا يتسم بطابع خاص أو أصالة شخصية بحيث يصح أن نقول عنه إنه (نسيج وحده) . وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا (بمعنى ما من المعانى) إن الفن هو هذا الشيء المشترك الذى يجمع بين الكاتدرائية والسيمفونية ، بين المنحوت والمنقوش ، بين المنظوم والمنغوم ؛ أو هو ما يسمح لنا بأن نقارن التصوير بالشعر ، والمعمار بالرقص ، والموسيقى بالنحت[1] !

غير أننا لا بد من أن ندخل فى حسابنا عند تعريفنا للفن واقعة هامة أغفلها كثير من علماء الجمال ، ألا وهى أن التجربة الاستطيقية لا تقتصر على الخلق والإبداع ، وإنما هى تشمل التذوق والمشاركة الفنية . فليس الفن مجرد خلق لصور أو إبداع لأشياء ، وإنما هو أيضا نشاط تتولد عنه منتجات تصلح لأن تكون بمثابة منبهات أو مؤثرات تثير لدينا بعض الاستجابات المرضية . فالعمل الفنى هو (منبه) أو (مؤثر حسى) يولد لدينا مجموعة من الأرجاع الجسمية والنفسية ويستثير بالضرورة انتباهنا وملاحظتنا وحينما نكون بإزاء العمل الفنى ، فإنه لا بد من أن تجيء بعض الموجات الضوئية أو الصوتية أو أية وسائل فيزيقية أخرى فتنبه أعضاءنا الحسية وجهازنا العصبى ومراكزنا المخية لكى تدفع بها إلى الاستجابة لذلك التنبيه ، فنقوم عندئذ بأداء بعض الأفعال التي تتفق مع طابعنا الخاص ، وحالاتنا النفسية ، واتجاهاتنا العقلية ... إلخ . وسواء أكان العمل الفنى عبارة عن لوحة ، أم كان عبارة عن سيمفونية (مثلا) ، فإنه لا بد من أن يجيء منطويا على تنظيم خاص للمنبهات فى المكان أو فى الزمان (أو فى الاثنين معا) ؛ وهى المنبهات التي تتآلف على شكل خطوط ومناطق ألوان فى الفن البصرى بينما نراها تتآلف على شكل أصوات فى الفن السمعى . وإذا كنا نسمى (العمل الفنى) باسم

---

(١) Et. Souriau « La Correspondance des Arts., » Flammarion, 1946. p. 44.

(الموضوع الاستطيقى) Objet esthétique ، فذلك لأنه يستثير اهتمامنا بوصفه موضوع انتباه وتأمل . حقا إن بعض مناظر الطبيعة (كغروب الشمس أو تفتح الزهر) يمكن أن تصبح موضوعات استطيقية ، ولكن « الفن » لا يشمل إلا صنائع الخلق البشرى . وما يميز الفن عن العلم إنما هو على وجه التحديد هذا الدور الهام الذى تلعبه الحواس فى دائرة الخبرة الجمالية (كما هو الحال مثلا فى الموسيقى والتصوير وشتى فنون التزيين) ، فضلا عما فى الفن من اعتماد على الخيال (كما هو الحال مثلا فى الأدب) . فلا بد لشتى المنبهات الاستطيقية من أن تمثل أمام الحس أو الحواس ، حتى يكون فى وسعها أن تستثير لدينا استجابات التأويل أو التخيل أو الانفعال ... إلخ . وليس من شأن الفن بالضرورة أن يستثير الإحساس والخيال بنفس الدرجة ، ولكنه لا بد من أن يمس الواحد منهما الآخر على السواء . فالرواية مثلا تخترق العينين لكى تتجه نحو الخيال ، فى حين أن (الصوناته) la sonate تتجه مباشرة نحو الإدراك الحسى . ولكن ليس هناك عمليا أى إدراك حسى بدون إثارة للذكريات والصور الذهنية المختزنة(١) . وهكذا ننتهى إلى القول بأن كل محاولة يراد بها تعريف الفن ، لا بد من أن تضعنا فى نهاية الأمر وجها لوجه أمام (العمل الفنى) بوصفه ذلك (الموضوع الاستطيقى) الذى ندركه أولا وقبل كل شيء عن طريق الحس فلا بد لنا إذن من أن نتجه إلى دراسة (العمل الفنى) بصفة عامة ، حتى نقف على طبيعة تركيبه البنائى .

---

(١) Th. Munro : « les Arts et leurs relations mutuelles, » P. U. F., Paris, 1945, traduit par J. M. Dufrenne, pp. 99-100.

الفصل الثانى

العمـل الفنى

بناؤه ، وعناصره

٧ ــ إذا كان من شأن علم الجمال (الاستطيقا) أن يضعنا وجها لوجه أمام « العمل الفنى » ، فذلك لأن نقطة البدء فى كل دراسة استطيقية إنما هى الإدراك الجمالى الذى فيه نرى المحسوس بكل أمانة ووفاء ، فلا يلبث « العمل الفنى » أن يتبدى لنا بوصفه « موضوعا استطيقيا » . وسواء أكنا بإزاء أعمال فنية ذات صبغة مكانية (كاللوحات والتماثيل مثلا) ، أم كنا بإزاء أعمال فنية ذات صبغة زمانية (كالسيمفونيات والمقطوعات الموسيقية عموما) ، فإننا فى كلتا الحالتين لا بد من أن نلاحظ أن للعمل الفنى وحدته المادية التى تجعل منه موضوعا حسيا يتصف بالتماسك والانسجام من ناحية ، كما أن له مدلوله الباطنى الذى يشير إلى موضوع خاص ويعبر عن حقيقة روحية من جهة أخرى . فلا بد للعمل الفنى من بنية « مكانية » تعد بمثابة المظهر الحسى الذى يتجلى على نحوه الموضوع الجمالى . كما أنه لا بد أيضا من بنية « زمانية » تعبر عن حركته الباطنية ومدلوله الروحى بوصفه عملا إنسانيا حيا . وتبعا لذلك فقد ذهب بعض علماء الجمال إلى أن ثمة عناصر ثلاثة لا بد من أن تدخل فى تكوين العمل الفنى . ألا وهى على التعاقب : المادة ، والموضوع ، والتعبير .

فإذا نظرنا الآن إلى العنصر الأول من هذه العناصر الثلاثة ، وجدنا أن لكل فن مادته ، يستوى فى ذلك أن تكون هى اللفظ أم الصوت أم الحركة أم الحجارة ... إلخ . ولكن المادة الخام لا تكتسب صبغة فنية فتصبح مادة استطيقية ، إلا بعد أن تكون يد الفنان قد امتدت إليها فخلقت منها « محسوسا جماليا » ، نشعر حين نكون بإزائه أنه قد اكتسب ليونة وطواعية بفعل المهارة الفنية . والفن الذى يستشعر فيه الفنان مقاومة المادة أكثر مما يستشعرها فى أى فن آخر ، إنما هو فن « المعمار » . ولكن « النحت » أيضا قد لا يقل عنه إحساسا بما فى المادة من عصيان وتمرد . فقد روى عن ميكائيل أنجليو أنه كان يصنع تماثيله فى سورة من العنف والغضب والهياج ، حتى أنه كان يقول لزبائنه

عن سر هذا الهياج : « إننى لأبغض تلك الحجارة التى تفصلنى عن تمثالى » !... ولا بد للمادة من أن تبدى كل ثرائها الحسى على يد الفنان : فإنه ليس المفروض فى « العمل الفنى » أن يزول منه كل أثر من آثار المادة ، بل المفروض فيه أن تتضافر سائر العناصر المادية المستخدمة فى تركيبه بحيث تتعاون جميعا على خلق ذلك « المحسوس الجمالى » الذى لا بد من أن يستأثر بانتباهنا . ومعنى هذا أن مادة « العمل الفنى » ليست مجرد شيء قد صنع منه هذا العمل ، وإنما هى غاية فى ذاتها بوصفها ذات كيفيات حسية خاصة من شأنها أن تعين على تكوين الموضوع الجمالى . فالحجارة التى قد صنع منها هذا التمثال أو ذاك ليست مجرد حجارة ، وإنما هى حجارة تبدى أمام أنظارنا أحجاما خاصة ، وانسجاما فى النسب ، وتأثيرات ضوئية معينة تظهر على سطوحها إلخ . وهذه المظاهر الحسية العديدة هى التى تذكرنا بأن التمثال الذى نراه لا ينطوى على مادة خام ، بل هو ثمرة لعملية استطيقية قد عانتها المادة ، فاستحالت على يد الفنان إلى « مادة جمالية » . ومن هنا فإن جمال « العمل الفنى » لا ينحصر بالضرورة فى جمال الموضوع الذى يمثله ، بل هو يتجلى أولا وبالذات فى صميم مظهره الحسى . ولهذا فإن رجال « النحت المجرد » sculpture abstraite يحاولون اليوم أن يروضوا عيوننا على التمتع بالمظاهر الحسية وحدها ، فنراهم يغفلون أهمية الموضوع ، ويضعون أمام أنظارنا بعض « المظاهر » apparences التى يقدمها لنا الخشب أو الحجارة ، بدعوى أن المهم فى الفن ليس هو قهر المادة على محاكاة بعض الموضوعات ، بل اتخاذها وسيلة لإظهار كل ما فى المحسوس من بريق وبهاء ورواء(١) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى بعض كبار المثالين المعاصرين ، لوجدنا أن فن النحت عندهم لم يعد يعنى تجسيم صورة ڤينوس بالرخام ، أو تمثيل منظر أسد يحتضر بالحجارة ، أو تجسيد صورة أى إنسان أو حيوان بالخشب . وإنما أصبح فن النحت عندهم يقوم على دراسة بنية المادة المستعملة فى النحت (ولتكن الحجارة مثلا) من أجل معرفة درجة صلابتها وطريقة استجابتها للآلة التى يقد بها المثال ... إلخ . وهكذا نرى هنرى مور (مثلا) Henry Moore يهتم بمعرفة الطريقة التى استجابت بها الحجارة لشتى المؤثرات الطبيعية من رياح وعواصف وسيول ، على اعتبار أن هذه كلها هى التى كشفت لنا عبر الزمان عن الصفات الباطنية أو الكيفيات الكامنة فى صميم الحجارة . ثم هو بعد ذلك

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de L'Expérience Esthétique. », Paris., P. U. F., vol. 1., 1953. pp. 377-380.

يسائل نفسه عن الشكل الذى يمكن أن يحققه على أحسن وجه فى تلك الكتلة المعينة من الحجارة الماثلة أمامه ؛ فإذا افترضنا مثلا أن هذا الشكل إنما هو صورة لامرأة مستلقية على الأرض ، كان على المثال أن يتخيل الوجه الذى يمكن أن تكون عليه هذه المرأة لو أن الدم واللحم استحالا إلى تلك الحجارة الماثلة أمامه ، بما لها من قوانين خاصة تتحكم فى شكلها وبنيتها . وقد سار هنرى مور على هذا النهج فقدم لنا تمثالا لامرأة راقدة قد استحال جسدها (فى مظهره العام) إلى سلسلة من التلال ! وتبعا لذلك فقد أظهرنا هذا المثال الإنجليزى المشهور على أن فن النحت لا يقوم على محاكاة الأشكال أو نقل السمات أو ترديد الصور ، وإنما هو فى صميمه ترجمة للمعنى من مادة إلى أخرى . وبهذا المعنى تصبح مهمة النحات (كما هو الحال بالنسبة إلى أى فنان آخر) هى السهر على تربية المادة، حتى ينتقل بها من حالة وجود مختلط تعسفى إلى حالة وجود منتظم عقلى[1] .

بيد أنه إذا كانت المواد المستخدمة فى بعض الفنون (كالعمارة والنحت) تكاد تطغى على « المحسوس الفنى » نفسه ، فإننا نلاحظ فى فنون أخرى أن المواد المستخدمة فى تحقيق العمل الفنى لا تكاد تفصح عن كيفياتها الخاصة ، كما هو الحال مثلا فى التصوير أو الموسيقى . والظاهر أن الفنون التمثيلية إنما تستخدم وسائلها المادية للتعبير عن الموضوع المراد تصويره ، فهى قلما تدع للمادة سبيلا إلى الظهور فى صميم العمل الفنى . وهذا ما يسعى المثال جاهدا (أحيانا) فى سبيل الوصول إليه ، فنراه يعمد إلى الاستهانة ببعض القواعد الهندسية فى سبيل تكوين عمل فنى لا يكون وليد الصنعة المادية وحدها . وكثيرا ما يكون جمال الكاتدرائية راجعا إلى أن كل منظور فيها يحطم قواعد التناظر ويستهين بمبادئ التنظيم الهندسى ، فلا تبدو الكاتدرائية بمثابة بناء يقوم ارتفاعه على الحساب الرياضى ، بل تبدو الهندسة فيها بمثابة نغمة صغيرة متصلة فى « معزوفة » المنظر (العام) بما فيه من أنغام عديدة متباينة . ونظرا لأن العنصر الهندسى لا يكفى لإشاعة الجمال فى العمل الفنى ، فإن المثال كثيرا ما يساير هواه فى الخروج على القاعدة ، فنراه يستهين بالقوانين المجردة ، ويدخل على المادة نماذج لم تكن فى الحسبان ، وكأنما هو يشعر بضرورة تبدى « المحسوس الفنى » من خلال المادة الجامدة بثقلها وكثافتها وصلابتها ونسبها الرياضية الصارمة ! ولكن عبثا يحاول المثال أن يتمرد على

---

(١) Herbert Read : « The Meaning of art, » A Pelican Book 1954. p. 180-1.

الطابع المجرد لتلك المادة الصلبة التى يود لو استطاع أن يتخلص من انتظامها الهندسى ، فإن النحت إن هو إلا رسم فى المكان ، وبالتالى فإن كيفياته باطنة فى صميم المادة نفسها . وهكذا يظل « المحسوس » Le sensible فى النحت عاجزا عن الانتظام فى نسق واسع مرن شديد الاتساق ، كما هو الحال (مثلا) فى الموسيقى أو التصوير حيث لا يتقيد الإبداع الفنى كثيرا بالمواد التى يستخدمها الفنان فى تحقيق عمله الفنى(١) .

ومع ذلك فإنه لا بد فى سائر الفنون من أن يتم تنظيم « المحسوس » وتركيبه بحيث يتسنى إدراكه دون لبس . وهنا لا بد لكل فن من أن يستعين بطائفة من الأشكال المتسقة والنماذج الإيقاعية من أجل تنظيم « المحسوس » باللغة التى تتوافق مع ما يريد التعبير عنه . وسواء نظرنا إلى الموسيقى أم إلى التصوير أم إلى الرقص ، أم إلى الشعر ، أم إلى المعمار ، أم إلى النحت ، أم إلى المسرح ، فإننا لا بد فى كل هذه الحالات من أن نجد أنفسنا بإزاء ضرب من التسلسل الفنى أو التنظيم الجمالى ، سواء أكان ذلك على صورة سلم من الأنغام gamme de sons أم من الألوان ، أم من الحركات ، أم من الكلمات ، أم من الخطوط والسطوح ، أم من الشخصيات ... إلخ . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن ترتيب الشخصيات واختفاءها على خشبة المسرح لا بد من أن يخضع لضرب من التنظيم الفنى الذى يجعل من الشخصيات ما يشبه قطع الشطرنج فى تحركها وفقا لخطة منهجية سابقة . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن فى المسرح ضربا من اللعب الفنى بالشخصيات ، من حيث هى نماذج بشرية تظهر وتختفى ، وتتلاق لكى لا تلبث أن تفترق ، وتتشابك ، وتتداخل فى علاقات مستمرة قوامها الحضور والغياب ... إلخ . ولا بد فى هذا التنظيم الجمالى لمواد العمل الفنى من أن تكون هناك عناصر ظاهرة بارزة . وأخرى مستترة متوارية بحيث تبرز الأشكال الرئيسية للعمل فوق « أرضية » من الأشكال الثانوية . ومن هنا فإن الفنان قد يدع جانبا من المادة التى يشكلها فى حالة بدائية أولية ، وكأنما هى « أرضية » جامدة لم تمتد إليها يده ، حتى يبرز أمام أنظارنا تلك الجوانب الهامة التى تضفى على المحسوس كل قوة وشدة وحيوية ، فيبدو العمل الفنى أمامنا (موضوعا جماليا) يتمتع بحضرة قوية عنيدة ملحة تفرض نفسها على الأنظار . وهكذا قد يوجد فى الموسيقى ما يشبه الضوضاء ، ولكنها ضوضاء متخفية ليس من شأنها سوى أن تبرز الأنغام ، كما قد يوجد فى التصوير ما يشبه العماء ، ولكنه عماء

---

(١) J. Dufrenne : « Phénoménologie de L'Expérience esthétique., » vol. 1., p. 382;

رمادى يستخدمه المصور لكي يبرز ما عداه من ألوان ، أو قد يوجد فى الرقص ما يشبه المشي العادى ، ولكنه مشى فنى يؤذن بالوثبة العالية ، أو قد يوجد فى المعمار ما يشبه الحجارة الكثيفة المتكتلة ، ولكنها حجارة لا تلبث الحياة أن تشيع فيها بمجرد ما تلتف حولها الأعمدة والألواح الزجاجية الملونة ... إلخ .

ولا بد للعمل الفنى من أن يكون ثمرة لعملية منهجية خاصة ، ألا وهى عملية تنظيم العناصر التى تتألف منها حركته ، فإن هذه الحركة هى الكفيلة بأن تخلع عليه طابعا زمانيا يجعل منه موجودا حيا تشيع فيه الروح . ومعنى هذا أن (العمل الفنى) لا بد أن يصدر عن مهارة إبداعية تركب الحركة ابتداء من الساكن ، وتحقق (الزمانى) le temporel ابتداء من (المكانى) le spatial . وهنا يستعين الفنان بأساليب الإيقاع والتنظيم والتناسب من أجل فرض ضرب من (الوحدة) على ما فى موضوعه من (تعدد) فى الأشكال أو الحركات أو الصور . وحين يتلاعب الفنان بما فى موضوعه من عناصر متشابهة وأخرى مخالفة ، فإنه قد يستطيع عن هذا الطريق أن يخلع على عمله الفنى إيقاعا خاصا يكسبه صبغة زمانية حية . وهنا يجئ التكرار ، والترديد ، والتناظر ، والتماثل ، فتكون جميعا بمثابة ظواهر فنية تساعد على إبراز « الإيقاع » ، وإظهار « التنويع » وإيضاح « الجدة » ، وإجلاء عنصر « الزمان » . ولكن المهم فى العمل الفنى ألا تطغى وحدته على تنوعه . وألا يطغى تنوعه على وحدته . بل يقهر تنوعه وحدته على الاعتراف بأنها « وحدة تنوع » unité d'une variété وهكذا نرى أن التنظيم الفنى للمواد الخام لا بد من أن يفضى إلى إدخال عنصر « الزمان » فى صميم بناء « العمل الفنى » . وحتى فى الفنون المكانية ، نجد أن من شأن التتابع المكانى نفسه أن يوحى بالزمان . وحينما ينفذ عامل « الإيقاع » إلى صميم « المادة » ، فإنها تستحيل عندئذ إلى « موضوع استطيقى » يتمتع بكيفية زمانية . وليست حياة الموضوع الاستطيقى سوى تلك الديمومة الباطنة التى تشيع فيه حين يبدو أمامنا وكأنما هو يتجه بتمامه نحو معناه محققا ذاتية تعبر عما فيه من وحدة كلية باطنة[١] .

٨ — أما إذا نظرنا إلى العنصر الثانى من عناصر « العمل الفنى » . أنفسنا بإزاء ذلك (الموضوع) le sujet الذى تمثله اللوحة أو التمثال أو القصيدة أو الرواية ... إلخ . وهنا

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de L'Expérience esthétique. », vol., 1., 1. p. 387.

ينتظم المحسوس الجمالى على شكل (علامة) أو (أمارة) signe ، فيشير إلى شىء أو حقيقة أو قضية أو ظاهرة أو واقعة أو أى « موضوع » آخر من الموضوعات . ولكننا بمجرد ما نتحدث عن « الموضوع » الذى يمثله « العمل الفنى » . فإننا سرعان ما نصطدم بمشكلة هامة ألا وهى أن الفنون جميعا ليست بالضرورة ذات طابع (تمثيلى) représentatif . بل قد تكون هناك فنون لا تنطوى على « موضوع » ، كما هو الحال مثلا فى المعمار والموسيقى . وإلا ، فما الذى يمثله هذا المعبد أو هذه الآنية الخزفية ، أو تلك السيمفونية ... إلخ .؟ بل إننا حتى لو نظرنا إلى بعض النزعات الفنية المعاصرة فى مضمار التصوير أو النحت ، لوجدنا أن هناك تصويرا مجردا ونحتا مجردا يكاد يختفى منهما عنصر التمثيل أو الموضوع أو المعنى . وحسبنا أن نلقى نظرة على بعض لوحات وتماثيل الفنانة الإنجليزية بربارا هبوورث Barbara Hepworth أو على بعض تماثيل الفنان الإنجليزى هنرى مور Henry Moore ، أو على لوحات بعض المصورين الفرنسيين من أمثال بيكاسو Picasso وبراك Braque وغيرهم ، لكى نتحقق من أن الفن قد يضرب صفحا عن الطبيعة ، فلا يعود يهتم بتصوير مناظر أو تمثيل موضوعات . بل يقتصر على التلاعب بالصورة المجردة والأشكال الهندسية . وهذا ما فعله على وجه الخصوص المصور الهولندى المعاصر موندريان Mondrian حينما حاول أن يجعل من فن التصوير مجرد « تنظيم صورى » يقوم على تجريد ضروب الانسجام الجوهرية الكامنة فى الكون الطبيعى . وهكذا فقد الفن على يد بعض المصورين المعاصرين طابعه التمثيلى ، فأصبح « فنا مجردا » لا شأن له بكل ما يعدو « الصورة المحضة »(١) .

ولكن هل يكون معنى هذا أنه لم يعد للموضوع أى دور يمكن أن يضطلع به فى صميم « العمل الفنى » ؟ أو هل يكون فى وسعنا أن نقول إن الفنون جميعا قد أخذت تحذو حذو الموسيقى فى الاستغناء عن « الموضوع » أو « المعنى » أو « المضمون » ؟ هذا ما يرد عليه البعض بالنفى ، فإن الموسيقى نفسها قد تعمد إلى المحاكاة ، فتحاول أن تقحم نفسها على ميدان الفنون التمثيلية . هذا إلى أن ثمة فنونا لا يمكن أن تقوم بدون « الموضوع » كالنثر أو الرواية أو التمثيلية ، ما دام من المستحيل على « اللفظ » أن يفقد وظيفته الأصلية بوصفه حاملا لمدلول أو معنى . وإلا فماذا عسى أن تكون جدوى الرواية إن لم تكن تحمل معنى ، أو ماذا عسى أن يكون جوهر المسرحية إن لم تكن تنطوى

---

(١) Herbert Read : « The Philosophy of Modern art », Faber, London, 1951. Ch. V. (Realism 8 Abstraction in Modern art). pp. 88-104.

على موضوع ؟ أما فيما يتعلق بالفنون التجسيمية فإن الاستخفاف بقيمة « الموضوع » لم يبدأ إلا منذ عهد قريب حين شرع الفنانون يوجهون اهتمامهم نحو « الطراز » le style أكثر مما يوجهونه نحو « المضمون » le contenu . وحين أخذ المصورون ينادون بأن قيمة العمل الفني لا تقاس بقيمة موضوعه ، كما أن جمال اللوحة لا يقاس بجمال النموذج الذي تمثله . وهكذا أصبح المثل الأعلى للتصوير المجرد (كما هو الحال أيضا بالنسبة إلى النحت المجرد ، والشعر المجرد) أن يتحرر من أسر « الموضوع » لكي يستحيل إلى ضرب من الموسيقى . فلم يتجه الفنانون نحو التحرر من سطوة « الموضوع » إلا حينما أرادوا للفن أن تكون له لغته الخاصة التي لا يكفي لفض أسرارها أو حل ألغازها أن يكتشف الجمهور ما تمثله أو تصوره أو تشير إليه . ألسنا نظن في كثير من الأحيان أن إدراك « العمل الفني » إنما يعني فهم « الموضوع » الذي يصوره ؟ ألسنا نعتقد أن تذوق اللوحة إنما يعني إدراك ما تحويه من مناظر ، وكأنما يكفي أن يدرك المرء أن هذه لوحة لجبل أو لمنظر ريفي أو لعائلة مقدسة . حتى يكون بذلك قد وفاها حقها من التقدير الفني ؟ بل ألا يحدث أحيانا أن يقع الفنان نفسه فريسة لسحر « الموضوع » ، فيحاول أن يتخذ من فنه وسيلة للإقناع أو الإثارة أو الإغراء ، كما هو الحال في الفن الأكاديمي مثلا ، دون أن يفطن إلى أنه بذلك إنما ينتهج أيسر السبل ، لكي يرضى الجمهور على حساب الفن نفسه ؟

الواقع أنه إذا كان كثير من الفنانين المحدثين قد بالغوا في اصطناع النزعة التجريدية ، حتى لقد أراد قوم منهم أن يستبعدوا « الموضوع » تماما من صميم بناء العمل الفني ، فما ذلك إلا لأنهم قد شاءوا أن يقدموا لنا الدليل القاطع على أنه ليس أمعن في الخطأ من أن نستند إلى « الموضوع » وحده من أجل الحكم على القيمة الجمالية للعمل الفني . وعلى حين أن صغار الفنانين قد يجدون أنفسهم مدفوعين إلى اختيار « موضوعات » هائلة من أجل استمالة أنظار الناس إلى أعمالهم ، نجد أن كبار الفنانين قلما يعمدون إلى المبالغة أو التهويل أو الإغراق في اختيار موضوعاتهم ، لأنهم يعلمون حق العلم أن بساطة الموضوع قد لا تتعارض مطلقا مع أصالة التعبير وقوة الصورة . وكثيرا ما تكون للصورة الأولوية (في نظر الفنان) على المضمون ، فنراه لا يضع « الموضوع » إلا في الاعتبار الثاني ، واثقا من أن مهمته الأولى إنما تنحصر في خلق عالم متسق من الصور الحية . وإذا كان بعض علماء الجمال قد عرفوا الفن بأنه « إرادة الصورة » — will to form — فما ذلك إلا لأنهم قد فطنوا إلى أن « العمل الفني » هو في جانب

كبير منه مجرد خلق لمجموعة من « العلاقات الصورية »[١] ويروى فى هذا الصدد عن المصور الفرنسى المشهور دوجا Degas ، أن أحد البورجوازيين سأله يوما فى حفلة افتتاح لمعرض فنى من معارضه ، وكان يضم لوحة لأميرة تخرج من قصر أبيها Galeswinthe sortant du palais de son père « ولكن لماذا تخرج هذه الفتاة ؟ » . فما كان من دوجا سوى أن أجابه بقوله : « لأنها ليست متوافقة مع أرضية اللوحة » ! ويروى كذلك عن دوجا نفسه أنه مضى يشكو يوما إلى مالارميه Mallarmé حاملا « قصيدة » sonnet كتبها بعد جهد جهيد ، وهو يقول : « لقد عانيت الأمرين ، على الرغم من أننى لم أشرع فى كتابة هذه القصيدة إلا وفى ذهنى فكرة جميلة مكتملة الوضوح » . فما كان من مالارميه سوى أن أجابه بقوله : « حسنا يا دوجا . ولكن القصيدة لا تصنع من أفكار . وإنما هى تصنع من ألفاظ »[٢] .

غير أن علماء النفس لن يجدوا أدنى صعوبة فى أن يبينوا لنا أن ثمة علاقة وثيقة بين « الموضوع » و« الإبداع الفنى » . بدليل أن اختيار الفنان لموضوعاته يكاد يكشف لنا عن طبيعة شخصيته ، حتى أننا قد نستطيع أن نتعرف على شخصية الفنان من أسلوبه فى اختيار موضوعاته . حقا إن المصور الفرنسى المشهور أوجين دلاكروا E. Delacroix قد ذهب إلى أن « الموضوع » إن هو إلا مناسبة عارضة يختارها الفنان . أو « ذريعة » خاصة يصطنعها اصطناعا ، ولكن الحقيقة هى أن تكرر موضوعات بعينها لدى فنان بعينه ليس أمرا عارضا يحدث من قبيل الصدفة ، وإنما هو ظاهرة نفسية لا بد من أن تكون لها دلالتها فى نظر الباحث السيكلوجى الذى يهتم بدراسة عوامل الإبداع الفنى . فليس من قبيل الصدفة أن يكون رمبرانت Rembrandt قد اختار « المسيح » موضوعا للكثير من لوحاته . وليس من قبيل الصدفة أيضا أن يكون بيكاسو Picasso قد اختار جرنيكا Guernica (وهى مدينة معروفة بأسبانيا) موضوعا لعدد غير قليل من لوحاته ، وإنما المشاهد أنه حينما يقع اختيار أحد الفنانين على موضوع من الموضوعات ؛ فإن هذا « الموضوع » لا بد من أن يكون حيويا فى نظره . أعنى أنه لا بد من أن يثير فى نفسه انفعالا ما أو عاطفة ما ، وكأنما يقوم بين الفنان وموضوعه حوار يجىء العمل الفنى فيسجل لنا طرفا منه ! وإذن فإن الفنان لا ينسخ « الموضوع » أو ينقله ، بل هو

---

(١) Herbert Read : « The Meaning of art., » A Pelican Book, 1954, pp. 21 & 160.

(٢) Raymond Bayer : « Traité d'Esthétique., » Paris, Colin,

يقدم لنا من خلاله معادلا حسيا لذلك المعنى الوجدانى والعقلى الذى ينطوى عليه هذا الموضوع بالنسبة إليه . ومعنى هذا أن مهمة الفنان لا تنحصر فى تمثيل الموضوع أو تقليده ، وإنما هى تنحصر أولا وبالذات فى التعبير عن ذلك الموضوع على نحو ما ينكشف له . ومن هنا فإن أبعد الفنانين عن المحاكاة ، بما فيهم بعض دعاة النحت المجرد أو التصوير المجرد ، قد لا يجدون حرجا فى أن يطلقوا على لوحاتهم أو تماثيلهم أسماء معينة . مما يدل على أن لها « موضوعات » فى أذهانهم هم على الأقل .

والواقع أننا حينما نشاهد لوحات فنية لمصورين من أمثال ميرو Miro أو وادسوورث Wadsworth ، فإننا قلما نستطيع أن نقنع أنفسنا بأن هذه اللوحات ، « لا تمثل شيئا » ؛ وذلك لأننا نفترض دائما أن ثمة « موضوعا » (شعوريا كان أم لا شعوريا) يكمن من وراء تلك الأشكال والألوان والظلال التى ألف بينها الفنان على هذا النحو أو ذاك[١] . وحتى حينما نكون بصدد أعمال رمزية أو شبه رمزية ، فإننا نسلم ضمنا بأن هذه « الرموز » إن هى إلا « لغة نوعية » يعبر بها الفنان عن « موضوع » ما من الموضوعات . ولكن كل ما هنالك هو أن الفنان قد لا يقدم لنا موضوعات مكتملة منقولة برمتها عن العالم الطبيعى ، وإنما هو قد يضع تحت أنظارنا بعض موضوعات مستحدثة لم تكن ماثلة بتمامها فى الواقع الخارجى . فالفنان لا يقنع بما فى الطبيعة من موضوعات جاهزة معدة من ذى قبل ، وإنما هو يتجه ببصره فى معظم الأحيان نحو تلك الجوانب الناقصة التى لا زالت تنتظر من يبرزها ويكملها ويفسرها ويعيد خلقها من جديد . ولعل هذا هو ما عبر عنه مالرو حينما كتب يقول : « إن الفن ليس هو الطبيعة منظورا إليها من خلال مزاج شخصى ، اللهم إلا إذا كانت الموسيقى هى البلبل مسموعا من خلال مزاج شخصى ! »[٢] وإذن فإن ما يهم الفنان من موضوعات الطبيعة إنما هو ما فيها من جوانب خفية مشحونة بالصبغة الوجدانية ، أعنى ذلك البعد الخاص من أبعاد الواقع الذى لا ينكشف إلا للحساسية الوجدانية . « فما استبعده الجغرافى من المنظر الطبيعى ، وما أغفله المؤرخ فى صميم الحدث التاريخى ، وما لم يستطع المصور الفوتغرافى أن يلتقطه من الوجه البشرى ، وما لم يفصح

---

(١) H. Osborne : « Aesthetics and Criticism., » Routledge & Kegan. Paul, 1955, 65.

(٢) A. Malraux : « Le Création artistique. » Skira, 1948, p. 152.

عنه الإدراك الحسى إلا بصورة غامضة مهوشة . وما غاب كله أو جله عن المعرفة العلمية الموضوعية : هذا بعينه هو ما يريد الفنان أن يقصد التعبير عنه »(١) .

ولكن حذار أن نتوهم أن مهمة الإفصاح عن الموضوع إنما تعنى النقل عن الموضوع أو العمل على محاكاته . فإن الفنان مترجم أكثر مما هو ناقل . أو هو يمد الموضوع باللغة التى يمكن أن يعبر بها عن نفسه . أو هو بالأحرى يساعد الموضوع على أن يقول ما يريد أن يقوله . وتبعا لذلك فإن الفنان لا يطلق الموضوع حتى حينما يقع فى ظننا أنه قد تنكر له . بل هو إنما يعبر عنه بأسلوب لا يندرج تحت نطاق المعرفة الموضوعية . فيكشف لنا عن « حقيقة » الموضوع التى قلما ينجح الإدراك العادى فى الوقوف عليها . وحينما يكتسب الموضوع شحنة حسية عاطفية . فإنه يخاطبنا عندئذ بلغة تختلف كثيرا عن تلك اللغة التى يخاطب بها فى العادة إدراكنا الحسى النفعى . وليس هناك أى سلم تصاعدى أو أية تفرقة طبقية فى عالم الموضوعات الفنية . فقد تنطوى لوحة « الفلاحات » لفان جوخ Les paysannes de Van Gogh على عظمة لا نكاد نجد لها نظيرا فى لوحة أخرى تمثل موضوعا هائلا كلوحة مسونييه Meissonnier المسماه بالجيش العظيم أو قد تحمل طبيعة صامتة لسيزان Cézanne من الأسرار العميقة ما لا يحمله منظر لهوبير روبير Hubert Robert ... إلخ . وكثيرا ما تجيء اللوحات الفنية التى تمثل موضوعات تافهة ضئيلة الشأن تحفا نادرة تزخر بالقوة والبراعة والحيوية والمقدرة الفنية . وربما كان السر فى ذلك هو أن التمثيل يستحيل فى مثل هذه الأحوال إلى « تعبير » . فلا يصبح « الموضوع » سوى مجرد « رمز » . وعلى كل حال . فإنه ليس من شأن « الموضوع » فى « العمل الفنى » أن يستثير انتباه المتأمل بوصفه « موضوعا » . وإنما هو لا بد من أن يندمج فى صميم « التعبير الفنى » نفسه ، فلا يكون ثمة ما يستثير انتباهنا سوى « العمل » نفسه . وهكذا ننتهى إلى القول بأن « العمل الفنى » هو « موضوع » لذاته . ما دام ينطوى على « تعبير فنى » .

٩ ـــ أما العنصر الثالث من عناصر بناء العمل الفنى فهو « التعبير » expression . ولا بد لنا من أن نلاحظ أنه إذا كان « موضوع » العمل الفنى ينضج هو نفسه بالمعنى فإن هناك هالة أخرى من المعانى التى تشع فيها حول العمل الفنى بفضل ما ينطوى عليه

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de La Perception Eothétique., » vol, 1. p. 394.

من « تعبير » . وربما كانت الميزة الرئيسية للموضوع الاستطيقى هى أنه يقدم لنا فى العادة مجموعة كبيرة من المعانى التى تشهد بما يتسم به من « عمق » . حقا إن بعض الأعمال الفنية قد لا تخلو من لبس أو غموض أو اشتباه ، ولكن العمل الفنى الأصيل إنما هو ذلك الذى ينطوى على غزارة فى المعنى ، بحيث لا يكون ثراؤه ناتجا عن غموض أو لا تحدد ، بل عن عمق وتنوع . وليس « المعنى » الذى ينطوى عليه العمل الفنى مجرد أثر يرتد فى نهاية الأمر إلى تلك الموضوعات التى يمثلها أو يعبر عنها ، وإنما المشاهد فى العادة أن الموضوعات التى يعبر عنها العمل الفنى سرعان ما تستحيل إلى مجرد « علامات » أو « أمارات » signes ، فتكتسب عمقا يجعلها لا تشير إلى شيء آخر سوى « العمل » . وهكذا نجد أن الموضوعات المصورة حينما توضع فى خدمة التعبير الكلى ، فإنها سرعان ما تتلاشى فى صميم ذلك « المعنى » الذى يتجاوزها ويعلو عليها جميعا . وإذا كان من شأن الفن بالضرورة أن يغير من أشكال تلك الموضوعات التى يمثلها ، فما ذلك إلا لأنه يدرجها فى عالم سحرى جديد هو عالم الفنان الذى يجيء فيحورها وينقحها « ويؤنسها » . ولعل هذا هو ما عناه مالرو حينما كتب يقول : (إن الفنان العظيم لهو ذلك الكيماوى الساحر الذى اهتدى أخيرا إلى السر فى صناعة الذهب ، وإن كان لا يصنع الذهب — بطبيعة الحال — من أى شيء كائنا ما كان . فليس الفنان من العالم بمثابة الناسخ أو الناقل ، بل هو منه بمثابة المنافس أو الخصم المناضل)[١] .

والواقع أن الفنان ليعرف أن المرأة التى يصورها ليست مجرد صورة ينقلها ، وكأنما هى مجموعة من الملامح والحركات والسكنات ، وإنما هى أولا وقبل كل شيء تعبير فردى ، عاطفى ، جنسى . وآية ذلك أننا نتذكر الوجه الذى نعرفه ، لا بقسماته وملامحه ، وإنما بتعبيره ومعناه ، أعنى بتلك الدلالة النفسية التى نخلعها عليه . ومن هنا فإن اللوحات التى رسمها كبار المصورين لبعض الشخصيات لم تكن مجرد صور لنوع من الطبيعة الصامتة . وإنما هى قد كانت « أعمالا فنية » تكشف لنا عن مدلولات أعمق مما تبوح به القسمات . وحينما يقول مالرو إن العمل الفنى إنما يبدأ حينما تنتهى مهمة تصوير الملامح لكى تبدأ مهمة التعبير عن المعانى ، فإنه يعنى بذلك أن صورة الشخص إنما تصبح « عملا فنيا » حين تعنى حياته وتشير إليها وتدل عليها . وكما أن

---

(١) A. Malraux : « Essais de Psychologie de l'Art; La Création Artistique, ». Skira, Suisse, 1948, p. 212.

علاقتنا بأى كائن حى إنما تبدأ حينما ندرك منه أكثر مما يبوح به شكله ، فكذلك تبدأ علاقتنا بالموضوع حينما نخلع عليه معنى أو ننسب إليه وظيفة ، فتصبح قطعة الخشب شجرة أو أثاثا أو أثرا سحريا .. إلخ . ولا تبدأ علاقة الفنان بالموضوع الذى يصوره ، إلا حينما يكف عن الخضوع لنموذجه ، لكى يعمد إلى التحكم فيه والسيطرة عليه . وليس هناك مظهر لتحكم الفنان فى نموذجه ؛ إلا باستحالة ذلك النموذج إلى « دلالة تعبيرية » فى صميم « العمل الفنى » . حقا إن الكون نفسه زاخر بالمعانى ، ولكنه لا يعنى شيئا لأنه يعنى شيئا لأنه يعنى كل شىء ! فإذا ما نجح الفنان فى أن يقتطع من هذا العالم « موضوعا » يعيد تكوينه لحسابه الخاص ، معبرا عنه بما لديه من قدرة عن إبراز المعانى ، استحال هذا (الموضوع) إلى حقيقة ناطقة ذات دلالة . وحين يدرك الفنان ما لديه من قدرة إبداعية هائلة ، فإنه قد لا يتردد فى أن يقول مع صاحب كتاب « الخلق الفنى » : « إذا كان العالم أقوى من الإنسان ، فإن معنى العالم لهو بلا ريب أقوى من العالم ! »(١) . وليس « معنى العالم » سوى ذلك « التعبير الفنى » الذى تفيض به لوحات الفنانين وتماثيلهم ونقوشهم وشتى مظاهر إبداعهم ، حين تجىء هذه كلها فتخلع على « الواقع » بعدا (إنسانيا) بمعنى الكلمة .

بيد أن « التعبير » الذى ينطوى عليه « العمل الفنى » قد يكون أعسر عناصره قابلية للتحليل . فإن ما يبوح به (العمل الفنى) ليس بالمعنى العقلى الذى يمكن فهمه وتأويله . وإنما هو دلالة وجدانية تدرك بطريقة حدسية مباشرة . فهذه لوحة لا تحمل عنوانا ، ولكنها تعبر عما فى الوجود من طابع تراجيدى . وتلك مقطوعة موسيقية ليس لها موضوع ، ولكنها تعبر عما فى الحياة الإنسانية من رقة وحنان ... إلخ . وقد يقع فى ظننا أحيانا أن بلاغة العمل الفنى إنما تقاس بمدى حدة صبغته التأثيرية أو شدة شحنته الوجدانية . ولكن الحقيقة أن درجة « التعبير » فى بعض الأعمال الهادئة الباردة الدقيقة قد لا تقل عن مثيلتها فى بعض الأعمال العنيفة الصاخبة الجريئة . ومعنى هذا أن العمل « المعبر » expressif ليس هو بالضرورة العمل المؤثر émouvant . لأن « التعبير » شىء . و« التأثير » شىء آخر . هذا إلى أن الانفعال حين يأخذ بمجامع قلوبنا . فإنه قد يحول بيننا وبين إدراك « التعبير » الذى ينطوى عليه « العمل الفنى » . وعندئذ يكون « التأثير الوجدانى » حجر عثرة فى سبيل فهم (العمل الفنى) على حقيقته . ولئن كان

---

(١) A. Malraux: «Création Artistique.,» Skira, Suisse, 1948, 156-158.

من الحق أننا قلما نستطيع أن نحلل (التعبير الفنى) . إلا أنه ليس ما يمنعنا من أن نحاول تحديد ذلك التعبير بالالتجاء إلى تلك السمات الخاصة التى تجمع بين العمل الفنى وصاحبه . وهنا يقرر بعض علماء الجمال أن (التعبير) هو الرابطة الحية التى تجمع بين الفنان وعمله الفنى . لأنه ليس مجرد علامة أو أمارة يتركها الفنان فوق عمله الفنى . بل هو العنصر الإنسانى الحقيقى الذى يكمن فى صميم هذا العمل . ولما كان العنصر الإنسانى فى أية ظاهرة إنما هو أقرب العناصر جميعا إلى نفوسنا . نظرا لأننا ندركه فى العادة بطريقة حدسية مباشرة . فإن « التعبير » الإنسانى الذى ينطوى عليه أى (عمل فنى) إنما هو أقرب عناصره إلى نفوسنا ، نظرا لأنه يخاطبنا بلغة حدسية مباشرة . وتبعا لذلك فإن فهم (العمل الفنى) إنما يعنى قيام ضرب من (الحوار) بيننا وبين صاحبه . وليس (التعبير) سوى الدعامة التى يرتكز عليها كل « وصال » يمكن أن يتحقق بين الذوات .

وفضلا عن ذلك ، فإن التحليل قد لا يجد صعوبة كبرى فى أن يهتدى إلى الوظيفة التى يضطلع بها التعبير فى صميم الموضوع الاستطيقى ؛ وهنا قد ينكشف له (التعبير) بوصفه تلك الأداة الفعالة التى تخلع على العمل الفنى (وحدته) أو (صورته) أو طابعه الخاص . فليس (التعبير) مجرد عرض خارجى قد تلبس بالعمل الفنى ، وإنما هو منه بمثابة مركز إشعاع تنتظم فيما حوله سائر مقومات العمل الفنى . وكما أننا نتعرف على الشخص بما له من طابع خاص أو شخصية فردية تميزه عن غيره من الناس (وهى تلك الشخصية التى لا يكفى لتفسيرها أى مظهر خاص أو أية علامة جزئية قد يتميز بها) ، فكذلك قد يكون فى وسعنا أن نقول إن للعمل الفنى (كيفية) خاصة تشيع فيه من أوله إلى آخره وتدمغه بطابعها الخاص ، حتى ولو استحال علينا فى كثير من الأحيان أن نحيط بها أو أن نقف عليها . وقد نحاول أحيانا أن نرد الكيفية الخاصة التى يتميز بها العمل الفنى إلى عناصر جزئية نحاول عن طريقها أن نركب تعبيره الخاص ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن لهذه « الكيفية » وحدة فنية لا تقبل القسمة . فليس « التعبير » ثمرة لمجموعة من « التأثيرات » المتلاحقة ، وإنما هو « وحدة » تدرك لأول وهلة بطريقة مباشرة[1] . ولكن هذا لن يمنعنا من أن نعمد إلى البحث عن السمات التعبيرية الخاصة التى تميز العمل الفنى ، لكى ندرك عناصر الانطباع النفسى الذى تركه فينا ذلك التعبير.

---

(١) ليس معنى هذا أن التذوق الفنى هو بالضرورة نتيجة مباشرة تترتب على النظرة العابرة (انظر : التصدير ص ٤) .

وهكذا قد يندفع الناقد الفنى أو عالم الجمال المتخصص أو الشخص العادى المتذوق إلى تحليل للسمات التعبيرية الخاصة المميزة لهذا العمل الفنى أو ذاك ، دون أن يفطن إلى أن هذه العناصر الجزئية لم تكتسب دلالتها التعبيرية إلا باندماجها فى صميم الوحدة الفنية المميزة للعمل ككل ، بدليل أنه هو نفسه لم يستطع أن يكتشفها إلا بعد وقوفه على التعبير الشامل للعمل الفنى فى جملته . ومعنى هذا أنه ليس ثمة سمة خاصة يمكن أن تعد « معبرة » فى ذاتها ، لأن ما يحمل « التعبير » إنما هو العمل الفنى ككل[١] .

من هذا نرى أن الوظيفة الأصلية للتعبير expression إنما هى أن يجعل من « المحسوس » le sensible لغة أصيلة تحمل طابع « الطراز » أو « الأسلوب » ، ولكنها لا تدين بشىء للمنطق . فليس من شأن (العمل الفنى) أن يحيلنا إلى شىء آخر غيره . حتى ولو كان هذا الشىء هو الواقع نفسه ، وإنما تنحصر مهمة (العمل الفنى) فى الترجمة عن الواقع بلغته الخاصة . أعنى أن من شأنه أن يكشف لنا عما يكمن فى الواقع من (ماهيات وجدانية) essences affectives . وليس يكفى أن نقول إن (التمثيل) هو دائما فى خدمة (التعبير) . وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن الفن (بصفة عامة) حين يعمد إلى (تمثيل) أى موضوع حسى فإنه إنما ينظمه ويعدله حتى يجعل منه (محسوسا معبرا) . وسواء كنا بصدد مقطوعة موسيقية ، أم رواية تمثيلية ، أم لوحة تصويرية ، أم ملحمة شعرية ، أم أى عمل فنى آخر ، فإننا لا بد من أن نتذكر دائما أن الموضوع الجمالى ليس نقطة بدء نشرع عندها فى تحصيل معرفة موضوعية عن الواقع ، وإنما هو بالأحرى نقطة انطلاق لعملية وجدانية نقرأ فيها تعبيرا عن الواقع . فالعالم الذى يقتادنا إليه الموضوع الجمالى هو عالم (مقولات وجدانية) نستطيع عن طريقها (وعن طريقها وحدها) أن نجد سبيلا إلى عالم الموضوعات الواقعية . ولعل هذا ما حدا ببعض علماء الجمال إلى القول بأن كل (حقيقة) العمل الفنى إنما تتجلى فى كونه يقتادنا إلى الواقع عن طريق بعض المقولات الوجدانية[٢] .

بيد أن (حقيقة) أى عمل فنى لا تكمن فيما يروى لنا من وقائع ، وإنما هى تكمن بالأحرى فى (الطريقة) التى يروى لنا بها تلك الوقائع . هذا إلى أن (الواقع) الذى يكشف لنا عنه العمل الفنى ليس هو ذلك « الواقع » الذى يمثله . حقا إن الفنان قد يستمد من الحقيقة عناصر إلهامه ، ولكن هذا لا يعنى بالضرورة أن تكون الشخصيات

---

(١) M. Dufrenne : « Phéneménologie de L'expérience esthétique., » pp. 405-407.

(٢) Dufrenne : Vol. 11., p. 631.

الفنية التى يقدمها لنا الروائى (مثلا) مجرد نماذج لأشخاص واقعيين . فليس المهم فى نظر عالم الجمال أن يكون ستندال قد تأثر (أم لا) عند تصويره لشخصية جوليان فى روايته (الأحمر والأسود) Le Rouge et le Noir بأحد النماذج البشرية التى عاشت فعلا فى عصره ، وإنما المهم أنه قد قدم لنا عملا فنيا لا يقوم على محاكاة الواقع بقدر ما يقوم على اختيار المناظر ومضاربة الشخصيات بعضها ببعض وفرض ضرب من الإيقاع الخاص على الواقع . وهكذا قد يكون فى وسعى — على ضوء تلك الخبرة الفنية التى أحصلها من وراء احتكاكى بعالم ستندال الخاص — أن أفهم بعض جوانب هامة من حياة الناس فى جريهم وراء الحب وسعيهم نحو الطموح . وحينما أقول إن فى الواقع عنصرا ستنداليا ، فإننى أعنى بذلك أن قراءتى لستندال قد كشفت عن بصيرتى ، وأتاحت لى الفرصة لأن أتعرف (فى صميم الواقع نفسه) على تلك الشخصيات التى يزخر بها عالمه الفنى الخاص . وحتى حينما أكون بإزاء رواية سيكولوجية ، فإن من المؤكد أننى لن أجد نفسى بإزاء نظرية فى علم النفس ، بل سأجد نفسى بإزاء أضواء فنية تكشف لى عن بعض جوانب من الواقع . ولكن « الواقع » الذى يكشف لنا عنه « العمل الفنى » ، إنما هو فى صميمه (بعد إنسانى) يبرز أمامنا تلك (الماهية الوجدانية) التى ينطوى عليها الواقع نفسه .

والحق أن الفنان إنما هو ذلك الإنسان الذى يشعر بأنه لا يمكن أن يكون للواقع (معنى) ، ما لم ينتظم فى نطاق (عالم) ما ، وأن عليه هو إنما تقع مهمة اكتشاف ذلك (العالم) الذى لا يخرج عنه شىء ، اللهم إلا غبار الوقائع الكثيف الداكن الأسود ! فالفنان هو ذلك الخالق الذى ينظم العالم عن طريق مجموعة من الوسائط الاستطيقية الخاصة ، وفى مقدمتها جميعا واسطة (التعبير) . وليست عبقرية الفنان فى أن ينقل الواقع بأمانة ، وإنما عبقريته فى أن يعبر عن الواقع بعمق . وسنرى فيما بعد أنه إذا كان فى الفن انتقال من عالم القضاء والقدر إلى عالم الوعى والشعور ، فذلك لأن الفن لغة أو تعبير ، وفى التعبير تحوير أو تغيير وهكذا ننتهى إلى القول بأن بناء (العمل الفنى) إنما هو ثمرة لامتزاج الصورة بالمادة ، واتحاد المبنى بالمعنى ، وتكافؤ الشكل مع الموضوع ؛ بشرط أن تتوفر للعمل (وحدة فنية) تجعل منه موضوعا جماليا يتمتع بشبه ذاتية .

الفصل الثالث

بين الطبيعة والفن

١٠ ــ إذا كان للعمل الفنى وجوده العينى بوصفه موضوعا حسيا أو حقيقة واقعية تشغل حيزا فى المكان . وتتمتع بضرب من الديمومة فى صميم الزمان . فهل يكون معنى هذا أن نوحد بين « الموضوع الجمالى » و « الموضوع الطبيعى » ؟ أو بعبارة أخرى ، هل نقول مع بعض علماء الجمال إن جذور الفن متأصلة فى أعماق الطبيعة نفسها بحيث إن « العمل الفنى » ليبدو فى صميمه بمثابة المرآة التى يمسك بها الفنان ، حتى يتيح للطبيعة أن ترى صورتها وقد انعكست على صفحته ؟ ــ الظاهر أن هذا هو ما ذهب إليه أهل الفن أنفسهم فى بداية عهدهم بالتفكير فى الجمال الفنى ، فقد رأوا فى الفن مجرد محاكاة للطبيعة ، كما ذهبوا إلى أنه ليس فى الطبيعة ما هو دميم على الإطلاق . وربما كان أول مذهب فلسفى حديث نجد فيه أعلى صورة من صور « تمجيد الطبيعة » هو مذهب روسو . ولكن هذه النزعة الفلسفية فى عبادة الطبيعة لم تلبث أن تحولت إلى دائرة الفن . فوجدنا ديدرو يقول فى كتابه « فن التصوير » : «إن لكل صورة ــ جميلة كانت أم قبيحة ــ علتها ؛ وليس بين الكائنات جميعا موجود واحد يمكن أن يقال عنه إنه ليس على ما يرام أو إنه ليس كما ينبغى أن يكون »(١) . ثم ترددت هذه النزعة من بعد عند رينان Renan (١٨٢٣ ــ ١٨٩٢) فإذا به يقرر « أننا لا نجد فى الطبيعة بأسرها أدنى خطأ فى الرسم » كما نراه يقول فى موضع آخر : « إن العالم جميل إلى أن تمسه يد الإنسان ! » أما عالم الجمال الذى أسهب فى الدعوة إلى عبادة الطبيعة فهو رسكن Ruskin (١٨١٩ ــ ١٩٠٠) صاحب كتاب « المصورين المحدثين » ، وكتاب « مصابيح المعمار السبعة » . وإن رسكن ليدعو الفنانين إلى الخضوع للطبيعة خضوعا أعمى دون أدنى اختيار أو انتقاء ، فنراه يقول : « ليحترس الفنان المبتدئ من روح الاختيار فإنه روح سفيه مبتذل يحول دون التقدم ، ويشجع على التحيز ، ويبث فى

---

(١) Diderot : « Essai sur la Peinture, » Oeuvres, Garnier t. X., p. 461.

نفس الفنان الضعف والخور .... وحينما يأبى الفنان أن يرسم أى شىء كائنا ما كان ، فإنه عندئذ لن يحسن رسم أى شىء على الإطلاق ... وأما الفن الكامل فإنه يدرك كل شىء ويعكس الطبيعة جمعاء بخلاف ذلك الفن الناقص الذى يحتقر ويزدرى ، ويطرح ويفضل ويستعبد ويستبقى إلخ » . ثم يمضى رسكن فى دعوته إلى عبادة الطبيعة ، بوصفها المصدر الأوحد للفن ، فيقول إن كل مهمة الفنان إنما تنحصر فى تسجيل الواقع كما هو فى جملته ، دون أن يغفل أى جانب من جوانبه ، مهما كان من ظاهر وضاعته . وهكذا يخلص رسكن إلى القول بأن « ما يجعل للفن روعته وجلاله ، إنما هو حب الجمال الذى يعبر عنه الفنان (أو المصور) ، ولكن بشرط ألا يضحي هذا الحب بأى جزء من أجزاء الحقيقة ، مهما كان صغيرا أو تافها »[1] .

وقد امتزجت هذه النزعة الطبيعية فى الفن بضرب من الفلسفة الواقعية التى سادت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فرأينا المصور الفرنسى كوربيه Courbet (١٨١٩ — ١٨٧٧) يدافع عن الواقعية دفاعا مجيدا ، بدعوى أن « فن التصوير لا بد من أن يقتصر على تمثيل تلك الموضوعات المرئية أو المحسوسة التى يراها الفنان » ، وتبعا لذلك فإنه ليس من الممكن تصوير أية حقبة تاريخية ، اللهم إلا إذا كان ذلك بأيدى معاصريها من الفنانين ، أعنى بريشة أولئك المصورين الذين عاشوها بالفعل . ثم يستطرد كوربيه فيقول : « إننى لأعتقد اعتقادا راسخا بأن التصوير هو أولا وبالذات فن عينى Concret فهو لا يستطيع أن يمثل سوى أشياء واقعية موجودة بالفعل . ومعنى هذا أن التصوير إن هو إلا لغة فيزيقية محضة تقوم فيها الموضوعات المرئية مقام الكلمات . فليس للموضوع المجرد ، أعنى ذلك الموضوع اللامرئى أو اللاموجود ، أى موضع فى دائرة فن التصوير ... والواقع أن الجمال كائن فى الطبيعة . ونحن نلتقى به فى عالم الواقع على أشكال عديدة متنوعة . ولكن بمجرد ما يكتشف الجمال ، فإنه سرعان ما يصبح ملكا للفن ، أو بالأحرى لذلك الفنان الذى يعرف كيف يراه . والجمال أيضا هو الواقع نفسه ، وهو حين يصبح مرئيا فإنه ينطوى فى صميم ذاته على تعبيره الفنى . وليس من حق الفنان أن يدخل على هذا التعبير أى توسيع أو تهويل أو مبالغة . أما إذا عمد الفنان إلى الاستهانة بهذا الجمال أو التلاعب به فإنه عندئذ قد يخلع عنه صبغته

---

(١) انظر كتابنا «مشكلة الإنسان» ، ١٩٥٩ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ ، وارجع أيضا إلى كتاب لالو .

« Lalo : Introduction a L'esthétique. » Paris, Colin, 1912, p. 53.

الحقيقية ، أو هو على الأقل قد يضعف من قيمته . وإذن فإن الجمال على نحو ما تقدمه لنا الطبيعة لهو أسمى بكثير من كل ما قد يستطيع الفنان أن يجمعه أو أن يؤلفه »(١) . فهل يكون معنى هذا أن يقتصر الفنان على محاكاة الطبيعة ، أو أن تكون لوحة المصور مجرد نافذة نطل منها على الطبيعة ؟ أو بعبارة أخرى هل يكون الجمال الفنى مجرد نسخة مطابقة للأصل من الجمال الطبيعى ؟

هذا ما يجيب عليه بعض الناقدين الفنيين بقولهم إن الناس قد دأبوا من قديم الزمان على اعتبار الفن مرآة للطبيعة ، فهم لا يرون فى اللوحات الفنية (مثلا) سوى وسيلة إيهام قد اصطنعها المصورون حتى يجعلوا الناظر يتوهم أنه يرى الطبيعة نفسها حين لا يكون أمامه سوى مسطح من الألوان والخطوط والأشكال ! فليس للفنان من هدف (كما يقول الناقد الإنجليزى إدون جلاسجو) سوى أن يضع أمام أنظارنا مزيجا من الألوان والأشكال التى راقته فى الطبيعة ، دون أن يكون لديه من دافع إلى ذلك سوى اهتمامه بالتجربة البصرية فى ذاتها ولذاتها . وهكذا يصبح (الفنان) فى نظر أصحاب هذا الرأى هو عاشق الطبيعة الذى يقصر كل اهتمامه على تملى جمالها ، والتمتع بأشكالها وألوانها ، والعمل على نسخها أو النقل عنها فى صدق وأمانة .

بيد أن الطبيعة (مع الأسف) ، كما قال ويسلر منذ قرن من الزمان ، لا تقدم لنا لوحات فنية . حقا إنها لتحوى ، من حيث الشكل واللون ، جميع العناصر التى تحويها اللوحات الفنية ، ولكنها إنما تحويها كما يحوى السلم الموسيقى جميع الأنغام الموسيقية المعروفة . ومعنى هذا أن مهمة الفنان إنما تنحصر فى التمييز بين تلك العناصر ، أو التأليف بينها ، بمهارة وصنعة ومعرفة ، حتى يخرج لنا من كل ذلك أثرا فنيا جميلا ، على نحو ما يفعل الموسيقار مثلا حينما يؤلف بين الأنغام الموسيقية ويصوغ لنا منها جميعا مقطوعة متناغمة متناسقة يطرب لها السمع . أما إذا قلنا للمصور إن عليه أن يتقبل الطبيعة على ما هى عليه ، لكان مثلنا كمثل من يقول لعازف الموسيقى إن عليه أن يجلس على البيانو (Piano) ! ثم يستطرد ويسلر فيقول : (إنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن الطبيعة هى دائما على حق ... إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن الطبيعة قد تكون صائبة أحيانا ، ولكن صوابها لهو من الندرة بحيث يحق لنا أن نقول إنها تكاد تخطئ فى معظم

---

(١) Edwin Glasgow : « The Painter's Eye ». 1936, quoted by Harold Osborne : « Aesthetics and Criticism. » Routledge & Kegan Paul, London, 1955, pp. 83-84.

الأحيان .. وإذن فإن الطبيعة قلما تنجح فى إنتاج لوحة فنية بمعنى الكلمة[١] . والواقع أنه لو كانت مهمة الفنان أن يقتصر على محاكاة الطبيعة ، لكان فن التصوير الشمسى (الفوتوغرافى) هو الوريث الشرعى لكافة الفنون الجميلة ، ولما كان ثمة موضع لاستبقاء ضروب المحاكاة الناقصة التى تقدمها لنا فنون كالتصوير أو النحت . ولكن الفنانين قد فطنوا من قديم الزمان إلى أن أشد المصورين إغراقا فى النزعة الطبيعية لا يمكن أن يقتصر على الخضوع للطبيعة فى ذلة وصغار . وهذا كنستابل Constable — مثلا — (١٧٧٦ — ١٨٣٧) ، ذلك المصور الإنجليزى الذى اشتهر بمناظره الطبيعية الجميلة ، يحاول أن يلقى لنا بعض الأضواء على مشكلة العلاقة بين الفن والطبيعة فيقول « إننا لا نرى أى شيء على حقيقته ، ما لم نبدأ أولا بالعمل على تفهمه » . ومعنى هذا أنه لا بد للفنان من أن يعمد إلى دراسة الطبيعة بروح العالم وجديته ، حتى يتسنى له أن يفهمها على حقيقتها . وكما أن قراءة نقوش المصريين الهيروغليفية تستلزم الكثير من الجهود ، فإن فن رؤية الطبيعة لهو علم يكتسب بالبحث والدراسة والتنقيب . ولهذا يقرر كنستابل أن الفن ليس مجرد عمل شعرى يستلزم الخيال ، وإنما هو دراسة علمية تقتضى الإلمام بأصول علم الطبيعة . وهكذا أخضع هذا المصور الفن للطبيعة ، فقال بأن « التصوير علم ، وأنه لا بد من أن يعد بمثابة بحث فى صميم قوانين الطبيعة »[٢] .

١١ — أما فى القرن التاسع عشر ، فقد ذهب المصور الفرنسى المشهور أوجين دلاكروا E. Delacroix (١٧٦٨ — ١٨٦٣) إلى أن الطبيعة لا تخرج عن كونها معجما أو قاموسا ، فنحن إنما نمضى إليها لكى نستفتيها الرأى بخصوص اللون الصحيح أو الشكل الجزئى أو الصورة الخاصة ، كما نمضى إلى القاموس لكى نبحث عن المعنى الصحيح للكلمة ، أو لمعرفة طريقة هجائها ، أو للوقوف على أصل اشتقاقها اللغوى . ولكننا لا ننشد فى القاموس صياغة أدبية مثالية نسير على منوالها ، فلا بد لنا بالمثل من أن نستوحى الطبيعة دون أن نعدها نموذجا لن يكون على المصور سوى أن يحاكيه أو أن ينسخه . وإذن فإن المصور لا يمضى إلى الطبيعة إلا لكى يتلقى منها ضروبا عديدة من الإيحاء ، أو لكى ينشد لديها المفتاح الرئيسى لأنغامه الكبرى ، أما الانسجام الذى يصوغه هو على هذا الأساس فإنه بلا شك من خلق خياله الفنى

---

(١) J. A. Whistler: «the Gentle art of Making Enemies», 1890, pp, 142-143

(٢) Cf. Herbert Read: «The Philosophy of Modern art», Faber, 1951, p. 28.

وحده[١] .

فإذا ما انتقلنا إلى المصور الفرنسى المشهور إدوار مانيه E. Mamet (١٨٣٢ — ١٨٨٣) الذى مزج النزعة الطبيعية بالنزعة الانطباعية Impressionisme ، وجدنا أن العنصر الذاتى قد أخذ يتدخل فى تصوير الفنان للطبيعة ، فلم يعد المصور يرسم ما يريد له الناس أن يراه ، بل أصبح يرسم ما يراه هو (على حد تعبير مانيه) . وإذا كان الطبيعيون قد اقتصروا على جعل الفن « مرآة » للطبيعة ، فقد أراد « الانطباعيون » أن يجعلوا منه « منشورا » Prisme تنكسر على صفحته أشعة الطبيعة ! وهكذا لم يعد التصوير مجرد نقل أو محاكاة للطبيعة ، بل أصبح حيلة يحتال بها الفنان على الطبيعة حتى يتمكن من أن يسجل فى لوحاته ذلك التأثير العام الذى تطبعه فى نفسه . وقد استطاع سيزان Cézanne (١٨٣٩ — ١٩٠٦) فى نهاية القرن التاسع عشر أن يحدد معالم النزعة الانطباعية ، فقدم لنا لوحات فنية رائعة تمثل طبيعة صامتة ومناظر طبيعية تشيع فيها الواقعية والصلابة والحيوية . وقد كان سيزان يدعو إلى استشارة الطبيعة ، وتربية العين عن طريق الاحتكاك المستمر بالطبيعة ، ولكنه كان يقول إن على المصور أن ينتج لنا الصورة التى يراها ، متناسيا كل ما حققه الآخرون من قبله . وبقدر ما كان سيزان يهتم بإظهار بناء الأشياء أو تكوين الموضوعات ، نراه يحرص أيضا على أن يعبر من خلال لوحاته الطبيعية عن شخصيته بأكملها . وهكذا ذهب سيزان إلى أن جوهر فن التصوير إنما ينحصر فى التأليف بين الشكل واللون من أجل تحقيق ضرب من الانسجام الحيوى . ومما يروى عن سيزان أنه قال يوما : « إن كل ما نراه مشتت موزع ، سرعان ما يختفى من مجالنا البصرى . حقا إن الطبيعة تظل دائما كما هى ، ولكن لا شىء فيها بدائم ، بل كل ما نراه منها مجعول للزوال . وربما كانت مهمة الفن الأولى هى أن يخلع على الطبيعة ضربا من الاستمرار ، على الرغم من كل ما فيها من تغيرات حتى يشعرنا بأن الطبيعة تتمتع بضرب من الأبدية أو الخلود » . ومن هنا فقد امتزجت نزعة سيزان الانطباعية بفلسفة ميتافيزيقية تؤمن بأن وراء المظاهر العديدة للطبيعة إنما تكمن حقيقة واحدة تتمتع بالدوام والاستمرار ، وأنه ليس على الفنان سوى أن يحاول الكشف عن تلك الحقيقة التى تكمن وراء الظواهر السطحية المتغيرة[٢] .

---

(١) Cf. Herbert Read: «The Meaning of art», A Pelican Book, 1954, p. 138.

(٢) Gerstele Mack : « Paul Cézanne. », London, 1935, pp. 390-395

بيد أن النزعة الانطباعية لم تلبث أن تعرضت لنقد عنيف من جانب بعض المصورين المحدثين من أمثال جوجان Gauguin (١٨٤٨ — ١٩٠٣) الذى ذهب إلى أن « الصورة » لا توجد فى الطبيعة . وإنما هى توجد بالأحرى فى الخيال . وإن جوجان لينصح الفنان المبتدئ بأن يتخذ له (أنموذجا) يدرسه ، ولكنه يدعوه إلى أن يسدل الستار على هذا النموذج حين يشرع فى الرسم ، لأنه إذا رسمه من الذاكرة ، فستجيء لوحته قطعة فنية حية عامرة بالإحساس والقوة والحيوية . ولا شك أن الفنان الحقيقى إنما هو ذلك الرجل المبدع الذى يجيء إنتاجه الفنى معبرا عن شخصيته ، حاملا طابع إحساسه الخاص ، وعقليته المستقلة ، ونفسيته الفردية . وفى هذا يقول جوجان : (إن الله — فيما يقال — قد أخذ قطعة من الطين بين يديه ، وخلق منها كل تلك الموجودات التى نعرفها . والفنان — بدوره — إذا أراد أن يخلق عملا إلٰهيا حقا ، فلا ينبغى له أن يعمد إلى محاكاة الطبيعة ، بل لا بد له من أن يستخدم ما فى الطبيعة من عناصر ، لكى يخلق منها عنصرا جديدا .) ومن هنا فقد حاول جوجان فى كل لوحاته الفنية أن يقدم لنا (تصويرا) أدبيا حافلا بالمعانى الدرامية ، ولكنه لم يغفل أهمية الشكل أو الصورة من جهة أخرى ، فبقى فى فنه عنصر (تزيينى) décorative جعل بعض النقاد يقرر أن لوحاته لا تصلح إلا لتزيين جدران شاسعة[1] ومهما يكن من شيء ، فقد أسهم جوجان بلا شك فى تمهيد السبيل لظهور (النزعة الرمزية) symbolisme فى الفن ، فلم تلبث النزعات الانطباعية أن أخلت السبيل للنزعات التعبيرية ، على نحو ما تبدت عند ماتيس (١٨٦٩ — ١٩٥٤) وفان جوخ Van Gogh (١٨٥٣ — ١٨٩٠) وجورج رووه Georges Roualt وغيرهم . ومما يروى عن ماتيس قوله فى تحديد العلاقة بين الفن والطبيعة . (إن ما أسعى جاهدا فى سبيل الحصول عليه إنما هو أولا وقبل كل شيء التعبير Expression .. فالتعبير عندى هو ما يتحكم فى وضع اللوحة بأكملها ... وليس فى استطاعتى أن أنسخ الطبيعة بكل خضوع لأننى أجد نفسى مضطرا إلى أن أفسرها وأخضعها لروح اللوحة) . وهكذا استحال الفن إلى أداة تعبير ، بعد أن كان قاصرا على محاكاة الطبيعة ، فصار الفنانون يتخذون من الفن لغة وجدانية أو عاطفية يحاولون عن طريقها أن يعبروا عما لا سبيل إلى

---

(١) M. Malingue : « Gauguin. le peintre. et son oeuvre., » Presses de la Cité, 1948, pp. 50-52.

التعبير عنه باللغة العادية[١] .

بيد أن النزعة الطبيعية مع ذلك قد لقيت على يد المثال الفرنسي المشهور أوجست رودان Rodin (١٨٤٠ — ١٩١٧) دفاعا مجيدا لم تحظ به لدى أشد الفنانين إمعانا فى الواقعية . فهذا رودان يوجه الحديث إلى شباب المثالين فيقول : (لتكن الطبيعة إلهتكم الوحيدة ، ولتكن ثقتكم فيها مطلقة . ولتعلموا علم اليقين أن الطبيعة ليست قبيحة على الإطلاق ، فحسبكم أن تقصروا كل همكم على الولاء لها ... إن كل ما فى الوجود جميل فى عينى الفنان ، لأن بصره النفاذ يستشف فى كل موجود وفى كل شيء ما فيه من (شخصية) . أعنى تلك الحقيقة الباطنة التى تتبدى من وراء الصورة ، وهذه الحقيقة إنما هى الجمال بعينه . فلتكن دراستكم إذن بروح الإيمان والتدين ، لأنكم عندئذ لن تعجزوا عن الاهتداء إلى الجمال ، ما دمتم لا محالة واقفين على الحقيقة ...) ثم يستطرد رودان فيقول (كونوا دائما صادقين : ولكن هذا لا يعنى أن تتوخوا الدقة الباردة . أجل ، فإن ثمة دقة وضيعة basse exactitude ، وتلك هى دقة الصورة الفوتوغرافية ، والصب le moulage أما الفن الحقيقى فإنه لا يبدأ إلا بالحقيقة الباطنة . فلتكن إذن كل صوركم وكل ألوانكم معبرة عن عواطف ... واعلموا أن كبار الفنانين إنما هم أولئك الذين ينظرون بعيونهم إلى ما رآه الناس جميعا من قبل . فيعرفون كيف يدركون الجمال فيما لا يستلفت أذهان العامة من الناس لأنه فى نظرهم عادى مبتذل ... إن الفنانين العاجزين لهم أولئك الذين يستعيرون دائما نظارات الآخرين ! وبيت القصيد هو أن يهتز الفنان ويأمل ، ويرتجف ، ويحيا ! أو فلنقل إن المهم أن يكون إنسانا . قبل أن يكون فنانا ! لقد كان بسكال يقول إن البلاغة الحقيقية لتهزأ من البلاغة . ونحن نقول إن الفن الحقيقى ليهزأ من الفن)[٢] .

١٣ — فهل يكون معنى هذا أن الفنان قد قنع — فى كل زمان ومكان — بأن يكون مجرد عبد أمين أو تابع وفى للعالم الطبيعى ؟ أو بعبارة أخرى هل يصح القول بأن الطبيعة هى إلهة الفنان . على حد تعبير رودان ؟ ألسنا نجد فنونا بأسرها لا تقوم على محاكاة الطبيعة أو النقل عنها . كفن الموسيقى أو فن المعمار مثلا ؟ ألم يقل الشاعر الألمانى الكبير جيته Goethe (١٧٤٩ — ١٨٣٢) إن الفن هو الفن . لا شيء إلا لأنه ليس بالطبيعة ؟

(١) H. Osborne : « Aesthetics and Criticism., » London, Routledge & Kegan Paul, 1955. p. 64.

(٢) A. Rodin : « L'Art, » Entretiens réunis par Gsell, 191. pp. 4-10.

بل إننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى الفنون التمثيلية التى تقوم على المحاكاة — كالتصوير أو الأدب مثلا — فهل يمكننا أن نقول عنها إنها تستند إلى ضرب من المحاكاة المطلقة ؟ ألا يقوم الفن هنا أيضا على صنعة خاصة تتمثل فى الاستعانة ببعض التأثيرات المفتعلة والوسائل الصناعية والأساليب المصطنعة من أجل استثارة القارئ أو الناظر أو من أجل الظفر بتقديره واستحسانه ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول مع بيكاسو Picasso (١٨٨١ — ١٩٧٥) : (إن الطبيعة والفن لهما ظاهرتان مختلفتان تمام الاختلاف)(١) .

الواقع أن الطبيعة الغفل Nature brute — كما قال شارل لالو — إنما تتمثل فى الصورة التى تعكسها المرآة . أو المنظر الفوتوغرافى الذى تسجله عدسة المصور ، وأما الفن فهو هذا الذى يتجلى فى لوحات رافائيل . أو نقوش رمبرانت ، أو تماثيل رودان ... إلخ ، وعلى حين أن الصورة الفوتوغرافية ليست فى حد ذاتها جميلة أو دميمة لأن الصواب أن يقال عنها إنها حسنة الصنع أو رديئة ، نجد أن العمل الفنى هو فى حد ذاته جميل أو قبيح ، لأنه ليس وليد الحرفة أو المهنة Métier بل هو يتوقف على التكتيك أو الصنعة Technique ومن هنا فإننا نجد أن ما نسميه فى الطبيعة (قبحا) قد يصلح لأن يكون موضوعا جميلا للفن . وإلا ، فهل يقل الشحاذون الذين رسمهم موريلو Murillo جمالا ودقة صنعة ، عن العذارى الحسناوات اللائى صورهن بريشته الساحرة ؟ أو هل تقل المومس الشمطاء التى نحتها رودان جمالا ودقة صنعة عن ڤينوس أو أى تمثال آخر رائع من تماثيله ؟ حقا إننا فى الطبيعة لا نسر ولا نعجب إلا بالمخلوقات النموذجية ؛ وأما فى الفن ، فإنه ليس من الضرورى للموضوع الجمالى أن يكون نموذجا جميلا من نماذج الإنسانية أو الحياة بصفة عامة . وآية ذلك أن أشد ما فى الطبيعة قبحا قد يكتسب فى مجال الفن صبغة استطيقية واضحة . وهذا ما عبر عنه الشاعر بقوله : (إنه ما من ثعبان قبيح أو وحش مسيخ الخلقة إلا واستطاع الفن أن يخلق منه صورة جميلة ترتاح لمرآها الأعين) ومعنى هذا أن القبح الطبيعى قد يصبح عنصرا إيجابيا من عناصر الجمال الفنى ، مما حدا ببعض علماء الجمال إلى القول بأن (وظيفة القبح فى الفن) لهى موضوع استطيقى جدير بالدراسة(٢) .

---

(١) Herbert Read : « Meaning of Art., » A Pelican Book, 1954, pp. 151-156.

(٢) Charles Lalo : « Notions d'Esthétique. », P.U.F., 1953, pp. 8-9.

وهذا رودان نفسه ، وهو الفنان الذى جعل من الطبيعة مدرسة الفنان الكبرى ، يعود فيقرر أن الفنان حين يتولى بفنه علاج ما فى الطبيعة من دمامة فإنها سرعان ما تتحول على يديه إلى جمال رائع ، وكأنما هو الساحر الذى يتقلب القبح بلمسة من عصاه السحرية إلى فتنة أخاذة ! ويضرب لنا رودان مثلا بشعر بودلير فيقول : (ليصف لنا بودلير جثة مقرحة قذرة لزجة ينخر فيها الدود وليتخيل عشيقته المعبودة فى هذه الحالة المفزعة المروعة ، فلن يكون هناك ما يدانى فى روعته ذلك التعارض الذى يصفه لنا بودلير بين هذا الجمال الذى نريده أزليا أبديا ، وذلك الفناء الأليم الذى ينتظره فى خاتمة المطاف) . وهذه أبيات من قصيدة بودلير التى يشير إليها رودان : (ولكن واأسفاه ! فإنك أنت أيضا سوف تصيرين إلى هذا المصير الوخيم ، حين تصبحين كتلك الجيفة العفنة التى تتأذى لمرآها الأعين ، أنت يا نجمة مقلتى ، ويا شمس طبيعتى ، أنت يا ملاكى ويا معبودة فؤادى ! أجل ، هكذا ستكونين يا ملكة الحسن ، بعد القداس الأخير ، حينما تلحدين تحت تلك الحشائش والأزهار الوارفة ، لكى تبلى وتفسدى بين العظام المتآكلة ! وعندئذ يا جميلتى ، خبرى بالله تلك الديدان التى سوف تلتهمك أننى ضننت على البلى بجوهر حبك المقدس ، فاستبقيت من غرامى البائد صورته الإلـٰهية الخالدة)(١) . ثم يعلق رودان على هذه القصيدة الرائعة فيقول : (إن الواقع أن الجميل فى الفن إنما هو ما يحمل طابعا أو شخصية . فالطابع أو الشخصية هو ما يكون (حقيقة) المنظر الطبيعى ، جميلا كان أو قبيحا ؛ أو ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إننا هنا بإزاء (حقيقة مزدوجة) : لأن ثمة حقيقة باطنة تفصح عنها الحقيقة الخارجية أو لأن من شأن الروح والعاطفة والفكر أن تتجلى من خلال قسمات الوجه وحركات الإنسان وأفعال الموجود البشرى وألوان السماء وخطوط الأفق ... وكل ما فى الطبيعة إنما يحمل طابعا أو شخصية فى نظر الفنان الكبير ، لأن نظرته الفاحصة النفاذة تخترق الأشياء فتنفذ إلى معانيها الكامنة وتستجلى ما خفى من مدلولاتها . وكثيرا ما يكون طابع الشىء الدميم أظهر وأقوى من طابع الشىء الجميل ، لأن الحقيقة الباطنة قد تتجلى فى سهولة ويسر على أسارير وجه مريض ، أو قسمات سحنة خبيثة ، أو فى كل ما هو مشوه أو ذابل أو عليل ؛ بينما هى قد لا تتجلى بمثل هذه السهولة فى القسمات المنظمة والأسارير السوية ... ولما كانت قوة الطابع ، هى الأصل فى جمال الفن ،

---

(١) Ch. Baudelaire : « Les Fleurs du Mal., » XXIX, Une Charogne, p. 51.

فإننا نلاحظ فى كثير من الأحيان أنه كلما زاد قبح الموجود فى الطبيعة زاد جماله فى الفن . وإذن فليس من قبيح فى الفن سوى ما خلا من الطابع أو الشخصية . أعنى ما تجرد من كل حقيقة خارجية كانت أم داخلية ... أما بالنسبة إلى أى فنان خليق بهذا الاسم . فإن كل ما فى الطبيعة جميل . لأن عينيه حين تتقبلان بشجاعة كل حقيقة خارجية . فإنهما عندئذ لا تجدان أدنى صعوبة فى أن تستشفا من خلالها ، ما يكمن وراءها من حقيقة باطنة وكأنهما تقرآن فى كتاب مفتوح)[١] .

... من هذا يتبين لنا أن كَنْت كان على حق حينما قال عبارته المشهورة : (إن الجمال الطبيعى هو شىء جميل ؛ وأما الجمال الفنى فإنه تصوير جميل لشىء)[٢] . ولكن شارل لالو يضيف إلى هذه العبارة قوله : (بشرط أن نفهم أن هذا الشىء قد يكون جميلا أو قبيحا فى الطبيعة دون أدنى اكتراث) والواقع أن الوجه الجميل أو المنظر الجميل إذا نقل على القماش بأمانة ، دون أن يزاد عليه شىء ؛ أعنى دون أن يضيف إليه الفنان شيئا يكون منتزعا من صميم حياته ، فإنه عندئذ لن يكون جميلا فى فن التصوير . ولو كان الفن مجرد محاكاة أمينة للطبيعة ، لكان (على حد تعبير لالو) « بطانة تافهة » لا طائل تحتها لهذا العالم الطبيعى . ولكن الطبيعة فى الحقيقة لا تبالى بالجميل ولا تكترث بالجمال ، لأنها فى ذاتها عديمة الصبغة الجمالية anesthétique ، كما هى عديمة الصبغة المنطقية alogique ، وعديمة الصبغة الأخلاقية amorale فليس فى استطاعتنا أن ننسب إلى الطبيعة (جمالا فنيا) يكون هو الأصل فى كل إنتاج استطيقى . وإنما لا بد لنا أن نعترف بأن (الفن) هو الذى يسمح لنا بأن نحكم على (الطبيعة) . وإذا كان بعض علماء الجمال قد ذهبوا إلى القول بأنه لا تفسير لجمال الفن إلا بالرجوع إلى الفن نفسه ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن (قيم الجمال هى أولا وبالذات قيم صناعية techniques وليست قيما طبيعية) . وتبعا لذلك فإن مدرسة الفنان الكبرى ليست هى الطبيعة . وإنما هى بالأحرى (الصنعة) أو (التكنيك)[٣] .

١٣ — فإذا نظرنا الآن إلى موقف علماء الجمال والفنانين المعاصرين من مشكلة العلاقة بين الفن والطبيعة ، ألفينا أن الاتجاه السائد بينهم يميل إلى رفض نظرية (التقليد) أو (المحاكاة) imitation بدعوى أن المهم فى الفن هو تلك الرغبة العارمة فى خلق عالم

---

(١) A. Rodin :« L'Art. »Entretiens réunis par Gsell, 1919, pp. :-49.

(٢) E. Kant :« Critique du Jugement., »Traduit par Gibelin. 1951., p.131.

(٣) Ch. Lalo :« Introduction a L'Esthétique., »Colin, 1912. p. 79-89.

متسق من الصور الحيوية (على حد تعبير هربرت ريد) ، لا مجرد الاقتصار على تسجيل المظاهر الحية أو التعبير عن الحقائق الموضوعية . ولعل هذا هو ما عناه بيكاسو حينما كتب يقول : (إننا لنعرف جميعا أن الفن ليس هو الحقيقة ، وإنما هو كذبة تجعلنا ندرك الحقيقة أو على الأقل تلك الحقيقة التي كتب لنا أن نفهمها)(١) . بيد أن بيكاسو يعود فيقول (إنه ليس ثمة فن مجرد ؛ فإنك لا بد بالضرورة من أن تجعل هذا الشيء أو ذاك نقطة انطلاق لك ولكنك تستطيع من بعد أن تعود فتمحو كل آثار الواقع . وإذن فإنه ليس هناك أدنى خطر على الإطلاق ، لأن فكرة الموضوع لا بد عندئذ من أن تكون قد خلفت أثرا لا سبيل إلى محوه . وهذه الفكرة بلا شك هي التي حركت الفنان منذ البداية ، وهي التي ولدت لديه أفكارا خاصة ، وهي التي أثارت عواطفه وانفعالاته . ولا بد في النهاية من أن يجيء العمل الفني فيحتبس تلك الأفكار والانفعالات وكأنما هي مجرد أسرى له ، أمـــــا المصور المعـــــاصر جورج براك George Braque (١٨٨٢ — ١٩٧٢) فإنه يقول (إن مهمة الفنان لا تنحصر في محاكاة ما يريد إبداعه . والواقع أن الفنان لا يقلد الظواهر ، وإنما (الظاهرة) هي النتيجة التي يتوصل إليها . فلكي يكون التصوير محاكاة أو تقليدا ، ينبغي له عندئذ أن يتناسى الظواهر) ويأبى فرنان ليجيه F. Léger (١٨٨١ — ١٩٥٥) إلا أن يطلق على نزعته الفنية في التصوير اسم « الواقعية الجديدة » ، وإن كان يعترف في الوقت نفسه بأن « المسألة لم تكن يوما في الفن التشكيلي ، أو الشعر . أو الموسيقى . مسألة تمثيل شيء ما ، وإنما المهم هو خلق شيء جميل . مؤثر . أو درامي ؛ وهذا أمر مختلف كل الاختلاف » أما المصور الهولندي المعاصر موندريان Piet Mondrian فإنه يحاول التوفيق بين النزعة الطبيعية والنزعة التجريدية في الفن فيقرر أن (الفن المجرد يتعارض مع التصوير الطبيعي للأشياء ، ولكنه لا يتعارض مع الطبيعة نفسها كما وقع في ظن الكثيرين) . وهكذا نرى أن معظم الفنانين المعاصرين يميلون إلى رفض النظرية التقليدية في الفن ، وهي تلك النظرية التي تقول بمحاكاة الطبيعة . وتمثيل الواقع ؛ وكأن الفن هو مجرد فرع من فروع الفلسفة الطبيعية(٢) .

أما الناقد الفني الممتاز الذي سدد الضربة القاضية إلى النزعة الطبيعة في الفن فهو بلا مراء أندريه مالرو (المولود سنة ١٩٠١) صاحب كتاب (محاولات في سيكلوجية

---

(١) H. Read : « The Philosophy of Modern Art., » Faber, 1951., p. 42.

(٢) H. Osborne : « Aesthetics and Criticism., » Routledge & K. Paul, 1955, p61.

الفن) (وهو أروع كتاب ظهر حتى اليوم فى تحليل الفن وبيان دلالته الإنسانية) .
وإذا كنا سنتوقف طويلا عند نظرية مالرو فى الفن ، فما ذلك لأن هذه النظرية قد غالت فى الحملة على استطيقا المحاكاة لدرجة أنها استبعدت من الفن كل نزعة تعبيرية موضوعية فحسب ، بل لأنها أيضا قد حاولت أن تؤكد النزعة الإنسانية فى الفن ، فذهبت إلى القول بأن الفن هو إبداع لقيم إنسانية يخلق الفنان بمقتضاها عالما غريبا عن الواقع ، دون أن يكترث فى شيء بالحقيقة الموضوعية أو الوجود الخارجي . وإذا كنا سنرى مالرو يدير ظهره للفن الكلاسيكى ، أو يحاول على الأقل أن يقلل من تلك الأهمية الكبرى التى ننسبها فى العادة إليه ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فيه فنا تقليديا يقوم على المحاكاة . والحق أن الغرب وحده (فيما يقول مالرو) هو الذى ظن أن (التشابه) ressemblance عامل جوهرى فى الفن ، وأما فى إفريقية وجزائر المحيط الهادى ، فقد بقى (التقليد) مجهولا ، فضلا عن أننا نلاحظ أن المحاكاة لم تتخذ صورتها المعروفة عندنا فى كل من مصر وبلاد ما بين النهرين وبيزنطة وبلدان الشرق الأقصى ... إلخ)[1] .

حقا إن الناس قد دأبوا على القول بأن الفنان هو ذلك المخلوق الذى يعرف كيف ينظر إلى الطبيعة ، ولكن الحقيقة أن بصر الفنان موجه نحو العالم الفنى أكثر مما هو مركز فى العالم الطبيعى . فالفنان لا يرى من الطبيعة إلا ما له علاقة بالآثار الفنية ، فى حين أن عيان الرجل العادى الذى لا يحفل بالفن إنما يرتبط بما يعمله أو ما يريد أن يعمله فى الطبيعة . وعلى حين أن الأشياء — فى نظر مثل هذا الشخص — إنما هى ما هى ، نجد أن الأشياء فى نظر الفنان إنما هى أولا وبالذات ما يمكن أن تستحيل إليه فى مجال خاص لا يقع تحت طائلة الفنان ! ومن هنا فإن (الأشياء) لا بد أن تفقد على يد الفنان خاصية من خصائصها الرئيسية ، كما يظهر بوضوح فى فن (التصوير) حيث ينعدم (العمق) الحقيقى ، أو فى فن (النحت) حيث تختفى (الحركة) الحقيقية ومهما ادعى الفنان أنه يصور الوقائع أو يعبر عن الحقيقة ، فإن فنه لا بد من أن يجيء منطويا على شيء من التبديل أو التحوير أو الاختزال réduction وكأنما هو يريد أن يختصر الواقع أو أن يجتزئ بجانب محدود من جوانبه ، فنرى المصور (مثلا) يدخل شيئا من التعديل على الصورة فحينا يحيلها إلى بعدين فقط (ألا وهما البعدان الممكنان فى لوحة) ونرى المثال يفرض على الموضوع ضربا من التحوير حين يحول كل حركة مضمرة أو صريحة فيه إلى

(١) André Malraux : « Création Artistique., » Skira, Suisse, 1948, p. 124.

ضرب من السكون أو الثبات . والفن إنما يبدأ فيما يقول مالرو — حينما يقوم الفنان بهذه العملية التحويرية : عملية الاختزال أو الاختصار أو التضمين . وقد يكون من السهل أن نتصور طبيعة مرسومة أو منحوتة تجيء مشابهة تماما لنموذجها الأصلى ، ولكن ليس من السهل أن نتصور مثل هذه الطبيعة بوصفها (عملا فنيا) بمعنى الكلمة . والواقع أنه لكي يكون ثمة (فن) ، فإنه لا بد من أن تكون العلاقة القائمة بين الموضوعات الممثلة أو المصورة من جهة . وبين الإنسان نفسه من جهة أخرى ، علاقة مغايرة تماما فى صميم طبيعتها لما يفرضه علينا العالم . وهذا هو السبب فى أن ألوان النحت قلما تقلد ألوان الحقيقة ، بل هذا هو السبب فى أننا جميعا نشعر بأن الصور المصنوعة من الشمع (وهى تلك الصور التى تطابق الواقع مطابقة تامة) لا تكاد تمت إلى الفن بنسب حقيقى(١) .

وربما كان منشأ الوهم القائل بوجود علاقة مباشرة بين الفنان ونموذجه هو انصراف التفكير عادة إلى فنون التصوير أو التعبير أو التمثيل . فنحن نلاحظ فى التصوير والنحت والأدب أن ثمة تعبيرا غريزيا أو شبه غريزى عن الوجدان أو الإحساس أو الشعور . ولما كنا نتكلم قبل أن نكتب ، ونكتب قبل أن نؤلف أقاصيص أو روايات ؛ ولما كان المفروض فى التصوير أن يمثل الموضوع المراد رسمه ، فقد وقع فى ظن البعض أن الفن إن هو إلا نقل وتقليد ، أو تمثيل وتصوير . وآية ذلك — فيما يرى أصحاب هذا الزعم — أن الأطفال يرسمون ، وهم يرسمون لأنهم يريدون أن يعبروا عما يشاهدون . ولكننا نشعر مع ذلك حين ننتقل من قاعة حافلة برسومات الأطفال إلى أى متحف أو معرض فنى ، أننا قد انتقلنا من حالة نفسية يستسلم فيها المرء للعالم ، إلى حالة نفسية اخرى يحاول فيها المرء أن يتملك زمام العالم . وهكذا نشعر بأن بلوغ سن الرشد إنما يعنى القدرة على الامتلاك والرغبة فى السيطرة — حقا إن لرسوم الأطفال سحرا لا شك فيه ، خصوصا وأننا قد نجد بين الرسوم الممتازة لبعض الأطفال أعمالا أصيلة يفقد العالم فيها كل ما له من ثقل (كما هو الحال فى كل فن) ؛ ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن الفارق بين الطفل والفنان هو كالفارق بين كيم Kim — قاهر المدن فى الأحلام — وتيمور لنك فاتح الممالك وكاسح الإمبراطوريات ! وكما أن مملكة الحلم لا بد من أن تتبدد عند

---

(١) A. Malraux : « Essais de Psychologie de L' Art : La Création Artistique,. » Skira, Susse, 1948, p. 100.

وانظر أيضا زكريا إبراهيم « مشكلة الإنسان » ، القاهرة . مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

اليقظة ، فكذلك لا بد من أن تتضاءل رسوم الأطفال حين تقارن بأعمال البالغين من الفنانين . أجل ، إن رسم الطفل قد يبقى ، ولكن الفعل الإبداعى هو الذى يتبدد ؛ وحتى إذا كان رسم الطفل بارعا من الناحية الفنية ، فإن هذا لا يسمح لنا بأن نعده فنانا : «لأنه ليس الطفل هو الذى يملك موهبته ، وإنما موهبته هى التى تملكه » . هذا إلى أن الطفل لا يعرف كيف يستند إلى عمل فنى سابق ، يحاول أن يتجاوزه ويعلو عليه ، كما هو الحال بالنسبة إلى الفنان وإنما المشاهد فى فنون الأطفال عموما أنها أحلام ، فى حين أن فنون البالغين هى تملك الأحلام !.

والواقع أن ثمة هوة غير معبورة بين رسوم الفنان طفلا ، ورسومه هو نفسه بالغا . وآية ذلك أن اللوحات التى رسمها بعض كبار الفنانين فى طفولتهم لا تكاد تمت بأدنى صلة إلى طرازهم الفنى الذى تعبر عنه لوحات شبابهم ونضجهم . ولكننا لا نوافق المصور الأمريكى المعاصر موريس جروسر على القول بأن فن الأطفال إنما يقوم على الإحساس ، فى حين أن فن البالغين إنما يقوم على الرؤية . وربما كان الخطأ فى هذه التفرقة ، براجع إلى أن صاحبها يقرر منذ البداية أن المصور يرسم بعينيه ، لا بيديه ، ومن ثم فإنه يميل إلى القول بأن ليس ثمة تصوير بمعنى الكلمة لدى الطفل . ولكن الحقيقة أنه إذا كانت رسوم الأطفال بعيدة كل البعد عن رسوم البالغين ، فما ذلك لأنها رسوم خيالية تقوم على استجابات الطفل الشخصية للعالم الواقعى ، على حين أن رسوم الشخص البالغ إنما تسجل العالم الواقعى على نحو ما يراه (كما يزعم جروسر)[1] وإنما السبب فى ذلك هو أنها لا تنطوى على أى جهد إرادى يحاول فيه الطفل أن يقاوم العالم الواقعى ، لكى يتملك ناصيته ويصبح مالكا لزمام موهبته . ولعل هذا هو ما عناه مالرو حينما كتب يقول : « إن الطفل عندما يلتقى بمقاومة العالم الواقعى ، فإن تعبيره سرعان ما يتلاشى مع الشعور بعدم المسئولية . ولما كان سحر الصور التى يرسمها الأطفال إنما يرجع أنها غريبة كل الغرابة عن الإرادة فإن مجرد تدخل الإرادة لا بد من أن يفضى إلى القضاء على تلك الصور وقد يكون فى استطاعة الطفل أن ينتظر أى شىء من فنه اللهم إلا الوعى والسيطرة الإرادية . وحينما ننتقل من صور الطفولة إلى فن التصوير (بمعناه الحقيقى) ، فكأننا ننتقل من تشبيهات الأطفال ومجازاتهم إلى شعر بودلير . ومعنى هذا أنه ليس ثمة استدلال بين عالم الطفل وعالم الفن . وإنما هناك تحول مطلق »[2] .

---

(١) Maurice Grosser : « The painters' Eye, » A Mentor Book, 1958, p. 144.

(٢) André Malraux : « La Création Artistique, » Skira, 1948, p. 124.

ويضرب مالرو مثلا لذلك فيقول إنه ليس بين رسوم الجريكو El Greco (١٥٤٨ — ١٦٣٥) طفلا ، وبين لوحاته الفينيسية الشهيرة مجرد فارق فى الدرجة أو مستوى التحقق accomplissement ، إنما هناك فارق جوهرى يرجع إلى عامل جديد ألا وهو تعلقه بالمصورين الفينيسيين . وهكذا قد يكون فى استطاعتنا أن نقول إن فن الطفولة لا بد من أن يزول بزوال عهد الطفولة .

١٤ — أما إذا نظرنا إلى نقطة البداية فى حياة كل فنان ، فإننا لن نجد فناناً واحداً قد بدأ حياته الفنية بالنقل عن الطبيعة مباشرة ، كما وقع فى ظن الكثيرين ، بل إننا سنجد فى حياة كل فنان لوحات فنية حاول أن يقلدها أو أساتذة فنانين أراد أن يحذو حذوهم . فالأصل فى عيان الفنان ، على حد تعبير مالرو ، إنما هو عالم الفن ، لا عالم الطبيعة . حقا إن الأساطير لتحدثنا عن المصور الفلورنسى تشيمابويه Cimabué (١٢٤٠ — ١٣٠٢) الذى يقال إنه كان معجبا بجيوتو Giotto (١٢٦٦ — ١٣٢٦) الراعى وهو يرسم مجموعة من الخراف . ولكن الرواية الحقيقية لهذه القصة لتدلنا على أنه ليست الخراف هى التى ولدت حب التصوير فى نفس جيوتو ، وإنما الذى ولد فى نفسه هذا الحب هو إعجابه بلوحات تشيمابويه . وليس فى ذكريات الفنانين ما يشهد بأن الرغبة فى الإبداع قد نشأت لدى الواحد منهم على أعقاب تأثره بمنظر طبيعى أو حادث درامى يكون هو الذى حرك فى نفسه الرغبة فى التعبير عما شاهد أو أحس . وإنما الذى يثير الموهبة الفنية لدى المصور أو الشاعر أو الروائى هو احتكاكه فى فترة المراهقة بأعمال فنية توقظه من سباته وتدفعه إلى أن يهتف قائلا : (وأنا أيضا سوف أكون فناناً !) . فليس فى حياة أى مصور انتقال من رسوم الطفولة إلى لوحات الشباب (بنضجها واكتمالها) ، وإنما هناك انتقال من مرحلة الصراع ضد الصور الفنية التى أضفاها الآخرون على الحياة إلى مرحلة اكتشاف صور أخرى جديدة يضفيها الفنان بدوره على العالم والطبيعة والواقع بأسره . ولكن المهم أن الفنانين لا يبدأون حياتهم الفنية بالاعتماد على الطبيعة أو الركون إلى الواقع ، وإنما هم يبدأونها بالاستناد إلى أعمال غيرهم من الفنانين والانغماس فى عوالم غيرهم من المصورين . ولهذا يقرر مالرو أننا لسنا نعرف فنانا عظيما واحدا لم تكن له أدنى دراية على الإطلاق بأى عمل فنى سابق ، أو لم تتح له الفرصة لأن يوجد إلا بإزاء أشكال حية وصور طبيعية . ألسنا نلاحظ أن جويا Goya (١٧٤٦ — ١٨٢٨) قد تأثر بVbايو Bayeu وأن الانطباعيين impressionnistes قد تأثروا بالنزعة التقليدية فى التصوير ، كما تأثروا على وجه الخصوص بمانيه Manet

(١٨٣٢ — ١٨٨٣) ، وأن ميكائيل أنجلو قد وقع تحت تأثير دوناتلو Donatello (١٣٨٦ — ١٤٦٦) ، وأن الجريكو Le Greco قد مر بمرحلة تلمذة كان يحاكى فيها تنتوريه Le Tintoret (١٥١٢ — ١٥٩٤) ... إلخ ؟ إذن فلا يقعن فى ظننا أن رمبرانت أو بيرودلا فرنشسكا Piero della Francesca (١٤١٦ — ١٤٩٢) أو ميكائيل أنجلو أو غيرهم من الفنانين كانو فى بداية حياتهم رجالا متأملين قد استهوتهم (أكثر من غيرهم) مناظر الطبيعة وأشكال الأشياء ، بل لنتذكر دائما أن كل هؤلاء لم يكونوا فى بداية حياتهم سوى هواة مراهقين سحرتهم بعض اللوحات الجميلة ، فحملوها خلف مآقيهم ، وراحوا يقلدونها ، غير آبهين بالعالم الخارجى ، أو غير ملتفتين إلى أشكال الطبيعة(١) .

والواقع أن حياة كل فنان — كما قال مالرو — إنما تبدأ بالنقل عن لوحات كبار المصورين أو محاكاة أسلوب غيره من كبار الفنانين le pastiche ولا شك أن هذا النقل هو فى صميمه ضرب من المشاركة ؛ ولكنها ليست مشاركة فى الحياة ، بل مشاركة فى الفن . ولا يصبح المرء فنانا أمام أجمل امرأة فى العالم ، بل أمام أجمل لوحات فنية . ولكن هذا لا يعنى أن ليس ثمة « انفعال » يصاحب مثل هذه المشاركة الفنية ، فإن انخراط الفنان فى عالم الفن لا بد من أن يقترن بعاطفة حادة تريد لنفسها الخلود كأية عاطفة بشرية أخرى . وحسبنا أن نطلب إلى أى مصور أن يسترجع ذكرى لوحاته الأولى ، أو إلى أى شاعر أن يستعيد تذكار قصائده الأولى ، لكى نتحقق من أن كل حياة فنية إنما تبدأ ، لا بمشاركة فى العالم ، بل بمشاركة فى عالم الفن . فالفنان لا ينشد بادئ ذى بدء امتلاك الأشياء ؛ أو التهرب من الذات ، أو هو قلما ينشد التعبير ، بل كل ما يعنيه أن يحاول امتلاك الفنانين والامتزاج بهم . ومعنى هذا أن النقل عن لوحات كبار الفنانين إنما هو ضرب من الإخاء أو المصادقة fratérnité التى تتحقق بين الفنان المبتدئ وأستاذه (أو أساتذته) من كبار الفنانين ... وحينما نقول عن أحد الفنانين المبتدئين إنه فنان سباق قد نضج قبل الأوان précoce ، فإن كل ما نعنيه بذلك هو أنه قد مارس النقل عن أكابر رجال الفن فى مرحلة مبكرة من مراحل تطوره الفنى . ولو أننا نظرنا إلى لوحة رووه Rouault المسماة باسم « الطفل يسوع بين العلماء » ، لوجدنا أنه لم يكن يعنى فى هذه اللوحة بتمثيل الحياة ، وإنما كل ما كان يرمى إليه هو أن يخاطبنا بلغة أستاذه

---

(١) André Malraux : « La Création Artistique, » Skira, 1948, pp. 138.

جوستاف مورو Moreau . فإن حب التصوير عنده إنما كان يعني حب مورو ، والعمل على امتلاك ذلك العالم التشكيلي الخاص الذى كان يأسر لبه ، بتحقيقه أو إنتاجه فى صميم العالم الفنى . وهكذا كان الحال بالنسبة إلى الجريكو فى بداية حياته الفنية . فقد كان يحاول أن يتملك عالم الفينيسيين بالعمل على محاكاته ، كما سيحاول سيزان Cézanne من بعد فى عهد المراهقة أن يتملك عالم أستاذه كوربيه Courbet بالنقل عنه ... إلخ . وإذن فإن كل فنان إنما يحاول بادئ ذى بدء عن طريق الباستيش pastiche (أو محاكاة كبار الفنانين) أن يستجمع زمام ذاته وأن يتملك ناصية فنه ، لكى لا يلبث من بعد أن ينتقل من عالم صور إلى عالم صور آخر ، كما ينتقل الأديب من عالم ألفاظ إلى عالم ألفاظ آخر ، أو كما ينتقل الموسيقار من الموسيقى إلى الموسيقى ! وتبعا لذلك فإن كل إبداع فنى إنما هو فى الأصل صراع تقوم به صورة ضمنية ضد صورة أخرى مقلدة .

وسواء بدأ الفنان حياة التصوير أو الكتابة أو التلحين مبكرا أم متأخرا ، وسواء أكان لأعماله الفنية الأولى قيمة عظيمة أم ضئيلة الشأن ، فإن من المؤكد أنه لا بد من أن يكون وراء إنتاجه الفنى مرسم كان يتردد عليه ، أو كاتدرائية كان يختلف إليها ، أو متحف كان يتجول فى رحابه ، أو مكتبة كان يتصفح ما بها من مجلدات ، أو تراث موسيقى كان مولعا بالاستماع إليه ... إلخ . ولما كان التصوير يمثل دائما أبعادا ثلاثة فى حين أنه لا يملك فى الحقيقة سوى بعدين ، فإن أى منظر مرسوم هو أقرب إلى أى منظر آخر مرسوم منه إلى المنظر الحقيقى الذى كان منه بمثابة النموذج الأصلى . فليس أمام المصور الشاب أن يختار بين أستاذه وعيانه الخاص ، وإنما كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يختار بين أستاذه وغيره من الأساتذة ، أو بين لوحات ولوحات أخرى ! ولو لم يكن عيانه الأصلى هو عيان هذا الفنان أو ذاك ، لكان عليه أن يخترع فن التصوير من جديد ! ولكننا نلاحظ أن ثمة موضوعات بعينها قد استطاعت خلال الأجيال الطويلة المتعاقبة أن تستأثر بانتباه معظم المصورين ، فلم يكن الفنان المبتدئ ليحرص على تصوير شيء قدر حرصه على تصوير العذراء ، والشاب المراهق ، وبعض المناظر الخرافية أو الميثولوجية ، وبعض الأعياد أو الحفلات الفينيسية ، وما إلى ذلك من الموضوعات الفنية الممتازة التى درج كبار المصورين على تمثيلها . ولكن المهم (على حد تعبير مالرو) أن الفنان « لا يرى تمثيل الموضوعات ، بل هو يرى فقط تلك الموضوعات التى ينتزع تمثيلها من صميم الواقع »[1] .

---

(١) André Malraux : « La Création Artistique, » Skira, 1948, p. 142.

والحق أنه إذا كان العامة من الناس لا يرون من اللوحات الفنية إلا ما تمثله ، فإن الفنان لا يأخذ التصوير مطلقا على أنه ضرب من التمثيل وآية ذلك أن الفنان لا يرى فى لوحة « الثور المذبوح » لرمبرانت Rembrandt أو لوحة « عبادة المجوس » لبييرو لافرنشكا Piero della Francesca ، أو لوحة « بيت فنسان » لفان جوخ Van Gogh مجرد مناظر جديرة بالإعجاب ، وإنما هو يرى فيها عوالم أصيلة ماثلة أمامه عن طريق تلك الصور التى هى منها بمثابة أداة تعبير . وإذن فإن ما يروقنا فى لوحة « الثور المذبوح » ، ليس هو شكل الثور أو عظمة جثته ، وإنما هو تلك « الحضرة الفنية » التى تجعل من اللوحة بأسرها سيمفونية تشكيلية مؤثرة أراد الفنان أن يسجلها على صورة ثور مذبوح يقطر دما ! ومعنى هذا أن ما يجتذبنا إلى العمل الفنى ليس هو كونه يصور الواقع أو يعبر عن الحقيقة ، وإنما كونه ينقلنا إلى عالم آخر ينتزعنا من الواقع ، ولو أنه قد يكون أحيانا أكثر واقعية من الواقع نفسه ! وكما أن هذه المجموعة المتسقة من الأنغام قد تجعلنا نفهم فجأة أن ثمة عالما موسيقيا ، أو كما أن تلك المنظومة المتناغمة من الأبيات قد تجعلنا نكتشف أن ثمة عالما من الشعر ، فكذلك نجد أن هذا المزيج العجيب من الخطوط والألوان قد يستثير تلك العين الفاحصة التى تدقق النظر إلى اللوحة فتلمح فى أقصاها بابا خفيا يقتاد إلى عالم آخر ! ولكنه ليس بالضرورة عالما فائقا للطبيعة ، أو عالما رائعا يعلو على الحقيقة ، وإنما هو عالم آخر لا سبيل إلى رده أو إرجاعه إلى عالم الواقع . وسنرى فيما بعد أن عالم الفنان ليس من خلق الحلم أو من وحى الآلهة ، وإنما هو عالم إنسانى قد انبثق من أحضان ذلك المخلوق الخالق الذى يريد إعادة خلق الكون من جديد[١] !

١٥ — حقا إن الكثيرين ليتوهمون أنه لا يمكن أن يكون ثمة فن إن لم يكن هناك وفاء من قبل الفنان للعالم ، ما دامت جذور الفن متأصلة فى أعماق الطبيعة (على حد تعبير بعضهم)[٢] . ولكن الحقيقة كما علمنا مالرو هى أن الفن إنما يتولد عن سحر ذلك « المجهول » الذى لا سبيل إلى إدراكه أو الاستحواذ عليه . وإذا كان الفنان الأصيل قلما يقنع بنقل مناظر طبيعية أو تصوير طبيعة صامتة ، فما ذلك إلا لأنه يشعر بأن عليه أن يملك الواقع ، لا أن يقتصر على تقبله . وهل كان التمثال فى نظر الفنان مجرد نسخة (مطابقة للأصل) لإنسان ساكن قد عدم كل حركة ؟ أو هل كانت اللوحة فى نظر

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » مجموعة مشكلات فلسفية (رقم ٢) مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ص ١٨٦ .

(٢) Cf. M. Nédoncelle: «Introduction à l'Esthétique.» P. U. F., 1953, p22.

الفنان مجرد مرآة تنعكس عليها الطبيعة بأمانة ووفاء . وكأنما هى مجرد موضوع طبيعى ؟ ألسنا نلاحظ أن الفن لم يبحث فى الأصل عن الطبيعة الصامتة ، وإنما هو قد اتجه بادئ ذى بدء نحو التماس الخطوط الهندسية والبحث عن الآلهة ؟ أما تلك الصور التى ظل البشر يطوفون حولها منذ آلاف السنين ، ألسنا نلاحظ أنها أولا وقبل كل شيء صور إنسانية لا سبيل إلى تمثيلها أو العمل على استيعابها ؟ فهذا الوجه البشرى — مثلا — ألسنا نلاحظ أنه ينطوى على سر دفين طالما استهوى المصورين فى كل زمان ومكان ، فإذا بهم يحاولون أن يضيقوا الخناق على دائرة تعبيراته الممكنة ، وكأنما هم قد شعروا بأن فى سره إنما يكمن سر الحياة بكل ما تحمل من ممكنات وما تنطوى عليه من مكنونات ؟ الواقع أنه هيهات للمعرفة البشرية أن تزيح النقاب عن الحياة ، كائنة ما كانت هذه الحياة ؛ فليس فى وسع أى تمثيل أو تصوير أن يتطابق مع أية صورة حية فى دوائر الإمكان ، والزمان ، والمكان . ومع ذلك فإن طبيعة الفن أن يحاول امتلاك المكان والزمان والممكن ، ومن ثم فإنه يعمد إلى انتزاعها من دائرة العالم الذى يعانيه الإنسان ويخضع له ، لكى يدرجها فى دائرة العالم الذى يتحكم فيه الإنسان ويسيطر عليه . وتبعا لذلك فإن كل فن إنما هو فى صميمه صراع ضد القدر le destin . وضد الشعور بما يحمله الكون من « عدم اكتراث » بالإنسان أو من تهديد له ، أعنى أنه صراع ضد الأرض من جهة ، وضد الموت من جهة أخرى .

وحسبنا أن نرجع إلى الروايات والقصص لكى نتحقق من صحة ما نقول : فإن الأحداث التى يرويها لنا تولستوى فى روايته أنا كارنين Anna Karenine لن تكون بالنسبة إلى هذه البطلة — حية — سوى أحداث معاشة قد عانتها تلك المرأة ؛ وأما بالنسبة إلى أية قارئة عادية — على الرغم من كل أحلام اليقظة التى قد تدفع بها إلى أن تتصور نفسها محل بطلة الرواية — فإن تلك الأحداث ليست سوى وقائع محكومة تسيطر عليها وتتحكم فيها . ومعنى هذا أن الفارق بين الحياة وتصويرها الفنى هو أن فى التصوير الفنى استبعادا للقدر وقضاء على المصير . والحق أن الشخص الذى يشهد على المسرح حياة أنا أو أجاممنون Agamemnon لا يعانى مصير أنا أو أجاممنون ، وإنما هو يشعر أنه بإزاء « موضوع » فنى قد تدخلت فيه اليد الإنسانية . وإذن فإن فى كل أثر فنى تطاولا للموجود البشرى على الواقع ، ما دام من الضرورى للفنان أن يقحم نفسه فى صميم تلك القوى التى كان يجتزئ بالخضوع لها . ولعل هذا هو ما عناه مالرو حينما قال : « إن فى الفن انتقالا من عالم القضاء والقدر إلى عالم الشعور والوعى » .

وحتى لو نظرنا إلى الفن الكلاسيكى ، فإننا سنجد أن ما فيه من « نظام » ordre إنما هو نفسه الدليل القاطع على أنه لم يكن مستبعدا تماما للكون أو للقضاء والقدر . والواقع أنه ما دام كل فن لا بد أن ينطوى على ضرب من (التنظيم) . فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن فى الفن انتصارا على القدر . ما دام من شأن العمل الفنى أن يحيل أمر الأشياء إلى الإنسان ، فيفقد العالم بذلك ما له من استقلال ذاتى . وسواء نظرنا إلى لوحات رمبرانت أم أشعار شكسبير ، فإنه لا بد من أن يستولى علينا الشعور بأن الأشياء قد أصبحت تحت إمرة عالم بشرى خاص ، وكأنما هى قد اندرجت فى كون إنسان ما ، سواء أكان هذا الإنسان هو رمبرانت أم شكسبير . وهكذا لا بد من أن يكون وراء كل تحفة فنية قدر مهزوم ، يطوف ويحوم ، ولكنه مغلوب على أمره محكوم !

حقا إن الفن ليشبه الحب من بعض الوجوه . فإن لكل منهما ضعفاء عاجزين وأدعياء خداعين (وإن كانوا أقل عددا بالنسبة إلى الفن) . فضلا عن أننا قد نخلط بين طبيعة الواحد منهما وبين ما قد يجلبه لنا من لذة أو متعة . ولكن الفن هو أيضا كالحب من حيث أن كلا منهما ليس لذة plaisir بل هوى Passion ؛ كما أن كلا منهما ينطوى بالضرورة على تضحية بشتى قيم العالم فى سبيل قيمة واحدة حاسمة تظل تلاحق صاحبها باستمرار . وإن الفنان لهو فى حاجة دائما إلى من يقاسمه هواه . لأنه لا يستطيع أن يحيا حياة مليئة عميقة إلا فى وسط هؤلاء . فهو من فصيلة أهل الطموح ومدمنى العقاقير ، لا من فصيلة محترفى التزيين أو أهل الملذات ! ومن هنا فإن اكتشاف الفن — مثله فى ذلك كمثل أى انقلاب حاسم Conversion — لا بد من أن يقترن بضرب من الانشقاق أو القطيعة التى تتمزق معها علاقة سابقة كانت تربط الإنسان بالعالم . ومعنى هذا أن الفن لا ينبثق عن أسلوب جديد فى النظر إلى العالم ، وإنما هو ينبثق عن أسلوب جديد فى خلق العالم . وما كان الفن العظيم ليأخذ بمجامع قلوبنا ، لو لم نكن نلمح فيه نصرا خفيا على الكون[1] وسواء أكنا فنانين أم هواة . فإنه ما دام الفن حقيقة واقعة فى نظرنا ، وما دام إحساسنا بما يبدع من صور لا يقل عن إحساسنا بأشد الصور الزائلة إثارة ، فإننا لا بد من أن نتميز عن غيرنا بما لدينا من إيمان قوى بقدرة الإنسان الخاصة . وإن أهل الفن لينتقصون من قيمة الواقع . كما ينتقص من قيمته دعاة المسيحية وأصحاب كل دين ، ولكنهم إنما ينتقصون من قيمته لإيمانهم الشديد بما للإنسان من سمو وامتياز ، ولثقتهم الوطيدة فى أن الإنسان — لا العماء — Le cahos هو الذى يحمل فى ذاته مصدر خلوده[2] .

---

(١) A. Malraux : « le Musée Imaginaire. » Skira, 1948, pp. 140

(٢) A. Malraux : « La Création Artistique ». Skira, pp. 145. & 261.

وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن علاقة الطبيعة بالفن ليست علاقة السيد بالمسود ، أو علاقة الصورة بالمرآة ، وإنما هى علاقة العالم الطبيعى الزائل بذلك العالم الإنسانى الذى يلتمس الخلود عبر الصور المخلوقة . فليس « العالم » سوى تلك الوسيلة الكبرى التى منحت للفنان حتى يعدل من فنه ! ومهما أراد الفنان لنفسه أن يكون متعلقا بالطبيعة ، فإنه لن يستطيع أن يهتف أمام أية لوحة فنية قائلا : « يا له من منظر جميل ! » ، بل هو لا بد من أن يهتف قائلا : « يا لها من لوحة جميلة ! » وسواء أكان الفنان بإزاء صخرة جامدة ، أم قصر هائل ، أم حدث مؤثر ، أم آلام بشرية عنيفة ، فإن « الموضوع » الحقيقى بالنسبة إليه إنما هو ذلك الذى يولد فى نفسه الرغبة فى التصوير . ولهذا يقرر مالرو « أن الفن التشكيلى لا يتولد عن أسلوب معين فى النظر إلى العالم ، بل هو إنما يتولد دائما عن أسلوب خاص فى خلقه أو تكوينه . فإذا ما سئلنا « ما هو الفن ؟ » ، كان جوابنا بالضرورة : إنه هو الذى تستحيل الصور بواسطته إلى أسلوب أو طراز Style[١] .

وإننا لنجهل — كما يقول مالرو — ماذا كانت تعنى ديانة قدماء المصريين ، فإن هذه الديانة هى بالنسبة إلينا مجرد موضوع للبحث والدراسة ، كما أننا نجهل أيضا ماذا كان يعنى هذا التمثال أو ذاك من تماثيل الفراعنة بالنسبة إلى المثال الذى نحته ؛ ولكن التمثال هو فى نظرنا شىء آخر غير مجرد موضوع للدراسة : فإن إحالة « العماء » إلى شىء إنسانى (وهو ما جعل له صفة الوجود) ، لتضفى عليه اليوم لغة كانت مجهولة لدى صاحبه . وليست تلك المحاولات المضنية التى يقوم بها الناس فى كل زمان ومكان من أجل إعادة خلق العالم مجرد عبث لا طائل تحته ، فإنه لم يقدر لشىء يوما أن يظل متمتعا بوجود حقيقى حتى بعد الموت ، اللهم إلا لتلك الصور الفنية المخلوقة من جديد ! وهكذا بقيت تلك التماثيل التى هى أكثر مصرية من المصريين ، وأكثر مسيحية من المسيحيين ، وأكثر إنسانية من العالم ، وهى ما زالت تهدر إلى يومنا هذا بآلاف من الأصوات الغامضة السرية التى سوف تنتزعها منها الأجيال[٢] .

(١) A. Malraux : « Le Musée Imaginaire, ». Skira, Suisse, 1948. p. 156.

(٢) A. Malraux : « la Création Artistique, » Skira, Suisse, 1948, p. 216.

الفصل الرابع

بين الفن والصناعة

(مقارنة بين الموضوع الجمالي والموضوع الاستعمالي)

١٦ ــ إذا كنا قد انتهينا فى الفصل السابق إلى القول بأن العمل الفنى هو ذلك الإنتاج الخاص الذى يحمل طابع صاحبه ، على اعتبار أن عالم الفن هو أولا وقبل كل شيء عالم إنسانى يفلت من طائلة الطبيعة ولا يخضع فى معاييره لأحكام الواقع . فإننا سنجد أنفسنا الآن مضطرين إلى أن نميز بين ضربين مختلفين من الإنتاج البشرى : ألا وهما الإنتاج الفنى والإنتاج الصناعى . والواقع أن الإنسان حيوان صانع : فهو يخترع آلات . ويصطنع أدوات ، ويستحدث موضوعات ؛ وهذه جميعا لا بد من أن تحمل صبغته الخاصة بوصفها « أجهزة بشرية » يستعين بها الإنسان على تكييف الطبيعة مع حاجاته ورغباته وأهدافه ومطامعه ، فليس فى استطاعتنا أن نضرب صفحا عن تلك « الموضوعات الصناعية » التى يستحدثها الإنسان لاستعماله الخاص وفائدته الشخصية . بل لا بد لنا من أن نعمد إلى التمييز بين ما يصح تسميته باسم « الموضوع الاستعمالى » l'objet usuel وما اصطلحنا على تسميته باسم « الموضوع الجمالى » l'objet esthétique . وهنا نجد أن « الموضوع الاستعمالى » إنما يبدو لنا بادئ ذى بدء باعتباره موضوعا نفعيا يحمل آثار غائية بشرية ، لأن من المؤكد أن اليد التى استحدثته قد أرادت له أن يكون محققا لمصلحة أو منفعة أو وظيفة . وحتى إذا كنت أجهل استعمال هذا الموضوع الخاص الذى قد أعثر عليه أثناء قيامى بعملية التنقيب فى الحفريات القديمة فإننى أفترض أنه قد جعل لأداء وظيفة بعينها ، أو أنه قد صمم على نحو خاص لتحقيق غاية خاصة . وإذن فإن « الموضوع الاستعمالى » لا بد من أن ينطوى على غائية ظاهرية أو خارجية ، ما دامت علة وجوده لا تكمن فى باطن طبيعته الخاصة وإنما هى تكمن فى الاستعمال الذى يفرض عليه من الخارج . حقا إن لمثل هذا الموضوع النفعى صبغته الإنسانية ، بوصفه « موضوعا حضاريا » culture يتوافق مع اليد البشرية

ويتلاءم مع مشاريعنا الخاصة ، ولكنه لا يحمل أية صبغة تعبيرية تجعله يخاطب منا الشعور أو العاطفة ، لا مجرد الإدراك الحسى أو النشاط العلمي . فالموضوع الاستعمالى لا يتطلب منى سوى ضرب من السلوك الاجتماعى . لأن كل ما يريده منى هو أن أحسن استعماله ؛ ولا شك أن استخدام أية آلة إنما هو خبرة اجتماعية تكتسب عن طريق التعلم . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن من شأن الموضوع النفعى أن يدرجنى فى العالم الحضارى الذى يحيا فيه الآخرون ، ويتبادلون المنافع ، ويشتركون سويا فى تحقيق بعض الأهداف . وإذا كان من شأن العلم أن يكسب عالمنا الطبيعى صبغة إنسانية ، فما ذلك إلا لأنه يميل إلى الاستعاضة عن الموضوعات الطبيعية بموضوعات نفعية أو استعمالية ، فيضيق من دائرة الأشياء الطبيعية اللا إنسانية ، ويشيع فيما حول الإنسان جوا حضاريا إنسانيا(١) .

ولكن على حين أن بعض الموضوعات الحضارية الإنسانية إنما تهيب بنا أن نعمل ونتحرك ونتصرف ، نرى أن هناك موضوعات أخرى تهيب بنا أن ننظر ونتأمل ونتذوق . فالموضوع النفعى إنما يدعونا إلى أن نستخدمه ، فى حين أن الموضوع الفنى إنما يدعونا إلى أن نستطلعه . وإذا كان الأول منهما يسد حاجة أو يحقق وظيفة ، فإن الثانى منهما يكاد يبدو زائدا عن الحاجة ، أو هو — فى الظاهر على الأقل — لا يكاد يؤدى أية وظيفة . وآية ذلك أن اللوحة (مثلا) لا تزيد من صلابة الحائط فى شيء ، كما أن القصيدة لا تنبئنى بشيء عن هذا العالم الواقعى الذى أحاول أن أكيف نفسى معه . وأما هذا الكرسى الذى أجلس فوقه ، فإنه قد يكون مريحا دون أن يكون جميلا على الإطلاق .. إلخ وتبعا لذلك فقد بقى الفن فى بعض العصور ترفا كماليا اختصت به طائفة الكسالى من الأثرياء ، بينما ظل السواد الأعظم من الناس مشغولين بالعمل على كسب قوتهم الضرورى دون أن يسمحوا لأنفسهم بالتفكير فى مثل هذا الترف الكمالى . ألسنا نرى الموضوع الجمالى أو نسمعه أو نقرأه ، دون أن يدفعنا إدراكه إلى القيام بأى تصرف عملى أو اتخاذ أى مسلك أخلاقى ؟ أليس (الموضوع الجمالى) فى صميمه إنما هو ذلك الموضوع الحسى الذى لا يعدنا بشيء . ولا يلوح لنا بشيء ولا يتهددنا من أى وجه ، ولا يكاد يقوى على التحكم فينا أو السيطرة علينا ، اللهم إلا بما له من جاذبية يؤثر بها علينا ، وإن كان فى وسعنا دائما أن نتهرب منها ونتحامى بأنفسنا عنها ؟ وإذن

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de l'expérience esthétique », Vol. 1., pp. 122 – 125.

أفلا يكون فى وسعنا أن نقول إن كل كيان (الموضوع الجمالى) إنما ينحصر فى وجوده العنيد الذى يهيب بنا أن ندركه ولا ينتظر منا سوى أن نقدم له من مظاهر الإدراك الحسى ما هو أهل له ، بوصفه موضوعا حضاريا يرشحه التراث البشرى للظفر بتقديرنا وإعجابنا(١) .

ولكن ، أليس فى استطاعة الموضوع النفعى أن يصبح موضوعا جماليا ، كما أن فى استطاعة الموضوع الجمالى أن يحقق بعض الوظائف النفعية ؟.. هذا ما يرد عليه بعض علماء الجمال بالإيجاب . فإن الصناعة L'industrie فى نظرهم ليست مجرد بداية للفن فحسب ، وإنما هى مبدأ الجمال أيضا . ومن هنا فقد وحد جيو Guyau بين الجميل والنافع ، كما أبدى ضربا من الإعجاب الفنى بالكثير من الآلات التى استطاعت اليد البشرية أن تخترعها . وبالمثل . نجد أن بول سوريو يقرر أن الجمال هو عبارة عن التكيف الكامل للموضوع مع وظيفته . أعنى أنه يعبر عن تكافؤ الصورة مع غايتها(٢) . وهذا وليم موريس W. Morris وغيره من أصحاب النظريات الجمالية فى المعمار يؤكدون أن أروع تزيين يمكن أن يتحلى به أى بناء إنما هو ذلك الذى يتلاءم على الوجه الأكمل مع وظيفة هذا البناء . ومعنى هذا أن جمال البناء لا يكاد ينفصل عن نفعه أو فائدته أو تحقيقه لأسباب الراحة والرفاهية ، ولكن بشرط أن تتلاءم وحدة البناء مع وحدة التزيين ، دون أن يكون هناك أى إنفاق جديد للمادة أو أى إسراف فى استعمال مواد البناء . فهل نقول مع أصحاب هذه النظرية إنه ليس ثمة فاصل على الإطلاق بين الفن والصناعة ، أو بين الموضوع الجمالى والموضوع النفعى ؟ أو بعبارة أخرى هل نقرر مع بعض علماء الجمال أن هناك تداخلا بين الوظائف الجمالية والنفعية للفن حين يكون إدراكنا لوظيفة الموضوع ممتزجا باستجابتنا الجمالية له ؟

إن بعض الباحثين ليقرر أن إعجابنا بأى بناء ، أو إناء ، أو أى سلاح ، لا ينصب فقط على الشكل الظاهرى لهذه الموضوعات ، أو على ما تحويه من تهاويل خارجية وزينات ، وإنما المشاهد فى العادة أننا حين نتأمل هذه الموضوعات (حتى من وراء واجهة زجاجية) فإننا نتجه بأبصارنا نحو فوائدها النفعية ، إذ نرجع إلى تجاربنا السابقة فنحكم عليها بما إذا كانت حسنة التوازن ، سهلة التداول ، صالحة للاستعمال (أم لا) . وهذه الإحالة إلى الاستعمال الفعلى (أو الممكن) للموضوع إنما تمتزج بمعناه

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de l'expérience esthétique », Vol. 1., p. 135.

(٢) Paul Souriau : « La Beauté Rationnelle », Paris, Alcan. 1904, pp. 198 – 200.

ودلالته ، فتزيد من قوة استثارته الجمالية ، وتكاد تصبح جزءا لا يتجزأ من صميم تكوينه الاستطيقى . وتبعا لذلك ، فقد ذهب دعاة هذا الرأى إلى أن فنون التزيين ملزمة بمراعاة المظاهر النفعية لما تنتج من موضوعات ، لأن قيمة البناء أو الإناء أو الكوب أو المقعد لا تكاد تنفصل عن وظيفته أو فائدته أو استعماله . وأما حينما ينصرف الفنانون إلى مراعاة المظهر الخارجى فحسب ، أو الزينة الخارجية فقط ، فهنالك لا بد أن تجىء منتجاتهم ضعيفة تفتقر إلى الصلابة والملاءمة أو الفائدة العملية(١) .

بيد أننا نعود فنتساءل : هل تقاس الصبغة الجمالية لأى موضوع بما يحقق من فائدة أو ما يؤدى من خدمة ؟ هل يكون الكرسى الجميل هو الكرسى المريح ؟ هل يكون الإناء الجميل هو ذلك الوعاء الأصم الذى لا يرشح منه الماء ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن يقال عن الموضوع الجمالى إنه فنى بالجوهر ونفعى بالعرض ، فى حين أن الموضوع الاستعمالى هو نفعى بالجوهر وفنى بالعرض ؟ وإذا جاز لنا أن نتحدث عن فائدة أى موضوع جمالى ، أفلا يجدر بنا أن نحاذر عندئذ من أن تصرفنا فائدة ذلك الموضوع عن إدراكه بوصفه موضوعا فنيا لم يجعل للاستعمال العادى ؟

... كل تلك الأسئلة لا بد لنا من أن نحاول الإجابة عليها إذا أردنا أن نحدد بدقة ما بين الفن والصناعة من علاقة . وسنحاول أن نتبين هذه العلاقة بالرجوع إلى فن المعمار L'architecture ، فإنه بين الفنون جميعا أقربها إلى الصناعة وأكثرها نفعية وأظهرها فائدة .

١٧ — وهنا نجد أن الكثير من الآثار المعمارية الهائلة التى نعدها بمثابة أعمال فنية رائعة لا تخرج عن كونها أبنية قد أعدت فى الأصل لتحقيق بعض الغايات (عبادات ، وطقوس دينية ، واحتفالات ، ومساكن لرجال الدين ... إلخ) . ولكن « المنفعة » التى يحققها الأثر المعمارى لا تكفى لاعتباره عملا فنيا ؛ وإلا لما كان ثمة فارق بين الكنيسة العادية التى تضم فى رحابها جماعة المصلين وبين تلك الكاتدرائية الأثرية التى تحمل طابع طراز فنى خاص ، وإن كانت فى الوقت ذاته تحقق نفس الغرض الذى تحققه أية كنيسة عادية . والواقع أن الشرط الأول لاتصاف الأثر المعمارى بالطابع الجمالى أن يجىء معبرا (بلغة واضحة لا لبس فيها ولا غموض) عن الغرض الذى أنشئ من أجله . ولهذا يقسم بول فاليرى الأبنية إلى ثلاثة أنواع : أبنية صامتة لا تتكلم وأبنية ناطقة تتكلم ، وأبنية صداحة تغنى ! فالأبنية الصامتة التى لا تتكلم ولا تغنى إنما هى أبنية ميتة

---

(١) Th. Munro : « Les Arts et leurs relations mutuelles », p.u.F., 1954, trad. franÇ. par M. Dufrenne, pp. 108 – 109.

لا تستحق منا إلا الازدراء . وأما الأبنية المتكلمة فإنها جديرة منا بكل اعتبار ، على شرط أن تكون لغتها واضحة فصيحة لا يختلط أمرها حتى على الجاهلين بأصول المعمار ! فأبنية المحاكم مثلا لابد من أن توحى إلى الناس بمعانى العدالة والصرامة والمساواة ، وأبنية النوادى لا بد من أن تبعث فى نفوس الناس مشاعر التآلف والتآخى والمحبة ، وأبنية المعابد لابد من أن تثير فى أفئدة القوم أحاسيس التسامى والعبادة والخشوع ، وأبنية السجون لا بد من أن توحى إلى الناس بمعانى الضيق والكبت والحرمان ، وأبنية المسارح لا بد من أن تولد فى قلوب الجمهور أحاسيس المشاركة والتذوق والاستمتاع ... إلخ . أما الأبنية الصداحة التى يقول عنها فاليرى أنها « أبنية الفن وحده » فهى تلك الآثار الرائعة التى تصدح بموسيقى سحرية صافية . وكأنما هى أنغام سماوية قد صيغت من حجارة ! فنحن هنا بإزاء أبنية لا تحدثنا عن وظائفها ، ولا تكاد تثير فينا أى إحساس بما لها من فائدة أو منفعة ، بل كل ما فيها يصدح بموسيقى خاصة تمزج الجمال بالجلال !. وعلى حين أن اللوحة لا تغطى أمام عيوننا سوى مساحة ضئيلة من الجدار ، كما أن التمثال لا يشغل إلا حيزا محدودا من المكان ، نجد المعبد الهائل يطوينا فى ثناياه ، وكأننا نوجد ونحيا ونترك فى داخله ! ولكننا عندئذ إنما نجد أنفسنا فى داخل « عمل بشرى » حققته تلك الإرادة الفنية التى شاءت أن تفرض علينا أبعادها ونسبها وتصميماتها(١) . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الأثر المعمارى — مثله فى ذلك كمثل أى عمل فنى آخر — لا بد من أن يحدثنا أيضا عن صاحبه . ولكن المهم أننا حينما نكون بإزاء أثر معمارى بمعنى الكلمة ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا بادئ ذى بدء مضطرين إلى أن نتوقف عن كل حركة ، ونعدل عن كل نشاط ، لكى نقف مبهوتين أمامه وكأنما نحن بإزاء لوحة فنية ! ولكننا سرعان ما نجد أنفسنا مدفوعين إلى أن نستكشف خبايا ذلك الأثر المعمارى ، وكأننا بإزاء موضوع سخى يدعونا إلى أن نقبل عليه ونتوغل فيه ، فلا نلبث أن ننتقل من مفاجأة إلى مفاجأة ، دون أن نجد نهاية لتلك النزهة الممتعة فى ربوع العمل الجمالى ! ولعل هذا ما عناه آلان حينما كتب يقول : « إن الأثر المعمارى ليتفتح حينما يسير المرء ، لكى لا يلبث أن ينغلق بمجرد ما يكف المرء عن الحركة . فالجمال المعمارى يتكشف ، ويختفى ، ويتغير ، ويؤكد ذاته على هذا

---

(١) P. Valéry : « Eupalinos, ou L'Architecture », Paris, Gallimard. 1924, pp. 106 – 124.

النحو ، مما يدل على أنه وسط بين الفنون الحركية والفنون الساكنة[١] . وربما كانت قوة الموضوع الجمالى إنما تكمن على وجه التحديد فى هذه المقدرة العجيبة التى يستدرجنا بها إلى حلبته ، وكأنما هو أغنية راقصة لا يملك المرء سوى أن يتمايل على أنغامها ، منتقلا من نغمة إلى نغمة ، ومن انسجام إلى انسجام ، ومن سحر إلى سحر[٢] !.

بيد أن سحر الأثر المعمارى (بوصفه موضوعا جماليا) لا يتكشف أمام أبصارنا بتمامه حينما نكون مجرد متأملين ، وإنما لا بد لنا من أن نستعمله حتى نستطيع أن نقف على سر ما يتمتع به من مقدرة استطيقية . حقا إن من شأن « العمل الفنى » بوجه عام أن يستدرج جمهور النظارة إلى عالمه الخاص ، وكأن من شأن الجمهور الذى جاء يستمتع بالعمل الفنى أن يشارك على وجه ما فى عملية أدائه ؛ ولكن الملاحظ على وجه الخصوص أن من شأن « الأثر المعمارى » أن يقهر المستمتع به على أن يقوم بدور خاص يتناسب مع جلال المبنى الذى يشغله . وعلى الرغم من أن ساكن البناء الأثرى قد لا يكون منه بمثابة الناظر الذى يستمتع برؤية العمل الفنى ، إلا أنه هو نفسه قد يستحيل إلى « منظر » يكمل تلك اللوحة الفنية التى يقدمها لنا الأثر المعمارى . فهذا لويس الرابع عشر فى قصر فرساى لا يملك سوى أن يكون مثالا للعظمة والجلال ، وذلك رئيس الأساقفة فى كاتدرائية نوتردام لا يملك سوى أن يحيط نفسه بهالة من الخشوع والوقار ... إلخ . وليس معنى هذا أن الأثر المعمارى لا يحقق وظيفة خاصة أو لا يشبع حاجة معينة ، وإنما كل ما هنالك أنه لا يحقق هذه الوظيفة إلا بأن يفرض على صاحبه سلوكا مسرحيا ملؤه الإجلال والاحترام ! وربما كان أكمل مظهر لانتصار الفن أن الإنسان لا يكف عن إدراك العمل الفنى إلا لكى يستحيل هو نفسه بوجه ما من الوجوه إلى « عمل فنى » . ولنضرب لذلك مثلا آخر فنقول إن القصيدة هى الأخرى لا تنطوى إلا على كلمات كهذه التى نستعملها فى حياتنا العادية ، ولكن على حين أن اللغة العادية التى نستعملها فى الحديث إن هى إلا لغة نفعية نستخدمها لتحقيق بعض المقاصد أو الأغراض دون أن نفطن إليها لذاتها ، أو دون أن نعيرها أى اهتمام بوصفها

---

(١) Alain: « Système des Beaux-Arts, » Paris, Gallimard, 1926, p. 177.

(٢) Dufrenne: « Phénoménologie de L'Expérience Esthétique, » Vol. 1., p. 138 .

مجموعة من الألفاظ ، نجد أن اللغة بمجرد ما تستحيل إلى أداة شعرية فإنها تكتسب قيمة فى ذاتها ، حتى أننى لا أستطيع أن أسمع القصيدة إلا بشىء من المهابة والاحترام ، فالقصيدة التى ألقيها لا بد من أن تفرض على طريقة خاصة فى الإلقاء ، لأننى أشعر حين أنشدها أننى قد دخلت فى زمرة الشعراء ، وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الفنون الصغرى ، فإن الأوانى الجميلة (وإن كانت تحقق بعض الأغراض العملية) لا تستعمل إلا فى الاحتفالات والمناسبات الكبرى ، والحلى النادرة لا ترصع ثوب السيدة الأنيقة إلا فى السهرات والأعياد الهامة ، والقناع الذى يرتديه الراقص الزنجى لا يظهر إلا فى الاحتفالات والطقوس الدينية ، والرداء الكهنوتى الفخم لا يوضع على كتفى الكردينال إلا فى المواسم الدينية الكبرى والاحتفالات الكنسية الهامة ... إلخ . فهذه التحفة الفنية النادرة تلزم أصحابها فى العادة بأن يشاركوا فى المنظر الجمالى ، وأن يكونوا هم أنفسهم جزءا لا يتجزأ من « الموضوع الفنى » الذى ينتزع إعجاب النظارة .

١٨ — أما إذا نظرنا إلى العلاقة بين الموضوع الجمالى والموضوع النفعى من حيث صلة كل منهما بصاحبه ، فسنجد أن كليهما وليد الصنعة البشرية ، وأن كليهما يحدثنا عن المهارة الإنسانية التى تتحكم فى المادة وتتملك ناصية الأحلام وتسيطر على ما لدى الإنسان من أهواء . ونحن نعرف كيف اهتم علماء الجمال المعاصرون (من أمثال آلان ، وفاليرى ، وسوريو ، وباير ، وغيرهم) بإزاء الجانب الصناعى فى الفن ، بوصفه عملا أدائيا يستلزم الكثير من الجهود ، ويقتضى من صاحبه مرانا وتخصصا ودراسة مهنية[1] . ولكن المهم فى نظرنا الآن أن نتبين الفارق النوعى الذى يميز العمل الفنى عن العمل الصناعى ، حتى نقف على الطبيعة الخاصة التى تفصل « الموضوع الجمالى » عن أى موضوع آخر من الموضوعات النفعية العادية . وهنا نجد أن الموضوع النفعى هو وليد العقل المحض أو الذكاء الخالص ، فهو ثمرة لتلك الفاعلية الإنتاجية التى يمارسها الإنسان على الطبيعة حين يقهرها على أن تحقق بعض أغراضه أو مقاصده ، وبالتالى فإنه يحمل فى طياته آثار تلك الفكرة التى سبقت تصميمه وكانت سببا فى ظهوره . وأما الموضوع الجمالى فإنه ثمرة لنشاط يدوى خاص (بعكس الموضوع

---

(١) زكريا إبراهيم : « هل الفن صناعة ؟ » ، مقال بالعدد ٣٦ من « المجلة » ديسمبر سنة ١٩٥٩ ، ص ٨٠ — ٨٤ .

النفعى الذى هو نتيجة لتصميم آلى) وبالتالى فإنه لا ينطوى على فكرة سابقة يفرضها الفنان على الطبيعة بكل عنف ، وإنما هو ينطوى على محاولة إبداعية يراد بها للطبيعة نفسها أن تستحيل إلى روح ! وعلى حين أن « الصورة » فى الموضوع الصناعى إنما تخبرنا بأنه « مصنوع » ، دون أن تحدثنا بشىء عن صانعه ، نجد أن « الصورة » فى الموضوع الجمالى إنما تحدثنا عن الفنان الذى دمغ بخاتمه تلك المادة الخام فأحالها إلى موضوع استطيقى نسميه بالعمل الفنى . فالصانع — فى حالة الموضوع النفعى — هو أقرب ما يكون إلى أداة مجردة أمكن عن طريقها أن تتحقق فكرة فى موضوع يظل هو الآخر مجردا ، فى حين أن الصانع — فى حالة الموضوع الجمالى — هو أشبه ما يكون بحضرة حية présence vivante تظل ماثلة فى صميم العمل الفنى ، فتسمح لجمهور النظارة فى كل زمان ومكان بأن يشارك فى عالمه الإنسانى الخاص . وإذا كان الطابع الإنسانى أظهر دائما فى حالة الموضوع الجمالى منه فى حالة الموضوع الصناعى ، فما ذلك إلا لأن « العمل الفنى » بطبيعته حقيقة حية تشهد لصاحبها ، وتنفذ بنا دائما إلى عالمه الجمالى الخاص . وهكذا نجد أنه لا بد لنا من أن نتطرق إلى دراسة مشكلة العلاقة بين العمل الفنى وصاحبه ، حتى نقف على سر تلك الصلة الحية التى تجمع بين الفنان وآثاره الفنية .

وهنا نلاحظ أن كثيرا من المشتغلين بدراسة الفن قد دأبوا على الاهتمام بتتبع تاريخ الفنان من أجل العمل على تفسير أعماله الفنية ، بدعوى أن معرفتنا بنفسية الفنان هى الكفيلة بإظهارنا على طبيعة إبداعه الفنى . وفى مثل هذه الحالة يصبح الفنان من العمل الفنى بمثابة « مبدأ تفسير » . ما دامت معرفتنا به مستقلة عن أى إنتاج فنى ، أو ما دامت حياته كإنسان سابقة فى نظرنا على حياته كفنان . ولا شك أنه حينما يمضى الباحث من الفنان إلى عمله الفنى ، فإنه عندئذ إنما يفترض أن الدراسة السيكولوجية لشخصية الفنان هى المفتاح الأوحد لفهم طبيعة إنتاجه الفنى . وأما حينما يمضى الباحث (على العكس) من العمل الفنى إلى صاحبه ، فإنه عندئذ إنما يصدر عن إيمان علمى بموضوعية الظاهرة الاستطيقية ، واتقامن أن « الموضوع الجمالى » هو الكفيل وحده بأن يكشف لنا عن وجه صاحبه . أو أن يضعنا وجها لوجه أمامه بطريقة مباشرة .

فالباحث هنا إنما يقلع عن جمع المعلومات التى قد يهتم بها مؤرخ حياة الفنان لكى يستند إلى التجربة الاستطيقية وحدها بوصفها الخبرة المباشرة التى تنقلنا إلى صميم العمل الفنى . والواقع أن حقيقة العمل الفنى لا تكمن إلا فى هذا العمل نفسه ، فلسنا

نجنى الكثير من وراء البحث عن ملابسات الإبداع الفنى أو السعى وراء التصميمات السابقة التى تقدمت على تحقيق هذا العمل . ومعنى هذا أن الموضوع الجمالى هو وحده الذى يمكن أن يحدثنا عن نفسه ، أو هو وحده ، الذى يمكن أن يفسر لنا ما فيه من طابع جمالى ، وهو وحده أيضا الذى يستطيع أن ينطق باسم صاحبه . وكما أن للموضوع الجمالى حقيقة يبوح بها لإدراكنا الحسى دون أن يكون فى وسع أى تفسير عقلى أن يتكفل بشرحها ، فكذلك يمكننا أن نقول إن للفنان نفسه حقيقة يفصح عنها العمل الفنى دون أن يكون فى وسعنا على الإطلاق أن نرجعها إلى التاريخ . وإن بعض علماء الجمال يمضون إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن على مؤرخى حياة الفنان أن يعودوا أولا وبالذات إلى « حقيقة الفنان » على نحو ما تتمثل فى « العمل الفنى » ، لأن هذه الحقيقة العينية الموضوعية لهى مما لا سبيل إلى رده أو إرجاعه إلى التاريخ .

فإذا ما نظرنا الآن إلى الدراسات التاريخية المتعلقة بسير الفنانين وجدنا أنها كثيرا ما تنطوى على وصف لبعض الأحداث الخارجية التى مر بها الفنان ، وكأن نشاط الفنان بأسره إنما يفسر عن طريق بعض العلل الظاهرية أو الأسباب العارضة التى قد لا تمس فى شىء صميم وجوده الفردى . ولا شك أننا حينما نذيب فردية الفنان فى العالم الموضوعى ، وحينما نحيل ما فى حياته الخاصة من استمرار حى إلى سلسلة من الأفعال والأحداث والأفعال التى نؤلف بينها عن طريق مبدأ العلية ، فإننا عندئذ إنما ننأى بأنفسنا عن فهم ذلك الجانب الإنسانى الذى يجعل من كل فنان وحدة حية تتمتع بأسلوب شخصى ، أما إذا أردنا أن نفهم تاريخ الفنان باعتباره وحدة حية تعبر عن مقصد وجودى أصلى فلا بد لنا من أن نلجأ إلى منهج استيعابى نحاول عن طريقه أن نتفهم ذلك الطابع العام الذى يكمن من وراء شتى مواقف الفنان وأفعاله وتصرفاته ، حتى نتعرف على شتى مظاهر إنتاجه من خلال تلك الروح العامة التى تشيع فى صميم وجوده كفرد . ولكن هل يتسنى لكاتب سيرة أى فنان أن يتوصل إلى انتهاج مثل هذا المنهج الاستيعابى ؟ أو بعبارة أخرى هل يستطيع مؤرخ حياة الفنان أن يلم بكل جوانب وجوده من حيث هو إنسان ؟ ألسنا نلاحظ أن كاتبى سير الفنانين يجدون أنفسهم مضطرين إلى أن يقتطعوا من حياة الشخصيات التى يترجمون لها ، تلك النواحى التى ترتبط بنشاطهم كفنانين فيجعلون محور السيرة التى يكتبونها هو النشاط الإبداعى للفنان ؟ وإذن أليس إنتاج الفنان هو المرجع الأوفى الذى نعود إليه لتزويد أنفسنا بالمعارف الصحيحة عن حياة الفنان ؟.. الحق أنه ليست سيرة الفنان هى التى تسمح لنا

بأن نتعرف عليه ، وإنما الذى يسمح لنا بأن نتعرف عليه هو « عمله » أولا وقبل كل شىء ، حتى أن أية ترجمة لحياة الفنان لا تصبح ذات قيمة إلا حينما يكون صاحبها قد بدأ دراسته بالاستناد إلى إنتاج الفنان والتعرف على أعماله . ومن هنا فإن كاتب سيرة بلزاك (مثلا) لم يستطع أن يقول عن حياة هذا الروائى الفرنسى الكبير إنها كانت هائلة ، إلا لأن إنتاجه نفسه كان هائلا ، كما أن كاتب سيرة رامبو لم يستطع أن يقول عن حياة هذا الشاعر الفرنسى العظيم إنها كانت « مخاطرة » إلا لأن إنتاجه نفسه كان ضربا من المخاطرة . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن أصدق ترجمة لحياة الفنان إنما هى تلك التي تظل مخلصة لإنتاجه ، لا لملابسات إبداعه أو مصادفات حياته ، فتستمد من دراستها لأعماله الفنية ما يعينها على توجيه فهمها لحياته وتفسيرها لشخصيته .

١٩ — فإذا ما عمدنا الآن إلى المقارنة بين الموضوع النفعى . والموضوع الفنى من حيث اللغة التى يخاطبنا بها كل منهما ، وجدنا أن لغة الأول منهما لا تحمل أية دلالة شخصية ، فى حين أن لغة الثانى منهما لغة شخصية تحدثنا عن صاحبه son auteur . حقا إن الموضوع النفعى هو صنيعة الإنسان ، فضلا عن أنه مجعول أيضا للإنسان ، ولكنه لا يحدثنى مطلقا عن ذلك الشخص الذى صنعه ، بل هو إنما يحدثنى عن التصرف الذى لا بد لى من أن أحققه حتى يكون فى وسعى أن أستخدمه ، أعنى أنه مستوعب بأكمله فى « الوظيفة » التى يقوم بها . أما الموضوع الجمالى فإنه على العكس من ذلك لا يضن لى تحقيق أى مشروع ، ولا يتطلب منى اتخاذ أى مسلك . بل هو يترك لى مطلق الحرية فى أن أكتشف صاحبه ، فضلا عن أنه يحدثنى هو نفسه عن صاحبه . ولكن كيف يحدثنى الموضوع الجمالى عن صاحبه ؟ أليس « الأسلوب » أو « الطراز » le style هو الطريقة الوحيدة التى يتبعها العمل الفنى فى التعبير عن صاحبه ؟

هنا نجد أنه لا بد لكل فنان من أن يستعيض عن التولد التلقائى للصور الطبيعية بتنظيم متسق لمجموعة من الصور المرادة . فالأسلوب هو تلك العملية الإرادية التى تعبر عن نشاط تنظيمى يرفض المصادفات وينشد أنقى الأشكال . وحينما يصبح للفنان أسلوب أو طراز ، فإنه عندئذ يكون قادرا على التحكم فى فنه وإنتاج ما يريد إنتاجه . حقا إن العلاقة وثيقة بين الأسلوب والحرفة le métier . فإن الأسلوب إن هو إلا حرفة تسمح لصاحبها بأن يعبر عن نفسه ، وأن يكون نسيج وحده ، ولكن المهم أن الفنان الحقيقى إنما هو ذلك الذى تجىء صنعته معبرة عن شخصيته ، لأن « الصنعة » عنده هى فى خدمة فكرة أو نظرة خاصة إلى العالم . وهكذا أجدنى مضطرا إلى أن أتحدث عن « أسلوب »

مونيه Monet (١٨٤٠ — ١٩٢٦) ، لا لمجرد أن له طريقة خاصة فى مزج الألوان ورسم الأضواء ، بل لأن له طريقته الخاصة فى النظر إلى العالم باعتباره مملكة النور . وبالمثل يمكنني أن أتحدث عن طراز سيزان Cézanne ، لا لأن هذا المصور المشهور له طريقته الخاصة فى استعمال الريشة وتحديد الخطوط ، بل لأن له نظرة فلسفية إلى العالم تجعله ينشد دائما الملاء ، والدقة ، والصرامة ، والثبات على طريقة اسبينوزا فى نظرته العامة إلى الوجود . وتبعا لذلك فإننا نستطيع بحق أن ننسب إلى الفنان طرازا أو أسلوبا حينما يكون فى وسعنا أن نميز فى أعماله الفنية علاقة حية (من نوع خاص) بين الإنسان والعالم علاقة تتجلى لنا فى إنتاجه على شكل تجربة حية قد استطاع أن يعيشها بأسلوبه الخاص . وهذا الطراز الخاص فى المعيشة ، أو هذه الكيفية الفريدة فى الارتباط بالعالم ، هى ما أدركه بطريقة مباشرة فى العمل الفنى من خلال شتى مظاهر الصنعة أو طرائق الحرفة ، دون أن أتوقف عند تلك الوسائل الفنية التى اصطنعها الفنان للتعبير عنها ، بل دون أن أفطن إلى مثل هذه الوسائل أصلا .

حقا إن صنعة كل فنان هى جزء لا يتجزأ من صميم أسلوبه . فإن الطراز الفنى إنما يعنى طريقة الفنان الخاصة فى معالجة المادة ، وتنظيم الأحجار أو الألوان أو الأنغام ، بحيث يفرض على المادة تلك الصبغة الشخصية التى تؤكد ما له من حرية بإزاء شتى المعطيات أو النماذج ؛ ولكن من واجبنا أن نضيف إلى ذلك أن الأساليب المهنية التكنيكية لأى فنان إنما تنطوى منذ البداية على معان شخصية لا تكاد تنفصل عن أسلوبه فى المعيشة أو طريقته فى النظر إلى العالم . ومعنى هذا أن الحرفة le métier بالنسبة إلى أى فنان إنما هى توقيع signature يحمل طابع صاحبه . بشرط أن يكون لدى الفنان من الإخلاص لنفسه والوفاء لشخصه ما يجعله أمينا على الرسالة الفنية الخاصة التى لا بد له من أن يعبر عنها . وحينما لا يكون تشابه الأعمال الفنية التى يحققها فنان واحد وليد تطبيق آلى لبعض القواعد أو « الوصفات » التى يلتزمها (الفنان) بحذافيرها . فإن مثل هذا التشابه قد يكون هو الدليل القاطع على رغبة الفنان العارمة فى التعبير عن نفسه بكل وفاء وأمانة. ومهما يكن من شىء ، فإن أسلوب الفنان إنما يكشف لنا عن تلك الصورة الخاصة التى تنطق باسم صاحبها . ما دامت صورة « العمل الفنى » الأصيل إنما هى فى صميمها بمثابة « معنى » Sens يشير إلى صاحبه . ولكن على حين أن صورة « العمل الفنى » إنما تخضع لضرورة خارجية هى تلك الغاية الموضوعية التى تخرج عن شخص الصانع نفسه ، نجد أن « الموضوع الجمالى » لا بد من أن يخضع لضرورة مزدوجة :

لأن صورته الحسية لا بد من أن تخضع لمعيار استطيقى بمعنى الكلمة من جهة . كما أنه لا بد للفنان نفسه من أن يخضع لضرورة المعنى المعانى أو المعاش signification vécue من جهة أخرى . وهكذا نرى أن الموضوع الجمالى لا بد من أن يكون « معبرا » ، ما دمنا نستند إليه هو نفسه للحكم على مدى إخلاص الفنان ، أو ما دمنا نتصور الفنان دائما على غرار عمله الفنى .

ولكن ليس من الضرورى أن نكون على علم بشخصية الفنان حتى يكون عمله الفنى « معبرا » expressive فى نظرنا ، إذ ربما كانت أعلى صورة من صور « التعبير » إنما هى تلك التى تنطوى على أكبر قدر من « الحياة » أو « الخجل » . وكأن صاحبها يريد أن يتخفى وراء نظرة خاصة إلى العالم تندرج بفنه تحت نطاق « الكلى » l'universel وإذن فإن العمل الفنى الذى لا يحمل أى توقيع ليس بالضرورة عملا تافها لا ينطوى على أية شخصية إبداعية . حقا إن درجة تعاطفنا مع العمل الفنى لتتزايد حينما تكون لدينا بعض المعلومات عن تاريخ حياة صاحبه ، ولكن ربما كان فى مثل هذه « الألفة » مع الفنان خطر كبير على عملية التذوق الفنى نفسها ، لأنها قد تصرفنا عن العمل الفنى نفسه ، لكى تجعلنا نتذكر بعض سمات خارجية قد لا يكون لها أصل فى صميم الموضوع الجمالى الماثل أمامنا . ولعل هذا هو ما عناه أحد علماء الجمال حينما كتب يقول : « إن الإدراك الجمالى ليزداد نقاء حينما يقتصر على الشعور بحضرة الفنان ، دون أن تكون لديه معرفة سابقة بشخصه »(١) . ومعنى هذا أن المهم فى التجربة الجمالية إنما هو أن ينكشف لنا وجه الفنان من خلال تلك « الحضرة الاستطيقية » التى ينطوى عليها عمله الفنى بأسلوبه الخاص وتعبيره الشخصى .

والواقع أن حقيقة الفنان ليست هى تلك الحقيقة التاريخية التى يقدمها لنا مترجمو سيرته ، وإنما هى حقيقة ذلك الإنسان الحاضر فى عمله الفنى ، والذى لا أعرفه إلا عن طريق ذلك العمل نفسه . فالفنان هو الإنسان الذى يضحى بالوجود الموضوعى فى سبيل الوجود الذاتى ، والذى يؤثر أن يكون فى عمله عن أن يكون فى العالم أو فى التاريخ . وإذا كان كثير من الفنانين قد ضربوا صفحا عن معايير الحياة اليومية العادية ، فذلك لأنهم كانوا يشعرون شعورا غامضا مختلطا بأن الناس لن يحكموا عليهم بالاستناد إلى سلوكهم فى هذه الحياة . وهكذا كان بعض الفنانين يشعرون بأن الحياة الحقيقية

---

(١) Cf. M. Dufrenne: « Phénoménologie de l'Expérience esthétique, » vol 1., pp. 158 – 160.

بالنسبة إليهم إنما هى تلك التى تكمن فى عالم الإنتاج الفنى ، أعنى تلك الحياة الفنية التى تمتد وتتسع فى دوائر بعيدة المدى بقدر ما يتسع جمهور المعجبين بهم . حقا إن البعض قد يرى فى سعي الفنانين نحو الشهرة « خلودا هزيلا » لا قيمة له ولا طائل تحته ، ولكن الفنان مع الأسف إنما هو ذلك الإنسان الذى يحيا فى ضمير الجمهور أكثر مما يحيا فى أعماق وجوده الخاص . ولو شئنا أن نستعمل تعبيرا وجوديا نستمده من سارتر ، لقلنا إن أفضل ما فى الفنان إنما هو جانبه الذى يوجد فيه لا على طريقة الوجود للذات pour soi ، بل على طريقة الوجود للآخرين pour autrui . فالفنان هو الرجل الذى للجميع عليه حقوق ، دون أن يكون فى وسعه تلافى هذا الوضع بحال ، حتى لقد ذهب البعض إلى حد الحديث عن « بغاء الفنان » prostitution de l'artiste ولكن بغاء الفنان (إن صح هذا التعبير) إنما هو فى حينه بقاء مقدس . لأن الفنان قد يضحى بوجوده كإنسان فى سبيل الاحتفاظ بوجوده كفنان ، أو هو على الأصح قد يضحى بوجوده من أجل الذات فى سبيل وجوده من أجل الغير ، لكى لا يلبث أن يستحيل إلى مجرد « طراز فنى » يتعرف عليه الجمهور من خلال أعماله ، دون أن يكون لديه هو أى شعور واضح بتلك « الصورة الفنية » التى أصبحت هى وحدها حقيقته !

وهكذا نرى أنه على حين أن « الموضوع الصناعى » إنما يضعنا منذ البداية فى عالم إنسانى يتطلب منا دائما سلوكا تكنيكيا خاصا ، دون أن يدعنا نشارك صاحبه مشاركة إنسانية فعالة ، نجد أن « الموضوع الجمالى » إنما يضعنا منذ البداية فى عالم الأنا والأنت ، دون أن يقيم أى تعارض بينى وبين الآخر ، لأنه ليس من شأن « الآخر L'autre » أن يستلبنى عالمى الخاص . بل إن من شأنه على العكس — أن يفتح أمامى عالمه الخاص . وهنا تتم المشاركة بينى وبين الفنان ، لا على سبيل القهر أو الضغط أو الإلزام ، بل عن طريق تلك اللغة النوعية الخاصة التى يحدثنى بها العمل الفنى ، فلا تلبث نفسى أن تتفتح له وتقبل عليه . وإذن فإن من شأن العمل الفنى دائما أن يفتح أمامى عالما بشريا خاصا هو عالم صاحبه ؛ وهذا العالم الشخصى الذى يحدثنى عن الفنان من خلال الطراز والتعبير اللذين يتميز بهما إنتاجه الفنى ، إنما هو فى الحقيقة الدليل الأكبر على اختلاف العمل الفنى (فى جوهره) عن أى عمل إنتاجى من نوع آخر .

٢٠ — فهل يكون معنى هذا أن ليس ثمة علاقة بين الفن والصناعة ، أو بين الموضوع الجمالى والموضوع الاستعمالى ؟ ألسنا نلاحظ أن كثيرا من علماء الجمال المعاصرين يميلون إلى القول بأن الفنان هو أولا وقبل كل شيء « صانع artisan » ؟ وإذن فهل

نساير هؤلاء ونحاول أن نخفف من حدة الهوة التى أقمناها بين « العمل الفنى » و« العمل الصناعى » ؟ هنا نجد آلان يقرر أن الجامع بين الفن والصناعة إنما هو ما فى كل منهما من نشاط إنتاجى . فليس الفن حلما وتأملا وتصورات فارغة ، بل هو صنعة وتنفيذ وإنتاج . وقد نتوهم أن الفنان الحقيقى إنما هو ذلك الرجل العبقرى الذى يكتب ما يمليه عليه شيطان إلهامه ، ولكن الحقيقة أن الفنان إنما هو ذلك الصانع الذى يصطرع مع المادة — لغة كانت أم حجارة أم لونا أم غير ذلك — حتى يجبرها على أن تتثنى وتتمايل وتنعطف تحت إيقاع ذبذباته الفكرية . أستغفر الله !، فما كان لدى الفنان جهاز مكتمل من الأفكار السابقة المحددة . وإنما تجيئه الأفكار كلما أوغل فى الإنتاج والعمل ؛ إن لم نقل بأن هذه الأفكار نفسها قد لا تصبح واضحة محددة إلا بعد أن يكون « العمل الفنى » قد اكتمل ! وهكذا قد يصح أن نقول إن الفنان هو المتفرج الأول الذى يشهد مولد عمله الفنى ، فيعاصر مراحل تكونه وتولده وانبثاقه ، إلى أن تجىء اللحظة التى يفغر فيها فاه مندهشا متعجبا ! وقد يقع فى ظننا أحيانا أن القصيدة الرائعة كانت بادئ ذى بدء « مشروع قصيدة » ، ثم لم تلبث أن استحالت إلى حقيقة واقعة ، ولكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن القصيدة لا تتبدى للشاعر جميلة رائعة ، إلا حين يمضى فى نظمها ، كما أن اللوحة الجميلة لا تصبح جميلة إلا وهى تتولد تحت ريشة المصور ، أو كما أن التمثال الجميل إنما يصبح جميلا حينما يتكشف رويدا رويدا تحت معول المثال ! ومعنى هذا أن العبقرية إنما تصبح عبقرية بفضل ذلك الجهد الفنى الذى يجعلها تتجلى فى صميم الموضوع الجمالى ، مرسوما كان أم منحوتا أم منظوما أم منغوما . حقا إنه ليس من النادر أن نجد فنانين يلعنون الزحام ، ويسخطون على النحو ، ويستمطرون اللعنات على المادة ، وكأن هذه كلها إن هى إلا وسائل عاجزة قاصرة هيهات أن تنهض بالتعبير عن تلك الأفكار الهائلة التى يريدون أن يعبروا عنها ، ولكن هؤلاء ينسون أن الشعر لا يصنع إلا من ألفاظ ، وأن اللوحة لا ترسم إلا بألوان ، وأن التمثال لا ينحت إلا من حجر أو صلصال . فالمهم إذن فى الإنتاج الفنى (كما هو الحال أيضا فى الإنتاج الصناعى) هو أن يتحقق العمل ، أعنى أن يصبح حقيقة واقعة ، مكتملة ، صلبة ، متينة . ولكى يتحقق « العمل » فلا بد للفنان من أن يهجر عالم التصور والتخيل والإمكان وأحلام اليقظة ، لكى يمضى نحو عالم الجهد والصنعة والحرفة والإنتاج العملى[١] .

---

(١) Alain : « Système des Beaux-Arts. » Gillimard, 1926, 11 éd., p. 33.

إن الكثيرين ليتوهمون أنه يكفي لوصف الفنان أن نقول إنه رجل الإلهام الذى يدرك من الأشياء ما لا قبل لغيره من سواد الناس بإدراكه ، ولكن « الإدراك » وحده لا يكفى لتفسير الإنتاج الفنى : لأن الفنان هو رجل إدراك وعمل معا ، أعنى أنه لا بد بالضرورة من أن يكون « صانعا » . والواقع أن اهتمام الفنان لا ينصرف إلى تخيلاته وأهوائه ، بقدر ما ينصرف إلى « الموضوع » الذى يريد أن يحققه . وحتى إذا نسبنا إلى الفنان صفة « التأمل » ، فإنه لا بد لنا من أن نتذكر دائما أن تأمله هو ضرب من « الملاحظة » observation أكثر مما هو حلم يقظة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه يتأمل ما صنعه ويلاحظ ما حققه ، حتى يتخذ منه سندا يعتمد عليه فيما سوف يصنعه ، وقاعدة يستند إليها فيما سوف يحققه . ولهذا يقرر آلان أن القانون الأسمى للابتكار الإنسانى هو أن المرء لا يبتكر إلا حين يعمل . وتبعا لذلك فإن حرية الفنان لا تتبدى إلا حينما يجد فى النظام المادى الصارم دعامة قوية يستند إليها ، فى حين أنه لو اقتصر على مسايرة أهوائه وتخيلاته ، أعنى لو اكتفى باتباع النظام الذى تفرضه عليه انفعالات الجسم البشرى لرانت عليه العبودية ، ولأصبحت كل مخترعاته آلية ليس فيها أدنى أثر من حسن أو جمال أو تأثير . ومعنى هذا أن الإنسان حين يستسلم للإلهام ، أو بالأحرى حين يستسلم لطبيعته الخاصة ، فإن مقاومة المادة عندئذ قد تكون هى الشىء الذى يمكن أن يجىء فيعصمه من الارتجال الأجوف ، والتقلبات النفسية العارضة . وإن آثار أعمالنا التى لا تمحى لهى الكفيلة بأن تعلمنا الحذر ، ولكن ذلك الشاهد الأمين الذى ينصبه أمامنا أدنى تصميم نحققه إنما هو الذى يعلمنا الثقة . وبينما نجد أن كل شىء أمام المخيلة اللاهية المتسكعة هو أمل ووعد ورجاء ، نجد أن ضرورة التنفيذ التى تضطر الفنان إلى الاصطدام بعقبات المادة هى التى تدنو به من أعتاب الفن بوصفه نشاطا يقوم على الصناعة والخلق والبناء . ولو لم يكن فى استطاعة قدرة التنفيذ عندنا أن تمضى إلى أبعد مما تمضى إليه قوة التفكير ، لما وجد بيننا فنانون على الإطلاق ولكن الفنان الحقيقى إنما هو ذلك الصانع الذى يعرف حق المعرفة أنه لا بد له من أن يقرب الشىء فى صبر وتواضع ، لكى يسائله ويستطلعه . وكأنما هو يطلب إلى الموضوع أن يعينه على مواجهة أفكاره الخاصة وتنظيمها وتنسيقها واستبعاد ما فيها من متناقضات . حقا إن البعض ليتصور أن الفن يصدر عن الفنان كما يصدر الماء عن الينبوع ، ولكن النشاط الفنى شاهد بأنه ليس أقتل للفن من «السهولة» facilité التى تقترن فى أذهاننا عادة بفكرة «الإلهام» inspiration ، وكأن ليس فى الفن جهد وصناعة وحرفة وممارسة .. إلخ .

بيد أننا نعود فنقرر أن ثمة فارقا بين « الفنان » و« الصانع » : فإن الفكرة فى الصناعة لا بد من أن تسبق التنفيذ ، ما دامت هى التى تنظمه وتحدده وتتحكم فيه ، على حين أن الفكرة فى العمل الفنى إنما ترد الفنان أثناء قيامه بعملية الإنتاج الفنى ، أعنى أنها تتولد وتنمو وتتطور أثناء العمل نفسه . ومع ذلك فإننا نلاحظ فى الصناعة نفسها أنه كثيرا ما يجيء العمل المتحقق فيعدل من فكرة الصانع وينقحها ويقومها ، إذ يصل الصانع إلى نتائج أفضل بكثير مما سبق له تصوره ، بمجرد ما يقوم بمحاولات عملية من أجل تنفيذ فكرته الأصلية ، وبذلك يقترب هو نفسه من الفنان (وإن كان الصانع لا يصبح فنانا إلا فى لحظات سريعة خاطفة) . ولكن القاعدة العامة فى الصناعة هى أنه لا بد للتنفيذ من أن يجيء مكافئا للتصميم ، أعنى أنه لا بد للعمل الصناعى من أن يجيء مساويا للفكرة التى تقدمته[1] . وأما فى الفن فإن التنفيذ قلما يجيء مساويا للتصميم ، لأن الفكرة (كما سبق لنا القول) لا تسبق العمل الفنى ، بل هى كثيرا ما تتحد وتتطور وتكتمل من خلال عملية الإبداع نفسها . ولهذا فإن الفنان هو من بين أصحاب الإبداع جميعا أشدهم حاجة إلى أن « ينظم الداخل بالاستناد إلى الخارج » ، على حد تعبير أوجست كونت . ومعنى هذا أنه لا بد للفنان من أن يقلع عن الاقتصار على التفكير النظرى فى عمله ، لكى يحاول عن طريق الاصطراع مع المادة أن يخرجه إلى حيز التنفيذ وحينما يدرك الفنان أهمية « التحقيق » فى الإنتاج الفنى ، فإنه عندئذ لا بد من أن يعشق « المهنة » (أو « الحرفة ») ويعترف لها بالفضل . وليس أسعد من الفنان حين ينجح فى أن يزين بالفعل حجرا صلبا كان يتمرد على كل تزيين[2] .

٢١ ـــ أما علماء الجمال الذين يخلطون بين الفن واللهو ، فهم يقررون أن الجميل حينما استطاع أن يتحرر من « النافع » l'utile . وحينما نجح فى أن يتخلص من « الحرفة » le métier ، فإنه لم يلبث أن استحال إلى « فن » . حقا إن الفن قد نشأ عن المهنة ، كما نشأ فن المعمار عن حرفة البناء maçonnerie ، أو كما نشأ فن التصوير عن حرفة التلوين entluminure ، ولكن الفن لم يستحق هذا الاسم إلا حينما انفصل عن الحرفة ، وتبعا لذلك فإن فكتور باش يقرر أن الفصل بين الحرفة والفن إنما هو شيء قائم بالفعل ولا بد

(١) Alain : « Vingt Leçons sur les Beaux. Arts, » Paris, Gallimard, 8 éd., 1931., 15 leçons , p. 222.

(٢) Alan : « Système des Beaux Arts., Paris, Gallimard, 1926, pp. 34. 38.

من أن يظل قائما . وحينما ترق الصناعة إلى مستوى الفن ، فإنها تصبح عندئذ هى نفسها فنا ، وذلك لأنها لا تعود تنشد المنفعة أو تتوخى الحاجة ، بل تصبح مجرد لهو أو لعب[١] .

بيد أن عالم الجمال الفرنسى المعاصر إيتين سوريو قد تصدى لنقد هذه النظرية التى تميز الفن عن الصناعة ، بدعوى أن العمل الفنى إن هو إلا ضرب من اللهو . فى حين أن العمل الصناعى إنما يحقق فائدة عملية ، فذهب إلى أن النشاط الفنى والنشاط الصناعى هما من فصيلة واحدة ، لأن كلا منهما إنما يرمى إلى إنتاج أشياء أو صناعة موضوعات . فالفن فى نظر سوريو هو فى صميمه « عمل » شبيه بغيره من الأعمال المهنية الأخرى التى تستلزم الحرفة والصنعة والدراسة والتخصص و« المحاولة والخطأ » والانكباب المضنى على الإنتاج .. إلخ . والفنان ـــ مثله فى ذلك كمثل العالم أو المكتشف أو رجل الصناعة أو رجل الأعمال ـــ إن هو إلا شخص متخصص يضطلع بأداء عمل معين لا بد له فى سبيل تحقيقه من أن يمر بمرحلة استعداد وتعلم واحتراف ... إلخ . فليس الفنان مخلوقا شاذا أو كائنا فذا عجيبا غريب الخلقة ، بل هو شخص محترف يقوم بإنتاج أشياء تحتاج إليها الجماعة ومعنى هذا أن الفن داخل ضمن ضروب النشاط الصناعى ، وأن الفنان هو أولا وقبل كل شىء « صانع » . وهنا يثور سوريو على نظرية دوركايم فى الربط بين الفن واللهو . فيقرر أن للفن مكانته داخل ضروب تقسيم العمل الاجتماعى ، لأنه يمثل حرفة هامة قد لا تقل جدية عما عداها من الحرف . ونحن نعرف كيف ساير دوركايم أصحاب نظرية النشاط الفنى الحر (من أمثال كنت وشيلر وسبنسر وغيره من القائلين بوجود علاقة وثيقة بين الفن واللعب) فقال بأن الفن هو مجرد إشباع لتلك الحاجة الموجودة لدينا إلى بذل نشاط لا غرض له ، اللهم إلا لما ينجم عن بذل مثل هذا النشاط من لذة أو متعة[٢] . فلم يكن فى وسع سوريو أن يضرب صفحا عن مثل هذه الدعوى الخطيرة من جانب زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وهو الحريص على أن يثبت دعائم الفن فى المجتمع الحديث بوصفه حرفة جدية تضطلع بمهمة إنتاج وتكوين وبناء ، ولا تقتصر على إطلاق طاقة زائدة أو تصريف نشاط فائض عن الحاجة (كما زعم دوركايم) . ومن هنا فقد كرس سوريو فصلا بأكمله من كتابه

(١) F. Basch : « L'Esthétique de Kant., » Alcan, Paris, 1920, pp. 432. 3

(٢) Durkheim : «De La Division du Travail Social.,» Alcan. 1902, p. 219.

الكلاسيكى المشهور « مستقبل الاستطيقا » لدراسة العلاقة بين الفن والصناعة ، حتى يظهرنا على أن للفن وظيفة اجتماعية تنحصر فى إمداد المجتمع ببعض الموضوعات الخاصة .

وهنا يقول سوريو إننا إذا سلمنا بأن الفن هو ضرب من « العمل الإنتاجى » travail productif فلا بد لنا من أن نقر بأن هناك رابطة وثيقة تجمع بينه وبين الصناعة ، ما دام كل منهما إنما يقدم لنا بعض موضوعات يبتدعها بفعل نشاط إنسانى خاص. حقا إننا دأبنا على أن نفرق بين الفن والصناعة بحجة خلق وإبداع فى حين أن الصناعة عمل وإنتاج ، ولكننا نلاحظ أن « الفن » كثيرا ما يتدخل فى الصناعة نفسها ، خصوصا حينما تستلزم الحرفة قسطا غير قليل من المعرفة الاستطيقية ، بل ربما كان فى وسعنا أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك فنقرر أنه قلما يستطيع أى نشاط إنسانى كائنا ما كان أن يستغنى نهائيا عن الفن . وليس هناك أى انتقاص من كرامة الفن فى قولنا بأن أصحاب الحرف اليدوية كالنجارين أو الحدادين أو صانعى الأحذية أو محترفى التصوير الشمسى قد يصح إدخالهم فى زمرة الفنانين . والواقع أن الفنون — كما يقول سوريو — كثيرة ؛ وهى ليست جميعا بدرجة واحدة من الأهمية ، وإلا لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن « فنون كبرى » و« فنون صغرى » ، أو أن نقيم بين شتى أنواع الفنون ضربا من « الترتيب الطبقى » hiérarchie . ولكن الفنون التى نعدها أسمى من كل ما عداها ، إنما هى تلك التى تفترض لدى أصحابها أكبر قدر ممكن من المعارف الجمالية . حقا إن حظ الفنون الصغرى من المعرفة الاستطيقية قد يكون ضئيلا ، ولكن هذا لا يمنع من اعتبارها « فنونا » ، وليس يكفى أن تغلب على الصناعة صبغة المهارة اليدوية ، حتى نستبعدها نهائيا من دائرة الفن ، فإن بين بعض الحدادين وصانعى الأحذية من يصح اعتبارهم فنانين .

فإذا ما عاودنا النظر إلى الفارق بين « العمل الفنى » و« العمل الصناعى » . تبادرت إلى الأذهان فكرة التمييز بينهما على أساس أن الإنتاج فى الفن يدوى ، فى حين أنه فى الحرف المختلفة ميكانيكى . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن الفن « عمل حى » oeuvre vivante ، قد يبدو ناقصا إذا قورن بالإنتاج الآلى ، ولكنه على كل حال عمل شخصى إنسانى يخاطب منا القلوب . وأما إنتاج العمل الصناعى ، فإنه قد يكون أكمل وأدق ، ولكنه يظل عملا آليا لا روح فيه ، لأنه لا يحمل أى أثر من آثار الحياة البشرية ، بما يجىء معها من نقائص وعيوب ومظاهر غفلة أو قلة دربة أو ندم أو تحسر ! هذا إلى أن

الإنتاج الصناعى لا يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يحيا بذاته ، لأنه إنتاج بالجملة ومن الممكن الإكثار منه إلى غير ما حد — ولكن هذا الرأى (فيما يرى سوريو) ينطوى على خطأ جسيم : فإنه ليس من الصحيح أولا أن العمل الصناعى أكمل من العمل اليدوى . وإنما الصحيح أنه عمل ناقص لم يستوف حظه من « الكمال » (أو التشطيب كما نقول أحيانا بالعامية) . هذا إلى أننا لا نفضل فى العادة العمل الصناعى على العمل الفنى ، بل نحن نؤثر دائما العمل اليدوى المتقن L'ouvrage bien fait على أى عمل آخر يكون من إنتاج الآلة . وإذا كنا نعد العمل الآلى « ناقصا » من الوجهة الفنية ، فذلك لأننا نعرف أن الآلة لا تستطيع أن تجارى اليد . والحق أن مطرق الصائغ ومغزل صانعة التخاريم (الدانتلة) هما أسمى بكثير من أكمل الأجهزة الميكانيكية ، لأن هذه لا تستطيع أن تتلافى عيبا كبيرا ألا وهو « الرتابة » La monotonie ولا شك أن الرتابة هى مظهر من مظاهر النقص أو عدم الاكتمال . ولما كانت الآلة الميكانيكية تقتصر فى العادة على أداء عملية واحدة (نعدها صالحة فى المتوسط وبالنسبة إلى أغلب الحالات) ، فإنها لا تملك من القدرة على التكيف ما يجعلها صالحة لجميع الحالات (مما قد يستلزم صنعة أخرى مغايرة) . ولكن هذا العيب لا بد من أن يزول تماما بمجرد ما يصبح فى وسعنا أن ننتج آلة تصلح لأداء عمل متنوع لا يجىء منطويا على أى مظهر من مظاهر الرتابة أو الملل . ولعل من هذا القبيل مثلا ما يحدث حينما يكون الجهاز الآلى من الدقة والتعقيد بحيث يستطيع أن يتكيف مع شتى الوظائف التى يراد منه تأديتها ، كما هو الحال بالنسبة إلى « الأرغن » الذى يعد من أكمل الأجهزة الموسيقية وأقربها إلى الصوت البشرى نفسه[1] .

أما الزعم بأن العمل الصناعى هو أقل شأنا من العمل الفنى ، لأنه وليد إنتاج بالجملة ، فهذا قول مردود . حقا إن القيمة التجارية لأية لوحة أو قطعة أثاث أو إناء أزهار لا بد من أن تنقص حين تكون هناك نماذج أخرى عديدة قد صنعت على غرارها ، ولكن هذا لا يعنى أن نخرج تلك الموضوعات من دائرة الفن لمجرد أنها ليست فريدة أو نادرة . فليس هناك ما يبرر الخلط بين « القيمة الفنية » و« قيمة الندرة » (أو الغرابة) ، بل لا بد لنا من أن نسلم بأن كثرة عدد النسخ المطبوعة من الكتاب الواحد أو كثرة عدد القطع المضروبة من العملة الواحدة ، لا تنتقص فى شىء من القيمة الفنية لهذا الكتاب أو لتلك العملة . والواقع أنه كلما كان حظ الموضوع الفنى من الانتشار أكبر ، كانت حيويته أعظم ، وكان حظه من الواقعية أكبر . فلن يضير الفن فى

---

(١) E. Souriau : «L'Avenir de L'Esthétique.,» Alcan, 1929, pp. 125. 130.

شيء أن تعم مسرات الذوق بين الناس ، بل ربما كان فى ذلك نفع كبير يعود على الفنانين أنفسهم بوصفهم أصحاب حرفة نافعة تقوم بدور فعال فى صميم الحياة الاجتماعية . فالفن بطبيعته قوة حيوية وعمل إيجابى ونشاط إنتاجى ؛ ولا شك أن مثل هذا النشاط الإنتاجى هو أحوج ما يكون إلى عوامل الانتشار التى يمكن أن تضمن له أسباب البقاء . وإن الملاحظة لتدلنا على أن ثمة أناسا كثيرين يؤثرون أن يزينوا جدران منازلهم بلوحات منقولة عن كبار المصورين الكلاسيكيين (مثل تيسيان Titien وفلاسكيز Velasquez) عن أن يزينوها بلوحات طريفة قد لا تكون متقنة الصنع . حقا إن ثمة فارقا كبيرا بطبيعة الحال بين أن تملك لوحة أصلية لتسيان أو فلاسكيز ، وبين أن تملك لوحة منقولة عن بعض أعمال هذين المصورين العظيمين ، ولكن من المؤكد أن عمل الفنان الكبير لا بد من أن يظل ماثلا بوجه من الوجوه فى الصورة التى تحاكيه ؛ فضلا عن أن الفنان حين يقبل لأعماله أن تنشر على الناس بالشكل الآلى الذى يضمن لها الذيوع والانتشار ، فإنه عندئذ لا ينتقص من قدر إنتاجه الفنى على الإطلاق ، بل كل ما هنالك أنه يتيح لفنه فرصة التحقق على شكل عمل حى يتمتع بحضرة واقعية[١] .

٢٢ — من هذا نرى أن سوريو يريد أن يستبدل بالتفرقة الكلاسيكية بين الصناعة والفن ، تفرقة أخرى جديدة تقوم على التمييز بين « العمل الأدائى » travial opératoire و« العمل الفنى » travail d'art وحجة سوريو فى ذلك أن هذين النوعين من الأعمال يدخلان فى كل من الصناعة والفن على السواء ، ولكن زيادة نسبة الواحد منهما عن نسبة الآخر فى أى موضوع ما من الموضوعات هى التى تحدد إذا كان هذا الموضوع آليا فنيا . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إنه حينما تكون كل مهمة الصانع أن يساير الآلة ، دون أدنى ذوق أو حكم تقديرى أو مراعاة للنتائج ، أعنى حين يكون كل ما عليه أن يقوم بأداء بعض الحركات المهنية وفقا لتعليمات مرسومة ، فإن من المؤكد أن عمله هذا لن يكون من الفن فى شيء . وأما الرسام الصناعى فإنه قد يكون أحيانا أقرب إلى الفن من المصور المعروف الذى يعيد رسم « بركة سان كوكوفا » للمرة المائة ، بطريقة آلية اعتيادية مألوفة ، لمجرد أن تاجر اللوحات قد طلب منه ذلك . وتبعا لذلك فليس ما يمنعنا من أن نخلع صفة « الفن » على العمل الصناعى الذى يحققه المهندس الميكانيكى مثلا حينما يصنع تصميما جديدا لسيارة فخمة . أو حين يقوم بعمل نموذج مبتكر لهيكل إحدى الطائرات ... إلخ . وهكذا يخلص سوريو إلى القول بأن دور الفن فى الصناعة

---

(١) Etienne Souriau : « L'Avenir de L'Esthétique, » Alcan, 1929. pp. 131 – 132.

يختلف شدة وضعفا بحسب نوع العمل الذى يقوم به الصانع ، بمعنى أنه كلما كان الصانع مضطرا إلى أن ينظم عمله وفقا لفحص نقدى لصفات الإنتاج نفسه ، كان عمله أقرب إلى الفن منه إلى أى شيء آخر ، والنتيجة هي أنه لا موضع للفصل التام بين الفن والصناعة : لأن الفن هو لباب الصناعة ، أو هو الصناعة فى أسمى صورها ، أو هو العمل المتين الذى يستحق عن جدارة لفظ « الصنعة » أو « التكنيك »[١] .

والواقع أننا لو سلمنا مع أصحاب النزعات التجريدية فى الفن بأن الوظيفة الأولى للفنان هى أن يقدم لنا مجموعة من الصور أو الأشكال التى ترتاح لمرآها حساسيتنا الاستطيقية ، لما وجدنا أدنى صعوبة فى أن نقر عالم الجمال الإنجليزى المعاصر هربرت ريد Herbert Read على القول بوجود فن حقيقى فى نطاق الصناعة نفسها . وحسبنا أن نرجع إلى كثير من المنتجات الصناعية الحديثة التى امتدت إليها أيدى المصممين designers لكى نتحقق من أن الفنون النفعية لم تعد تراعى الفائدة أو الاستعمال فحسب ، بل هى أصبحت تتوخى أيضا بعض الغايات الاستطيقية التى ترمى إليها فى العادة الفنون التجريدية . فلم يعد مهندسو الأبنية الحديثة ومصممو الأثاث الحديث ، وصانعو الأطباق والأوانى الحديثة ، يقتصرون على مراعاة فائدة هذه الأدوات ووظائفها فى الاستعمال العادى ، بل صاروا يحرصون أشد الحرص على صبغها بطابع فنى يجعل منها موضوعات ملائمة تستثير حساسيتنا لقوانين التناسب الرياضى ، بل أصبحت تنطوى على أشكال حدسية intuitional forms — تهب بإحساسنا الجمالى على نحو وجدانى مباشر . حقا إن كثيرا من الموضوعات النفعية التى تنتجها المصانع الحديثة لا زالت بعيدة عن أن تحقق ما يراد لها من صبغة جمالية ، ولكننا لو دققنا النظر فيما يستجد على السيارات والطائرات وأجهزة الراديو والآلات الكاتبة (وما إلى ذلك) من تجديدات أو تصميمات حديثة ، لألفينا أن هذه كلها إن هى إلا تحسينات فنية أدخلها على تلك الآلات مصممون بارعون يتمتعون بحساسية جمالية ممتازة وهكذا يكون فى وسعنا أن نقول إن الصناعة الحديثة سائرة حتما فى سبيل الاعتراف بأهمية « الفن التجريدى » abstract فى نطاق الإنتاج الصناعى نفسه .

حقا إننا إذا فهمنا الفن على أنه تعبير بالصور التشكيلية عن الانفعالات البشرية والمثل العليا الإنسانية ، فإننا لن نستطيع أن نقول إن فى وسع الآلة أن تنتج عملا فنيا بمعنى

---

(١) Denis Huisman: «L'Esthétique.,» Paris, P.U.F., 1954., Ch.IV.p.72.

الكلمة ، وأما إذا فهمنا الفن على أنه خلق لأشكال أو إبداع لصور تجيء ملائمة لحساسيتنا الاستطيقية ، فإنه لن يكون ثمة مانع من القول بأن الآلة قد تنتج أعمالا فنية . ولكن الإنتاج الصناعى إذا اقتصر على مراعاة النسب العددية والقوانين الهندسية فإنه لن يكون إنتاجا فنيا بمعنى الكلمة . لأنه لا بد للرسام الصناعى أو المهندس الإنشائى أو المصمم الفنى من أن يعمل على تكييف قوانين التناظر والتناسب مع الشكل الوظيفى للموضوع المراد صنعه . وتبعا لذلك فإن المصانع الحديثة قد أصبحت تستعين بمهارة المهندسين الفنيين والمصممين البارعين من أجل تزويد منتجاتها الآلية بطابع جمالى يضمن لها الرواج والانتشار . فإذا عرفنا أن الموضوعات الدميمة قد أصبحت فى سوق الإنتاج الحديث بضاعة كاسدة . أمكننا أن نفهم السر فى حرص رجال الصناعة أنفسهم على إنتاج موضوعات نافعة تجيء فى الوقت نفسه ملائمة للذوق ، مرضية لحساسيتنا الجمالية . وعلى الرغم من أن العهد الصناعى قد وجد نفسه مضطرا إلى التضحية بعنصر « الندرة » أو « التفرد » . بسبب ما تقتضيه طبيعة الآلة من إنتاج بالجملة . إلا أن تزايد الإنتاج الصناعى وتحسنه قد أصبحا يكفلان لنا اليوم من التنوع والجدة ما يضمن إشباع شتى الحاجات الجمالية للجمهور . وفضلا عن ذلك فإن حرصنا على أن يجيء الموضوع الجمالى « نسيج وحده » (فيما يرى بعض النقاد المحدثين) إنما هو أثر من آثار تلك الحقبة الفردية من حقب الحضارة حين كان حب التملك لا زال هو العامل المسيطر على نفوس الأفراد . وأما فى عهود الاشتراكية والنزعات الجمالية الحديثة فلن يضير العمل الفنى فى شيء أن تكون الآلات قد أنتجت منه أعدادا كبيرة يستطيع أن ينعم بتذوقها جمهور كبير من المستهلكين . هذا إلى أن الآلات نفسها قد أصبحت اليوم من المهارة والدقة بحيث أصبح فى وسعها أن تدخل على إنتاجها من التنوع والتجديد ما قد يعجز عنه أحيانا العمل اليدوى — حقا إن عنصر « التزيين » قد أخذ يقل فى المنتجات الصناعية الحديثة ، ولكن الفن التجريدى قد حل محل تلك الاتجاهات التزيينية القديمة ، فأصبحت الموضوعات النفعية التى تنتجها الآلات الحديثة أعمالا فنية تهيب بحساسيتنا الجمالية عن طريق ما تنطوى عليه من أشكال مجردة ترتاح لمرآها الأعين . وهكذا أصبح للفنان التجريدى دوره الهام فى الإنتاج الصناعى الحديث . لأنه هو الذى يقوم بالتأليف بين الحاجات البشرية والقوانين العضوية . أو هو الذى يمزج بين أعلى درجة من درجات الاقتصاد العملى وأعظم نسبة من نسب الحرية الروحية(١) .

---

(١) Herbert Read: «Art and Industry.,» London, Faber, 1944. pp. 48 – 56.

الفصل الخامس

الفن والمجتمع

٢٣ ـــ إذا كنا قد رأينا أنه ليس ثمة حد فاصل بين أوجه النشاط الجدى التى نشأت عنها الصناعة ، وأوجه النشاط غير الجدى التى تكون منها الفن ، فذلك لأن ملاحظة الواقع نفسها قد أظهرتنا بكل وضوح على أن الفن « عمل اجتماعى » travail social ، وأن الفنان هو أولا وقبل كل شىء رجل يحترف مهنة . ولو أننا نظرنا إلى المشكلة من وجهة نظر الفنانين أنفسهم ، لوجدنا أنهم جميعا ينظرون إلى الفن نظرة جدية ، ولا يعدونه مطلقا مجرد استجابة لتلك الحاجة البشرية إلى بذل نشاط حر دون استهداف أى غرض . فليس الفن عندهم مجرد حرفة يرتزقون من ورائها فحسب . وإنما هو عمل جدى ينطوى على الكثير من التفكير والتنظيم والجهد والتصميم .. أما إذا نظرنا إلى الفن من وجهة نظر عالم الاجتماع ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن وجود الفن هو واقعة إيجابية لها أهميتها فى صميم الحياة الاجتماعية . وليس أدل على صحة ما نقول من أن المجتمع نفسه فى كل زمان ومكان قد اعتبر الفن وظيفة اجتماعية ، فكان يعد الفنانين بمثابة صناع مهرة يحترفون مهنة لها أصولها وقواعدها . ولو أننا رجعنا إلى العصور الوسطى ـــ مثلا لوجدنا أن الفن قد كان آنذاك حرفة جدية يحرص عليها المجتمع ، فكانت هناك مراسم فنية ateliers ينفق عليها الملوك والأمراء ، وكانت هناك حرف metiers يصطنعها سائر المشتغلين بالفن . وأما فى القرن الثامن عشر فقد كان كل فنان يجيد حرفة أو حرفا ، أعنى أنه كان صانعا وصاحب فن معا ، فكان يصنع لوحات للهيكل ، ويرسم صورا شخصية للأمراء والأميرات ، ويصمم الزينات والنقوش على جدران المؤسسات القومية ، وينحت التماثيل التى تزدان بها قصور الملوك والأمراء ... إلخ . ولئن كانت الدولة فى عصرنا هذا لم تعد تطلب من الفنان إلا النزر اليسير ، حتى لقد أصبح الفن فى

مجموعه جهدا شخصيا . لا حرفة بمعنى الكلمة ، إلا أن صيحات أنصار الفن قد تعالت معلنة أهمية « الحرفة » بوصفها نقطة تلاقى الفن والمجتمع . وهكذا ذهب بعضهم إلى أنه إذا أريد للفنان الحديث اليوم أن يعود إلى احتلال مركزه فى صميم الحياة الاجتماعية . فلا بد لنا من أن نجعل من فنه « حرفة » ، ولا بد للدولة نفسها من أن تشرف على رعاية الفنون بوصفها ظواهر اجتماعية خطيرة الشأن ، وهل يمكن أن يستغنى المجتمع الحديث عن « الفنان » وهو « الرجل الصانع » الذى يخلع على مصنوعات الإنسان طابعا استطيقيا يجعل منها أشياء محببة إلى نفسه(١) ؟

... بيد أننا حتى لو سلمنا جدلا بأن الفن إن هو إلا لهو عاطل لا غناء فيه ، لكان يكفى للاهتمام بهذا اللهو أن يكون الناس قد وجدوا فيه متعة هائلة ، بدليل أن الفنانين قد استطاعوا أن يجتذبوا إليهم الجماهير ، وأن يستثيروا أفئدة الناس فى كل زمان ومكان . وإلا ، فهل يستطيع عالم اجتماع مخلص أن يغفل مثل هذه الظاهرة ، وهو يرى إلى أى حد أنزلتها المجتمعات من صميم حياتها الحضارية منزلة الجد ؟ بل هل يستطيع مؤرخ اجتماعى يصف لنا حياة روما أو بيزنطة . أن يسقط من حسابه تماما كل ما كان لألعاب السيرك من أهمية فى حياة هاتين المدينتين ؟... الواقع أننا لو فصلنا الفن عن العمل الجدى ، لكان فى هذا الفصل اعتراف منا بأنه على الرغم من أن الفنان إنما يكسب قوته من وراء الفن ، وعلى الرغم من أن المجتمع هو الذى يشجعه على ذلك وهو الذى يرعاه ويفسح صدره له ، إلا أن المجتمع مخطئ فى مسلكه حيال الفنان . لأن القيمة الاجتماعية المزعومة التى ينسبها إلى الفن إنما تقوم على مجرد وهم خاطئ ! ومعنى هذا أن المجتمع حين يهتم بالنشاط الفنى فإنه إنما يضيع جهوده ويبدد قواه ، لأن الفن عندئذ لن يكون سوى ثغرة فى جهاز المجتمع يتسرب من خلالها جانب من الطاقة الاجتماعية التى تضيع سدى(٢) ! ولكن هل

---

(١) Jean Cassou : « Situation de L'Art Moderne., » Paris, Ed. de Minuit, 1950, pp. 110 – 118.

وانظر أيضا لزكريا إبراهيم : « هل الفن صناعة ؟ » مقال بالمجلة ، عدد ٣٦ ، ديسمبر سنة ١٩٥٩ ، ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) E. Souriau : «L'Avenir de L'Esthétique.,» Paris Alcan 1929, p. 17.

من الحق أن الفن لا يمثل فى صميم الحياة الاجتماعية سوى مجرد نشاط عابث ينطوى على تبديد للقوى . وفقدان للطاقة . دون أن يكون هناك أدنى أثر إنتاجى يترتب على هذا النشاط ؟ هل من الحق — كما قال دوركايم — « أنه إذا احتلت الفنون الجميلة فى حياة أمة مكانة أعلى مما ينبغى ، لكان ذلك حتما على حساب حياتها الجادة . ولكان مآل تلك الأمة بالتالى إلى الفناء الذريع ..؟ »[١] .

هنا يقول سوريو إننا لو قاربنا الفن بالعمل الجدى الضرورى . لراعنا أن ما نسميه بالنشاط الجدى إنما هو على وجه التحديد ذلك العمل الذى يتبذد (فى العادة) دون أن يخلف أدنى أثر . وإلا . فما الذى يتبقى بصفة عامة من كل تلك الجهود التى تستنفذ أوقات الناس ، سواء أكانت تصرفات ، أم حركات ، أم كلمات ، أم مجهودات ؟... « لقد وجد منذ خمسة آلاف سنة ، فوق تربة وادى النيل الخصيبة ، شعب هائل نشيط عامل كان يحرث الأرض ، ويزرع القمح ، وينقل المحاصيل . ينتظم فى صفوف ، ويحمل السلاح . ويمخر عباب النهر ، فما الذى يقى من هذا كله ؟ لم يبق منه سوى بضعة تماثيل وحلى » . وهكذا نرى للفن وظيفة جوهرية هامة فى صميم الحياة الاجتماعية ، ألا وهى وظيفة التوفير أو الادخار **fonction d' épargne** ومعنى هذا أن الكائن الاجتماعى لا يستهلك العمل الفنى (كما يستهلك فى العادة ما عداه من الطاقات) بل هو يحتفظ به على شكل آثار تظل مسجلة فى المادة . والواقع أن الفنان حينما ينجح فى أن يشكل المادة ، فإن المادة تستبقى لنا إنتاجه ، سواء أكان لوحات ، أم تماثيل ، أم معابد ، أم قصورا أم حليا ، أم مصوغات ، أم نياشين .. إلخ فالنشاط الفنى هو بطبيعته نشاط فعال تظل آثاره باقية أو محفوظة أو مدخرة . وربما كان من أهم خصائص العمل الفنى أنه يفلت من الدمار ، وينفر من الاستهلاك المباشر ألا يكفى أحيانا أن يكون الموضوع النفعى الذى نستعمله فى حياتنا العادية موضوعا فنيا ينطوى على بعض آثار التزيين أو التجميل ، لكى يشفع له طابعه الفنى عند الاستعمال ، فلا نلبث أن نعامله برفق ، ونلمسه بحذر ، ونقربه بكل احترام ؟! ألا يتردد السكين قبل أن يقدم على قطع تلك الكعكة الرائعة التى تفنن بائع الحلوى فى تزيينها بأشكال جميلة ترتاح لمرآها

---

(١) دور كايم : « التربية الأخلاقية » ، ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى . مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ٤٠ .

الأعين ؟ ألا يحدث أحيانا أن تتروى مدبرة البيت قبل أن تقدم على استعمال أوانى المائدة الجميلة ، لمجرد أن الطبق المزين أو الآنية المصورة هى فى نظرها موضوع فنى لا ينبغى المغامرة به أو التضحية به(١) ؟!

... إننا هنا بإزاء ظاهرة عامة تصدق على المجال الفنى بأسره ، وإن بدا لنا بادئ ذى بدء أنها لا تصدق إلا على الفنون التشكيلية . فليست فنون الأنغام والحركات بأقل دواما من فنون الأشكال والزينات ، بدليل أننا لو رجعنا إلى فنون الرقص والغناء عند الشعوب البدائية ، لوجدنا أن تلك الفنون لم تكن فى الحقيقة مجرد فنون زائلة ، بل هى قد كانت فنونا طقسية rituels ذات طابع دائم مستمر . بل إننا لو نظرنا إلى فن الموسيقى بصفة عامة ، لوجدنا أن للعمل الموسيقى كيانه العينى الذى يتسجل على شكل « نوتة » خاصة تؤدى بطريقة معينة ، مما يدل على أن الموسيقى لا تقل عن فن التصوير اتصافا بالثبات أو الدوام permanence . حقا إن مادية العمل الموسيقى أقل صلابة من مادية العمل التصويرى ، ولكن من المؤكد أن كلا من الموسيقى والتصوير إنما يولد أشياء تظل باقية ، أو يراد لها أن تظل على قيد البقاء . فالفنون جميعا إنما تتفق فى كونها تضطلع بوظيفة التوفير أو الادخار فى حياتنا الاجتماعية . ولكن بعضا من الباحثين — فيما يقول سوريو — قد حاول أن يشككنا فى أهمية هذه الوظيفة الادخارية . بدعوى أن التوفير لا يخلق الثروة ، بل هو يحرم الجماعة من بعض الثروات العامة . وتبعا لذلك فإن الموضوعات الفنية فى رأى هؤلاء إن هى إلا موضوعات عاطلة نوفرها ونختزنها . فلا تعود لها أدنى قيمة . ولا يصبح لها أى استعمال . وهكذا تستقر تلك الثروة الفنية العاطلة فى المتاحف ونواويس التاريخ ، حيث تصبح تراثا لا يحفل به الحاضر ! ولكن . كيف نزعم أن تلك الموضوعات التى تضمها جدران المتاحف هى أشياء مختزنة عديمة الاستعمال ؟ دعك من المتعة التى يحصلها الزائر لتلك المتاحف . وقل لى بربك أليس فى التردد على تلك المعامل الفنية الحية ضرب من الفائدة التعليمية ؟ إن المتحف لهو بلا شك مجموعة من النماذج . ولا بد من أن يكون لتلك المجموعات موضعها فى أشد المصانع حرصا على النفعية . فليس العمل الفنى بالشىء الميت

---

(١) E. Souriau : « L' Apenir de L' Esthétique », Ch. XX, pp. 98 – 99.

الذى تدفنه فى المتاحف . وإنما هو قد يصبح وثيقة هامة تحرص عليها الجماعة . فلا تجد مندوحة عن أن تنتزعه من دائرة الاستعمال العادى ، لكى تستبقيه فى سجلها التاريخى الذى يضمن له الخلود ومعنى هذا أن المكان الطبيعى للأعمال الفنية إنما هو المنازل لا المتاحف ، بدليل أن لدى الأفراد من اللوحات الفنية (مثلا) أكثر من كل ما تضمه جدران اللوفر ، كما أن فى القصور والكنائس من التماثيل أكثر من كل ما يحويه التروكاديرو ... إلخ . ولئن كانت بعض ضروريات التعليم الفنى أو الدراسة الأثرية قد تضطرنا أحيانا إلى أن ننتزع من دائرة الاستعمال الفعلى بعض الموضوعات الفنية الخاصة (لما لها من أهمية كبرى بهذا الصدد) ، فإن الجانب الأكبر مما نسميه بالإنتاج الفنى لا بد من أن يظل باقيا فى دائرة الاستعمال العادى وإذن فإن الادخار أو التوفير لا يعنى الاختزان أو التخبئة ، وإنما هو يعنى الاقتصاد فى الاستعمال ، أو الاستعمال فى الوقت المناسب ، بدليل أن الأوانى الجميلة لا تلبث أن تحتل مكانها فوق موائد الأعياد والحفلات الكبرى . كما أن الأثاث الفخم الذى نحرم على أطفالنا الاقتراب منه لا يلبث أن يشهد المعجبين به فى أيام الاستقبال والترحيب بكبار الزائرين ولهذا يقرر سوريو أن صفة البقاء التى تتمتع بها آثار الإنتاج الفنى لا تعنى أن هذه الآثار قد استحالت إلى موضوعات سحرية لا يصح لمسها ، أو أشياء ممنوعة لا يجوز الاقتراب منها ، وإنما ينبغى أن نقرر على العكس من ذلك أن من شأن هذا الإنتاج الفنى أن يصبح أداة فعالة مستمرة تعدل من البيئة الواقعية التى يحيا فى كنفها أفراد الجماعة . وربما كان من أظهر الخصائص الموضوعية المميزة للمجتمعات القديمة أنها كانت تكيف نشاطها الحى العادى مع بيئة مصنوعة من تلك الأشياء التى استحدثها الإنتاج الفنى أو الصناعى بصفة عامة[١] .

٢٤ — فهل نقول بأن الظاهرة الفنية هى فى الأصل مجرد ظاهرة اجتماعية ، ما دام الفنان هو مجرد رجل محترف يقوم بإنتاج أشياء تحتاج إليها الجماعة ؟... هنا نجد أن التفسير الاجتماعى للفن قد لقى ضروبا عنيفة من المعارضة ، فإن النشاط الفنى لهو من بين ضروب النشاط البشرى أكثرها فردية ، وأظهرها تلقائية ، وأشدها تعبيرا عن الحرية . وآية ذلك أن الذوق والإحساس ، أو بالأحرى أصالة الذوق والإحساس ،

(١) E. Souriau: «L'Avenir de L'Esthétique,» Alcan, 1929, pp. 100 – 101.

هى فى صميمها واقعة ذاتية لا تقبل أية إحالة اجتماعية أو أى تفسير اجتماعى . فالفنان هو — فى الظاهر على الأقل — ذلك المخلوق المبدع الذى يواجه بيئته الاجتماعية بكلمة « لا » ، والذى يجد فى نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يرفض شتى المعايير القائمة . حقا إن الحيوان الجمالى هو فى الوقت نفسه حيوان اجتماعى ، ولكن الحاجة الجمالية (فيما يرى ريبو Ribot) لم تنشأ فى الأصل عن مصدر اجتماعى صرف . ولئن كان أثر البيئة قد يطبع العمل الفنى بطابع واضح كل الوضوح ، عميق غاية العمق ، إلا أن الفن مع ذلك هو فى صميمه ظاهرة بشرية ، قد نبعت عن أصل فردى . ولهذا يقول ريبو إن « الفن يبدأ من الفرد ويعود إلى الفرد »(١) . أما إذا احتج البعض بأن الفنان إنما يختار موضوعاته من الوسط الذى يعيش فيه . فإن عالم النفس الفرنسى الكبير دلاكروا يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه على الرغم من أن الفن يعكس بوضوح تلك البيئة الاجتماعية الخاصة التى يصدر عنها . إلا أن هذا لا يكفى للأخذ بوجهة نظر الاستطيقا الاجتماعية . لأن التعبير الفنى عن القضايا الاجتماعية أو الموضوعات الجمعية لا يعنى عالم الجمال بقدر ما يعنيه التعبير الفنى فى ذاته . « والفن لا ينحصر فى اختيار تلك الموضوعات بقدر ما ينحصر فى صياغتها والتعبير عنها »(٢) .

ولكن . إذا كانت المشكلة الجمالية هى فى صميمها عبارة عن مشكلة العلاقات القائمة بين الصور النفسية وتعبيرها المادى . فإن من المؤكد أن الرابطة التاريخية التى تجمع بين تلك الصور من جهة ، وبين التصورات الجمعية représentations collectives من جهة أخرى . لهى علاقة واقعية لا سبيل إلى إنكارها . وليست مهمة الاستطيقا الاجتماعية سوى أن تكشف عما بين العمل الفنى وبيئته الاجتماعية من روابط وثيقة . فإذا عرفنا أن الوعى الجمالى ليس بالوعى المغلق ، وأن العمل الفنى ليس « ذرة روحية » (أو منادة لا نوافذ لها ولا أبواب . أمكننا أن نفهم لماذا يذهب علماء الجمال الاجتماعيون إلى القول بأن ثمة ضربا من الاستمرار أو الاتصال بين عقل الفنان وعقول

(١) Cf. V. Feldman : « l'Esthétique Française contemporaine » Alcan, 1936, p, 53 – 54.

(٢) H. Delacroix : « Psychologie de L'Art », Paris, Alcan, 1927, p. 467.

الناس المحيطين به . « حقا إن الانفصال النفسي (على تعبير جول رومان) قد ينتهى بأن يصبح حقيقة واقعة فى بعض الحالات . ولكن هذا لن يكون إلا بطريقة ثانوية مفتعلة ... ومهما يكن من شيء فإن هذا الانفصال إنما يسود على السطح أكثر مما يشيع فى الأعماق . وفى الشعور أكثر منه فى اللاشعور . وإذن فإن هذا الأنفصال هو أولا وقبل كل شيء رفض إرادى من جانب النفس لإدراك الاتصال »[١] . والواقع أن العالم النفسي لا يتألف من مجموعات متناثرة من الفرديات المستقلة ، بل إن ثمة اتصالا حقيقيا بين الذوات تشهد به الواقعة الجمالية نفسها . فليس فى استطاعة عالم الجمال أن يضرب صفحا عما هنالك من روابط وثيقة بين الفن وغيره من الظواهر الاجتماعية الأخرى ، خصوصا وأن الاستطيقا ليست فى صميمها سوى علم الحساسية الوجدانية ، أى العلم الذى يدرس تلك الانطباعات التى يحدثها فى نفوسنا العمل الفنى .. وإذن فلا بد من أن نتوقف قليلا عند دراسة العلاقة بين الفن والمجتمع .

وهنا نجد أن كثيرا من علماء الاجتماع يربطون بين الدين والفن ، فيقولون إن الظاهرة الجمالية قد نشأت أول ما نشأت فى أحضان « المعبد » **Le Temple** لأن المعبد هو الذى عمل على ظهور أقدم الفنون البشرية جميعا ألا وهو فن المعمار ، ثم ظهرت الحاجة إلى تزيين جدران المعابد بالنقوش والتماثيل والأشكال البارزة ، فكان من ذلك أن ظهر فن النحت . ولم يلبث المثالون أن تفننوا فى عمل التماثيل الملونة ، فكان من ذلك أن ظهر فن التصوير الذى لم يكن يستعمل فى الأصل إلا لتزيين جدران المعابد . ولما كانت العبادة تستلزم بالضرورة إقامة الاحتفالات الدينية ، فقد ظهرت على التعاقب فنون الرقص (المقدس) ، (والموسيقى خصوصا الغناء) والشعر الغنائى . وهكذا نشأت معظم الفنون الجميلة فى أحضان المعبد ، فكان الدين هو الظاهرة الاجتماعية الكبرى التى عملت على ظهور الفن وتطوره وترقيه . بل إننا لو رجعنا إلى تاريخ العصور الوسطى ، لوجدنا أن الكنيسة قد عملت على إحياء الكثير من الفنون ، وفى مقدمتها

---

(١) Juies Romains : « Petite Introduction à l'unanimisme » in « Problémes d' Aujourd' hui » 1931, Kra, p. 165.

جميعا فن المعمار ، رومانيا كان أم قوطيا . وليس بدعا أن تقوم هذه الصلة الوثيقة بين الفن والدين ، فإن الدين فى صميمه رابطة اجتماعية وثيقة تجمع بين الناس ، حتى لقد كانت المعابد فى بعض العهود بمثابة أماكن للاجتماعات والمبادلات التجارية والتسليات الاجتماعية .. إلخ . وهكذا نشأت الفنون بين جدران المعابد . ولكنها لم تلبث أن خرجت منها بعد أن أصبحت لها صبغة دنيوية جعلت منها صنائع خاصة يصطنعها لحسابهم الخاص[١] .

بيد أننا لسنا نجد معابد عند جميع شعوب العالم ، فإن بعض القبائل الرُّحل لم تكن تهتم خلال عصور طويلة بإقامة أمثال هذه الأبنية الدينية ، على الرغم من أننا نجد لديها أعمالا فنية تشهد بأنها لم تكن تجهل الفن . بل إننا حتى لو رجعنا إلى عصور ما قبل التاريخ ، فإننا سنجد الإنسان قد عرف منذ العصر الحجرى الأول كيف ينحت بعض الأدوات والآلات الخاصة من العظم وحجر الصوّان . ولهذا يرفض بعض العلماء تفسير نشأة الفن بالرجوع إلى الظاهرة الدينية ، بحجة أننا لا نعدم لدى بعض طوائف الحيوان نفسه مجموعة من العوامل الفنية التى تتحكم فى عمليات الانتخاب الجنسى . وهذا ما ذهب إليه دارون مثلا حينما قرر أن الذكر فى المملكة الحيوانية قد يتفنن فى خلق أسباب الإغراء الجنسى حتى ينجح فى الظفر بإعجاب الأنثى مستعينا على تحقيق ذلك بالتأنق والرشاقة والصياح .. إلخ .

ولئن كان الذكر فى المملكة البشرية أقل جمالا فى العادة من الأنثى (بعكس الحال فى المملكة الحيوانية) ، إلا أن نشاط الغدد التناسلية لدى الذكر يقترن بنمو مواهبه الفنية ، فيصبح المراهق شاعرا ، ويحاول عن طريق الإبداع الفنى أن يجتذب انتباه الأنثى . وتبعا لذلك فإن الجمال ، والحب ، والجنس ، هى فى نظر دارون بمثابة أوجه ثلاثة لظاهرة واحدة بعينها ، ألا وهى تطور الحياة[٢] . بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إننا نتميز فى رقص البدائيين نفس الغرائز التى نجدها لدى الحيوانات . فالتنافس الجنسى هو الذى يولد لدى الإنسان البدائى تلك الفنون الأولية التى نلمحها لدى بعض أنواع الحيوان كالرقص والصياح والغناء والمحاكاة ... إلخ .

---

(١) Raymond Bayer : « Traite d' Esthétique » Colin, Paris, 1956, p. 156.

(٢) Charles Lalo : «Notions d' Esthétique.», P. U. F., 1952, 4ed., p. 43.

وحتى لو نظرنا إلى الإنسان المتحضر نفسه (خصوصا لدى المرأة) ، فإننا لن نعدم لديه نظائر لبعض تلك الفنون . ولعل هذا هو ما عناه نيتشه حينما قال : إن كل أدب فرنسا الكلاسيكى الرفيع لم يكن سوى ثمرة من ثمار اهتمام الفرنسيين بالحب ، والمرأة ، والجنس . ومن هنا فقد ربط كثير من علماء الجمال بين الحب والفن ، بدعوى أن معظم فنون الإنسان الحديث قد نشأت عن الجمال الأنثوى ، والغريزة الجنسية ، وشهامة الرجولة ، والصراع بين الجنسين ، وخيالات الحب العذرى ، وتصورات الفروسية ، ولذات الحياة الجنسية ... إلخ . ثم لم تلبث هذه الفنون الإنسانية أن تطورت بشكل تلقائى ، فعملت على ظهور فنون صغرى ، نعدها فنون استهلاك أكثر مما هى فنون إنتاج ، كفن التجميل واستعمال المساحيق والتأنق فى الملبس وشتى فنون الذوق المترف ... إلخ والظاهر أن الغريزة الجنسية قد أسهمت إلى حد كبير فى نمو تلك الفنون ، بدليل أن شتى الموضات الحديثة تستوحى من قريب أو بعيد ذلك المصدر الجنسى الذى نبعت عنه الغالبية العظمى من تلك الفنون الصغرى .

أما إذا تركنا جانبا مشكلة أصل الفن ، لكى نقتصر على النظر إلى المظهر الاجتماعى للنشاط الفنى ، فإننا لن نجد أدنى صعوبة فى أن نتحقق من أن الفنان (وإن كان ينشد الكمال الموضوعى) إلا أنه إنما يهدف أولا وبالذات إلى النجاح الذاتى . حقا إن الفنان قد يتخذ له اسما مستعارا يتخفى وراءه بعض الوقت ، ولكنه إنما يفعل ذلك لكى يعود فيرفع القناع عن وجهه فى الوقت المناسب . ومهما كان من أمر تلك الصبغة الذاتية التى تتسم بها بعض الأعمال الفنية ، فإن من المؤكد أن أصحابها إنما يهدفون من ورائها إلى الشهرة ، إن لم نقل إلى الثراء (فى بعض الأحيان) . ولكننا نلاحظ فى بعض العصور القديمة ، أن الفنان لم يكن يسعى نحو المجد أو الشهرة ؛ بدليل أن الفنانين لم يكونوا يسجلون أسماءهم على أعمالهم الفنية ، بل كانت شخصية الفنان (مثالا كان أم مهندسا معماريا) تظل مجهولة . وهكذا وجد فى القديم فن بدون فنان ! ومع ذلك ! فقد بقيت تلك الفنون القديمة ، لأنها كانت فنونا جماعية تعبر عن الإنتاج المشترك . ونحن نعرف كيف كانت الملاحم اليونانية القديمة ثمرة لتضافر عدد كبير من الشعراء ، فكان هناك أكثر من شاعر اشترك مع هوميروس فى صياغة الإلياذة والأوديسة . وإن كان التاريخ قد استبقى لنا من بين هؤلاء الشعراء جميعا اسم هوميروس وحده بوصفه آخر من تعاقب على تسجيل تلك الملاحم . فلم يكن الإنتاج الشعرى أو المعمارى فى البدء إنتاجا فرديا ، بل كان إنتاجا جماعيا لا تكاد تظهر فيه فردية أى فنان بعينه . وهكذا كان المجتمع

بأسره هو المهندس ، وكان المجتمع بأسره هو الشاعر ، وكانت الملاحم بمثابة أساطير جماعية يبتدعها المجتمع ، ويزيد عليها ، ويعدل منها ، وينقحها جيلا بعد جيل ، وينقلها عن طريق التراث الشفوى من عنصر إلى آخر ؛ وبذلك اندرجت فى تيار الحياة الجماعية . بما فيها من أفكار مشتركة وأخلاق سائدة ، وخضعت لتطورها وترقيها ونموها وصيرورتها المستمرة . ولا زلنا نلاحظ فى بعض مظاهر إنتاجنا الأدبى الحالى بعض آثار لتلك الروح الجماعية فى الإنتاج ، كما هو الحال مثلا حينما يتضافر جماعة من الكتاب من أجل تأليف معجم أو تصنيف مؤلف تاريخى ، فلا يكاد يبقى فى سجل التاريخ من بين أسماء أولئك الكتاب المتعاونين سوى اسم الشخص الذى أشرف على إخراج العمل الأدبى[١] .

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الأعمال الأدبية أو الفنية فى المجتمعات البدائية ، لوجدنا أنها كانت ذات صبغة اجتماعية بحتة : لا لأن المجتمع كان منها بمثابة المؤلف أو المبدع فحسب ، بل كان هو نفسه موضوعها أيضا . فلسنا نجد فى تاريخ الفنون عند البدائيين شعراء فرديين يغنون لأنفسهم فحسب ،، أو ينشدون قصائد ذاتية تترجم عن إحساساتهم الخاصة ، بل نحن نجد أن معظم الشعراء إنما كانوا يتناولون فى قصائدهم موضوعات اجتماعية ، ويعبرون فى أشعارهم عن مشاعر جماعية . وهكذا ظهرت القصائد القومية العظيمة التى يمكن أن نعدها « اجتماعية » إلى أبعد الحدود ، لأن أصحابها لا يتحدثون عن أنفسهم على الإطلاق ، ولا يتصورون أن يكون بين جمهور المستمعين إليهم شخص واحد لا يتصف بالروح الاجتماعية مثلهم . فلم يكن موضوع الشعر هو الحب أو العاطفة الفردية أو الأحاسيس الخاصة ، بل كانت معظم القصائد تدور حول الأمراء والمحاربين والحروب على وجه الخصوص ، كما هو الحال مثلا فيما انحدر إلينا من قصائد يونانية عن حروب طروادة . ولم يفقد الشعر هذا الطابع القومى إلا فى عصر متأخر نسبيا ، حينما بدأ الشعراء يحدثوننا عن كوامن نفوسهم ، ويعبرون فى قصائدهم عن أحاسيس فردية . وهكذا ظهر « الشعر الغنائى » Poésie lyriqo — الذى يتميز عما عداه من ضروب الشعر بطابعه الذاتى السيكولوجى . ولا شك أنه ليس ما يمنع الفرد المنعزل من أن يحاول التعبير عن آلامه وأفراحه بصورة فنية ، حتى ولو لم يكن هناك أى جمهور يستمع إليه ، فإن من شأن هذا التعبير الفنى أن يخفف من حدة

---

(١) Raymond Bayer : « Traité d'Esthétique., » Colin, 1956 p. 157.

تلك العواطف أو أن يهدئ من عنف سورتها . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الغناء : فإن الفرد المنعزل يستطيع أيضا أن يغنى لنفسه أو أن يستعين على تحمل الوحدة بالغناء . ولكن أليس الملاحظ عادة أن الشاعر يلتمس الآذان الصاغية كما أن المغنى إنما يجد لذة كبرى فى أن يستمع إلى أغانيه جمهور من المعجبين .

٢٥ ـــ لقد كان آلان يقسم الفنون إلى نوعين : فنون فردية (كالشعر والتصوير مثلا) وفنون اجتماعية (كالمعمار والتمثيل المسرحى مثلا) ، ولكنه لم يلبث أن فطن هو نفسه إلى *أنه ليس ثمة فن فردى محض على الإطلاق*[1] حقا إن لوحات مصور حديث مثل جوجان Gauguin هى بلا شك ثمرة لتأملات فردية وجولات شخصية ، ولكننا نلاحظ فى مرسم مصور آخر مثل روبنس Rubens مثلا (١٥٧٧ ـــ ١٦٤٠) أن التصوير قد كان يمثل عملية جماعية ، فكان معاونو الفنان يضطلعون بمهمة مزج الألوان ودهان بعض أجزاء قليلة الأهمية من اللوحة ، بينما كان الأستاذ يقتصر على وضع التصميم وتوزيع اللمسات ورسم الأجزاء المهمة من اللوحة . وهكذا لم يكن فن التصوير فى تلك العصور فنا فرديا محضا ، بل كان فنا جماعيا art collectif يشترك فى أدائه جمهور من الفنانين . ولكن على الرغم من أن معظم الفنون تحتمل التعاون الجماعى كما تحتمل أيضا الإنتاج الفردى ، إلا أن ثمة فنونا نعدها جماعية فى صميمها ، لأنها بدون عون المجتمع وتضافر مجموعات من الأفراد لا بد من أن تصبح مستحيلة أو متعذرة . فالمعمار ـــ مثلا ـــ هو فن تعاونى إلى أقصى حد ، لأن أبعاده وتنوعه وضخامته تتعارض تماما مع أى تنفيذ فردى ، كما يظهر بوضوح من بناء الكاتدرائيات فى العصور الوسطى حين كانت الكاتدرائية تستلزم تصميمات هندسية عديدة وتضافر أفراد عديدين على مراقبة شتى مراحل البناء ... إلخ . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الفن المسرحى ، فإن المسرح فى كل زمان ومكان لم يكن سوى ساحة كبرى يلتقى فيها المؤلف بالممثلين ، وتتعالى فيها صيحات المخرج حين يصدر أوامره إلى الممثلين ، ويصبح فيها المؤلف نفسه مجرد متفرج يشهد تتابع المواقف المسرحية على نحو قد يروقه أو يسوءه أو يفاجئه أو يواجهه بما لم يخطر له على بال ! وربما كانت صناعة الأفلام السينمائية اليوم هى أكبر مظهر من مظاهر التخصص والتعاون فى حضارتنا الحديثة : فقد أصبح إنتاج الفيلم الواحد يستلزم حشدا كبيرا من المواهب الفنية ، كما أصبح رائد الإنتاج السينمائى

(١) Cf. Alain : « Système des Beaux. Arts., » Gallimard. 1926 p. 42

الحديث هو التخصص بأعلى صوره . والتعاون فى أكمل مظاهره[١] . ولا يختلف الفن الموسيقى من هذه الناحية عما عداه من الفنون : فإنه وإن كان الأداء الفردى ممكنا ، إلا أنه لا بد من أن يتوافر فى العادة ضرب من التعاون بين مؤلف المقطوعة الموسيقية وعازفها ، حتى يتحقق الأداء على الوجه الأكمل . كذلك لا بد للمغنى من موسيقار أو عازف يصاحبه أثناء الغناء ؛ فإذا كان اللحن الموسيقى مؤلفا من توافق عدد كبير من الأنغام (كما هو الحال فى الهارمونيا) ، أصبح من الضرورى أن يتضافر عدد من العازفين على أداء اللحن . وهكذا تتطلب السيمفونية اشتراك عدد ضخم من العازفين ، فيصبح أداء السيمفونية عملية اجتماعية تستلزم تضافر مجتمع من الفنانين — ولكن ليس يكفى أن نقول إن كلا من الفن المسرحى والفن الموسيقى « اجتماعى » من حيث طريقة إنتاجه ، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أن كلا منهما أيضا « اجتماعى » من طريقة استهلاكه . فالمسرحية والمقطوعة الموسيقية قلما تتذوقان فى الوحدة أو العزلة ، بل لا بد لهما من جمهور نظارة أو مستمعين . وحينما يقل عدد المتفرجين ، فإن ضعف عامل التشجيع كثيرا ما يؤثر على مستوى الأداء الفنى نفسه .

حقا إن كثيرا من الفنون تتجه نحو الفرد الواحد بطريقة مباشرة ، وبالتالى فإن المتعة الفنية فى مثل هذه الحالات تظل متعة سيكولوجية بحتة . وهذا ما يحدث مثلا بالنسبة إلى الرواية أو القصيدة حين يقرأها الفرد فى مطالعاته الخاصة ، فتكون العلاقة مباشرة بين المؤلف والقارئ ، أو يكون المؤلف (على الأصح) هو الوسيط بين شخصياته الفنية ونفسية القارئ ، ولكن من المؤكد أن ثمة فارقا كبيرا بين أن يقرأ الفرد قصيدة ما قراءة صامتة ، وبين أن ينشدها بصوت مسموع . فإن إلقاء القصيدة يفترض وجود مستمعين ، وهذا من شأنه أن يزيد من قيمة العمل الفنى ، لسبب بسيط ألا وهو أن الفن عندئذ يكون قد استحال إلى فن أجتماعى . ونحن نعرف كيف أن ثمة فنونا أدبية عديدة تتصف بصبغة اجتماعية واضحة فى جانبها الإنتاجى ، لأنها لا يمكن أن تتحقق إلا على مرأى من الجمهور ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الفن المسرحى (سواء أكان دراما أم كوميديا أم أوبرا) . فهذا النوع من الفن لا يستلزم مؤلفا ومؤديا فحسب ، بل هو يستلزم أيضا مستمعين . وربما كان فى وسعنا أن نقول إن صالة المسرح لهى أشبه ما تكون بعالم أصغر microcosme يلخص جميع طوائف المجتمع البشرى . وهنا يصبح المؤلف تحت رحمة الجمهور . فإن المتفرج يستطيع أن يستحسن أو يستهجن ، وهو

(١) Thomas Munro : « Les arts et leurs relations mutuelles. » P.U.F., 1954, p. 232.

يستطيع أن يصفق أو يصفر ، وهو فى كلتا الحالتين لا بد من أن ينصب نفسه قاضيا يحكم على المؤلف بكل صراحة وشجاعة وجرأة .

وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فن الخطابة l'art oratoire ، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة خطيب بدون جمهور . وإن التجربة نفسها لتظهرنا بوضوح على أن الخطبة المقروءة تفقد جانبا كبيرا من قوتها ، كما أن الحديث السياسى المنشور لا يعادل بحال ذلك الخطاب السياسى المتدفق الذى يلقيه صاحبه بنفسه على الأعداد الهائلة من الجماهير ! والواقع أن التفكير الخطابى لا يمكن أن يتولد إلا فى البيئة الاجتماعية التى تشعل فيها حماسة الجماهير ، لأن من طبيعة الخطابة أن تنشط تحت تأثير عامل الاستثارة الجماعية . وهذا ما يحدث أيضا بالنسبة إلى الفن المسرحى ، فإن الممثل يستمد من حمية الجمهور ، بحيث إنه لو قل عدد المستمعين ، لكانت النتيجة الطبيعية لذلك هى فتور الممثل . فإذا ما انعدم الجمهور أصبح التمثيل نفسه أثرا بعد عين .

وفضلا عن ذلك ، فإن هناك فنونا يمكن اعتبارها اجتماعية من حيث الموضوع ، أعنى أنها لا تدور حول الإنسان الفردى ، وإنما تدور حول المجتمع نفسه . وربما كان فى وسعنا أن ندخل فى عداد تلك الفنون فن التاريخ ؛ حينما يتخذ صبغة أدبية فيعمد إلى وصف أحداث المجتمع البشرى وسردها بطريقة فنية مشوقة . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الرواية le roman حينما تصور لنا مجتمعا من الشخصيات العديدة التى تتلاقى وتتصارع وتتجاذب وتتنافر فى بيئة اجتماعية تتحكم فيها عقلية جماعية مشتركة . ولسنا نجد عملا فنيا واحدا يمكن القول بأن موضوعه فردى محض ، اللهم إلا كتابة السير الخاصة biographie بوصفها دراسة لشخصيات فردية مستقلة[١] .

٢٦ — وهذا تين H. Taine (١٨٢٨ — ١٨٩٣) صاحب كتاب « فلسفة الفن » ، يحاول أن يظهرنا على تأثير الجماعة على الفن ، فيقدم لنا نظرية استطيقية حتمية تقوم على الاعتقاد الجازم بوجود قوانين ضرورية تتحكم فى كل حالة من حالات الفرد والجماعة ، وتحدد اتجاه التطور لدى كل من الفرد والمجتمع على السواء . ونحن نعرف أن تين قد شاء للاستطيقا أن تصبح دراسة علمية لا شأن لها بأحكام القيمة . فليس بدعا أن نراه يحاول دراسة الفن بأسلوب العالم الطبيعى . وأن يتجه نحو تطبيق منهج التحليل على الظواهر الجمالية . حتى يتسنى له التوصل إلى القانون العلمى الذى يتحكم فى سير

---

(١) Raymond Bayer : « Traité d'Esthétique. », Colin, 1956 p. 159.

(مشكلة الفن)

الترقى الفنى ، بدلا من الاقتصار على تفسير الفن بالحديث عن العبقرية والإبداع والأصالة الفردية ... إلخ . وهكذا عمد تين إلى تطبيق المنهج الطبيعى على ثلاث مشكلات جمالية كبرى ألا وهى : ما هية العمل الفنى ، وتكوينه ، وقيمته . وكانت نقطة البدء فى هذه الدراسة هى الاعتراف بأن العمل الفنى ليس واقعة فردية منعزلة بل هو ظاهرة تندرج تحت مجموعة أخرى من الظواهر التى تفسرها . فليس من شأن النقد الفنى — فى رأى تين — أن يقدم لنا طائفة من الأحكام الشخصية ، أو الانطباعات الذاتية . أو القواعد التقديرية ، وإنما لا بد له من أن يستحيل إلى علم طبيعى يحلل لنا العقلية البشرية فى صميم صيرورتها . وقد نتوهم أن العمل الفنى هو إبداع أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به سلفا . وكأنما هو تولد تلقائى ، أو انبثاق شبه سحرى ، ولكن الحقيقة أن العمل الفنى هو ظاهرة طبيعية تحددها الحالة العامة للعقلية الجماعية والعادات الأخلاقية السائدة . ولهذا يقرر تين بصريح العبارة « أن ابتكارات الفنان ومشاركات الجمهور الوجدانية قد تبدو فى الظاهر تلقائية ، حرة ، وليدة الهوى ، وكأنما هى رياح عاصفة عارضة متقلبة ، ولكنها فى الحقيقة — مثلها فى ذلك كمثل تلك الرياح نفسها — إنما تخضع لمجموعة من الشروط المحددة والقوانين الثابتة »[1] .

أما هذه الشروط العامة التى تتحكم فى تطور الوقائع الجمالية وترقى الأعمال الفنية . فهى بعينها تلك الشروط التى تخضع لها شتى الظواهر البشرية الأخرى ، ألا وهى : الجنس أو السلالة ، والبيئة أو الوسط الاجتماعى ، والعصر أو المرحلة التاريخية . ومعنى هذا أن العمل الفنى إنما هو ظاهرة طبيعية ، تتكون بطريقة تدريجية فى ذهن إنسان حى ينتمى إلى حضارة بعينها ، ومن ثم فإن هذا العمل لا يخرج عن كونه ناتجا ضروريا produit nécessaire يمكن فهمه بإرجاعه إلى تلك الشروط الخارجية التى تحكمت فى عملية تكوينه ، ولما كان منهج تين التاريخى إنما يستند إلى فلسفة حسية حتمية يظهر فيها بوضوح تأثير اسبينوزا والتجريبيين الإنجليز ، فليس بدعا أن نراه يجعل من الإنسان مجرد جهاز آلى عقلى automate spirituel ، وكأن كل إنتاجه محدد سلفا بمجموعة من الضرورات السيكولوجية والاجتماعية . والواقع أن الإنسان الجسمى المرئى — فى نظر تين — ليس إلا قرينة ، أو أمارة نستطيع عن طريقها أن ندرس الإنسان الروحى الخفى . فما يعنينا على وجه التحديد ليس هو الحركات الخارجية والشكل الظاهرى ، بل هو

---

(١) H. Taine : « Philosophie de l' Art., » Paris, Hachette., Vol. 1., 1865, p. 11.

تلك النفس الحية التى تكمن من وراء كل تلك المظاهر . وليس من شك فى أن ما يحدد شتى حالات الإنسان الباطن اللامرئى ، وسائر أفعاله الخارجية الظاهرية ، وكافة مظاهر نشاطه على اختلاف ألوانها ، إنما هى علل خاصة تتمثل فى أساليب محددة من الشعور والتفكير . وسواء أكانت تلك الوقائع مادية أم أدبية ، جسمية أم نفسية ، فإن لها بالضرورة عللها . وكل واقعة معقدة إنما تتولد عن تلاقى وقائع أخرى أبسط منها ، تصدر عنها وتتوقف عليها . فلنبحث إذن عن تلك الوقائع البسيطة فى مجال الكيفيات الأدبية (أو الصفات الأخلاقية) ، كما نبحث عنها عادة فى مجال الكيفيات المادية (أو الصفات الفيزيقية)[١] .

فإذا ما نظرنا الآن إلى تلك الشروط الثلاثة التى يتحدث عنها تين ، وجدنا أن ما يعنيه بالجنس إنما هو مجموع « الاستعدادات الفطرية الوراثية » ، التى تتحكم فى كل شعب من الشعوب ، بوصفه منحدرا من سلالة خاصة . وأما المقصود بالبيئة **le milieu** فهو الوسط الطبيعى ، على اعتبار أن هذا الوسط من شأنه أن يخلق هو نفسه وسطا أخلاقيا أو بيئة أدبية . عن طريق نوع العمل الذى يمارسه أفراد الجماعة ، ودرجة حظهم من الغنى أو الترف أو الفقر .. إلخ . وتبعا لذلك فإننا إذا أردنا أن نفهم أى أثر فنى أو أى فنان ، أو أية مجموعة من الفنانين ، كان علينا أولا وقبل كل شيء أن نتعرف بدقة على الحالة العامة للروح الاجتماعية والعادات الأخلاقية السائدة فى البيئة التى نحن بإزائها . والقاعدة العامة هنا هى أن الفن والحضارة المعاصرة له ظاهرتان متوافقتان ، فهما ينموان ويترعرعان ، ويتطوران ، ويموتان فى وقت واحد . « والبيئة ـــ على حد تعبير تين ـــ هى التى تجلب الفن أو تذهب به ، مثلها كمثل البرودة حين تجلب الندى أو تذهب به بحسب درجة شدتها أو ضعفها »[٢] . حقا إن الأثر الفنى الواحد قد يبدو شاذا لا مثيل له أو عملا استثنائيا هو نسيج وحده . ولكننا لو رجعنا إلى تاريخ الفن (فيما يزعم تين) لألفينا أن شكسبير مثلا لم يكن شخصية فذة فى تاريخ عصره ، بل لقد وجد إلى جواره عدد غير قليل من الشعراء الروائيين ومؤلفى الدراما مثل مارلو وبن جونسون وبومون وغيرهم ، وهؤلاء جميعا قد كتبوا مسرحيات تتميز بنفس الخصائص التى كان يتميز بها إنتاج شكسبير المسرحى . ولم يكن روبنس **Rubens**

---

(١) **Taine : « Histoire de la Litérature anglaise., » 1863. t. I. Introduction. p. I X, X V.**

(٢) **Hyppolite Taine : « Philosophie de L'Art », 1862, t. I. p. 220.**

(١٥٧٧ — ١٦٤٠) مصورا فذا لا نظير له ، بل لقد وجد له نظراء كثيرون فى بلچيكا مثل كريير Crayer وڤان ديك Van Dyck وجوردان Jordaens وهؤلاء جميعا نظروا إلى فن التصوير من وجهة نظر متقاربة ، حتى ليصح أن نعدهم أفراد أسرة واحدة . فالزمن إذن عامل استطيقى هام ، لأنه يترجم إلى مقدار « السرعة المحصلة » ، فيظهرنا على تأثير كل جيل من الفنانين على الأجيال التالية له . وهكذا يخلص تين إلى القول بأن تلك العوامل الجماعية الثلاثة (ألا وهى : الجنس ، والبيئة ، والزمن) هى المسئولة عن خلق « درجة الحرارة الأخلاقية » (أو الأدبية) température morale التى تتلاءم مع هذا العمل الفنى ، أو ذاك مثلها فى ذلك كمثل درجة الحرارة المادية التى تعد مسئولة عن إمكان نمو النبات ، أو ذاك فى هذه البيئة المعينة أو تلك . وعلى ذلك فإن العبقرية ليست إلا نتاجا لمجموعة من القوى ، ما دامت مشكلة الإبداع الفنى إن هى إلا مشكلة آلية تتكفل بحلها قوانين الميكانيكا[١] .

ولكن هل من الحق أن العمل الفنى محدد تحديدا صارما بمجموعة من العوامل الخارجية ، ألا وهى الحالة العامة للعقلية الجماعية ، والعادات السائدة فى المحيط الذى نشأ فيه الفنان ؟ هل تكون الخصائص العامة المميزة للأثر الفنى إنما هى تلك الظروف الخارجية العامة التى أحاطت بعملية إنتاجه ؟ إننا لو افترضنا (جدلا) أن عالم الاجتماع قد استطاع أن يتوصل إلى تحديد شتى العوامل الخارجية ، أو الظروف العامة التى أحاطت بتكوين العمل الفنى ، فإن جانبا غير قليل من الواقعة الاستطيقية سوف يظل مجهولا بالنسبة إليه ، ألا وهو « نفسية » الفنان ، وطبيعة إبداعه الفنى . وتبعا لذلك فإنه ليس فى وسعنا أن نقتصر على القول بأن الفردية الفنية هى مجرد نتاج لا شخصى للبيئة . أليس ما يجعل الفنان الملهم أو العبقرى فنانا بمعنى الكلمة إنما هو شخصيته المستقلة وأصالته الذاتية ، وتميزه عن أفراد القطيع ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن تلك الشروط العامة التى يحدثنا عنها تين إنما تعطينا فكرة عامة عن حالة الجمهور ، أو متوسط الروح الفنية السائدة ، ولكنها لا تقدم لنا أية معلومات جِدية عن سيكولوجية الفنان ، فى حين أن الفنان لا يكون صاحب شخصية فى فنه إلا إذا بدا مختلفا عن عامة الناس ، متمايزا عن غيره من الفنانين ، صاحب جدة وأصالة وطرافة ؟ لهذا نرى تين نفسه يحاول أن يدخل فى اعتباره فردية الفنان ، فيفسر أصالة العبقرى بالرجوع إلى عمله الفنى ،

---

(١) Cf. Charles Lalo : « Notions d'Esthétique., » 1952, P. U. F., p. 74.

ودراسة تاريخ حياته ، وتحليل نوع البيئة التي عاش فيها ، واستنباط الطابع الرئيسى المميز لشخصيته ، وهكذا يستعين تين بمنهج استنباطى يقوم فيه بتحليل الشخصية التى يدرسها محاولا أن يتعرف على طابعها الخاص ، وكأنما هو بإزاء نبات يريد الاهتداء إلى الفصيلة التى ينتمى إليها ، حتى يتمكن من تصنيفه . ولا شك أن هذا المنهج الجديد — كما لاحظ شارل لالو — إنما هو فى صميمه منهج علمى وثيق الصلة بمناهج التصنيف المعروفة فى ميدان العلوم الطبيعية(١) .

بيد أنه ربما كان فى وسعنا مع ذلك أن نأخذ على تين أنه لم يفطن إلى نوعية spécificité الظاهرة الاستطيقية ، فكان من ذلك أن أخضعها تماما للظاهرة الاجتماعية ، فى حين أن الفن نشاط إنسانى قائم بذاته ، بوصفه طريقة خاصة فى المعرفة ، لها حقيقتها الخاصة وغايتها المحددة . حقا إن للفن علاقات ضرورية بالدين والأخلاق والسياسة والاقتصاد وغيرها من ظواهر المجتمع ، ولكن من المؤكد أن الفنان يستجيب للمصير البشرى استجابة خاصة تميزه عن كل من رجل الدين وعالم الأخلاق والسياسى ورجل الاقتصاد إلخ ولعل هذا هو ما عناه هربرت ريد حينما كتب يقول : « إن ممارسة الفن وتقديره لهما عمليتان فرديتان ؛ فالفن إنما يبدأ بوصفه نشاطا فرديا ، وهو لا يلتحم بنسيج الحياة الجماعية إلا بقدر ما يستطيع المجتمع أن يتعرف على تلك الوحدات الخاصة من الخبرة ، مستوعبا إياها فى صميم وجوده الجمعى »(٢) ومعنى هذا أن الفنان لا يصدر بالضرورة عن المجتمع فى إنتاجه الفنى ، وإنما هو يسهم فى تكوين التراث الجمالى لمجتمعه ، بقدر ما ينجح فى إضافة خيوط جديدة إلى ذلك النسيج الحضارى الذى يتألف منه كيان المجتمع نفسه . وبعبارة أخرى ، يمكننا القول بأن الفن ليس نتاجا فرعيا أو ظاهرة ثانوية تترتب على الترقى الاجتماعى ، وإنما هو عنصر من العناصر الأصلية الهامة التى تدخل فى تركيب المجتمع نفسه . هذا إلى أننا حينما نلغى من حسابنا تلك « القيم الجمالية » التى يأتى بها الفنان ، لكى نقتصر على النظر إلى تلك « التقويمات الاجتماعية » التى يصدرها الجمهور ، فإننا عندئذ إنما نجعل من الدراسة الاستطيقية دراسة إحصائية للآراء ، بدلا من أن نهتم بدراسة « العمل الفنى » نفسه باعتباره الموضوع الأصلى للباحث الجمالى .

---

(١) Ch. Lalo : « Introduction à l'Esthétique., » Paris, Colin, 1912. pp. 245 – 251.

(٢) H. Read : « Art and Society », London, Faber & Faber, 1946, pp. 2 – 7.

٢٧ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة تلك المحاولة الجديدة التى قام بها جيو M. J. Guyan (١٨٥٤ — ١٨٨٨) من أجل بيان العلاقة الوثيقة بين « العمل الفنى » و« البيئة الاجتماعية » ، وجدنا أنفسنا بإزاء استطيقا الاجتماعية أراد صاحبها أن يقيمها على دعائم مذهبه الحيوى . والفن — فى رأى جيو — إنما ينبع من صميم الحياة نفسها ، فإن الجمال إن هو إلا شعور خصب ملىء بالحياة . ولا يكتفى جيو بأن يقول إن الحياة الوفيرة المليئة هى منذ البداية حياة جمالية . بل هو يقرر أيضا أن الفن لا يخرج عن كونه نشاطا اجتماعيا تنحصر غايته فى الحياة أو الواقع نفسه . وحينما يقول جيو إن الفن هو « الحياة نفسها مركزة » la vie concentrée فإنه يعنى بذلك أن من واجب الفنان ألا يدع الحياة تطغى عليه ، بل أن يظل معاصرا لها فى تقدمها المستمر ، وأن يقف على أشكال الحياة الاجتماعية التى تذوب فيها الحياة الفردية . وإذن فإن الفن عنده اجتماعى فى نشأته ، وغايته . وماهيته . فهو اجتماعى فى نشأته : لأن الانفعال الجمالى هو بمثابة توسيع للحياة الفردية فى سعيها نحو الامتزاج بالحياة الشاملة الكلية ، والتقائها (أثناء تلك الحالات الامتدادية) بالحياة الاجتماعية نفسها . وهو اجتماعى فى غايته : لأن من شأن الفن — مثله فى ذلك كمثل الأخلاق — أن ينتزع الفرد عن صميم ذاته ، وأن يوحد بينه وبين غيره من الأفراد . ولعل هذا هو ما عناه جيو حينما كتب يقول فى « أشعار فيلسوف » Vers d'un Philosophe « ما الفن إلا رقة وحنان ، وما أبصرت الجمال يوما إلا وتمنيت على الله أن أكون اثنين » ! فالفن هو أداة توافق لأنه وسيلة تتحقق على طريقها المشاركة الوجدانية أو التعاطف بين الأفراد . وتبعا لذلك فإن الفن اجتماعى فى ماهيته ، ما دام هذا الطابع التعاطفى هو الذى يكون جوهر النشاط الجمالى . « وإذا كان التضامن أو التعاطف الذى يعم بين الأجزاء المتنوعة للذات هو الذى يكون الدرجة الأولى من درجات الانفعال الجمالى ، فإن التضامن الاجتماعى والتعاطف الكلى هما الأصل فى الانفعال الجمالى بأعقد صوره وأسمى مظاهره[١] . ومن هنا فإن علم الجمال — مثله فى ذلك كمثل الأخلاق — إنما يبدأ بإنكار الأنانية ، وما الحياة الاجتماعية سوى المظهر الأول لهذا الإنكار . ومعنى هذا أن الفن فى نظر جيو ظاهرة ذات طابع اجتماعى ، لأن ما يتحكم فى الحياة الجمالية بأسرها إنما هو قوانين التعاطف الوجدانى ، وانتشار العواطف (أو امتدادها) من فرد إلى آخر . ولهذا يقرر جيو أن الفن لا ينطوى على ظاهرة « تشكيل بشرى » anthropomorphisme فحسب بل هو ينطوى أيضا على ظاهرة « تشكيل اجتماعى » sociomorphisme[٢] .

(١ ؛ ٢) M. Guyau : « L'Art au point de vue sociologique., », Paris,. Alcan, onzième édition, 1920, pp. 3 – 21. (Chapitre Premier).

والواقع أن الطريف فى نظرية جيو ليس هو قوله بأن المجتمع هو من الفن بمثابة الأصل الذى صدر عنه والغاية التى يهدف إليها ، وإنما الطريف هو قوله بأن الفن يحمل فى ذاته « مجتمعا مثاليا » société idéal تبلغ فيه الحياة أعلى درجة من درجات شدتها وانتشارها . فالفن عنده أسمى صورة من صور الروح الاجتماعية وأرفع درجة من درجات التعاطف الوجدانى . وقد اهتم جيو بتحليل عناصر الانفعال الفنى ، فذهب إلى أن ثمة عوامل ثلاثة تدخل فى تركيب هذا الانفعال ألا وهى : أولا : اللذة العقلية التى نستشعرها حين نتعرف على الموضوعات عن طريق الذاكرة ، وثانيا : لذة المشاركة الوجدانية مع الفنان ، وثالثا : لذة التعاطف مع الموجودات التى يصورها الفنان . فالانفعال الفنى هو فى صميمه انفعال اجتماعى تثيره فى أنفسنا حياة مماثلة لحياتنا الخاصة ، ألا وهى تلك الحياة التى يضعها الفنان بين أيدينا عن طريق عمله الفنى . وقد يجهل الإنسان مثلا معنى الحب فما هى إلا أن يصور له الفنان إنسانا عاشقا حتى تسرى فى عروقه قشعريرة الحب ! وليست مهمة الفنون جميعا سوى أن تكشف لنا الانفعال الفردى على أنحاء مختلفة . حتى تجعله قابلا للانتقال بطريقة مباشرة من نفس الفنان إلى نفوس الجمهور . عن طريق ما يصح تسميته باسم التعاطف الوجدانى أو العدوى النفسية . وهنا تصبح قيمة العمل الفنى متوقفة على مدى الترابط الذى ينجح هذا العمل فى إقامته بيننا من جهة ، وبين الفنان وشخصياته الفنية من جهة أخرى . حتى ليصح القول بأن الفن الحقيقى إنما هو ذلك الذى يستدرجنا إلى مجتمع جديد نمتزج به تماما ، فتصبح آلامه آلامنا ، ولذاته لذاتنا . وعواطفه عواطفنا . ومصيره مصيرنا ! وبعبارة أخرى يقرر جيو أن الفن هو عملية توسيع أو امتداد ، تتم عن طريق العاطفة أو الوجدان . فتجعل دائرة المجتمع تتسع حتى لتكاد تشمل سائر موجودات الطبيعة ، وما عداها من موجودات نتصورها فائقة للطبيعة ، وما يبتدعه خيالنا البشرى من موجودات وهمية ... إلخ . وإذن فإن الانفعال الفنى هو فى صميمه (كما قلنا) انفعال اجتماعى ما دامت كل مهمته إنما تنحصر فى توسيع الحياة الفردية وإدماجها فى حياة أخرى أكثر سعة وأعم شمولا . والفن كالدين ، من حيث أن كلا منهما يريد أن يحول أنظارنا نحو عالم جديد ، ولكن هذا العالم الجديد الذى يقدمه لنا الفن إنما هو عالم بشرى يعج بتلك المخلوقات الوهمية التى ابتدعها خيال الإنسان حتى يخلق لنفسه مجتمعا مثاليا يتحقق فيه التجاوب الصحيح بين الضمائر[1] .

---

(١) M. Guyau : « L'Art au point de vue sociologique., » Paris, Alcan, onzième édition, 1920, pp. 3 – 21. (Chapitre Premier).

أما فيما يتعلق بنظرية جيو فى العبقرية ، فإننا نراها تقوم على القول بأن الصفة الأولى المميزة للعبقرى هى قدرته الهائلة على التعاطف ونزوعه القوى نحو التواصل الاجتماعى ، مما يجد نفسه مضطرا إلى خلق عالم جديد ، عالم من الموجودات الحية وتبعا لذلك فإن العبقرية عند جيو لا تخرج عن كونها مقدرة هائلة على الحب ، وهى — كأى حب آخر — لا بد من أن تنزع بكل قوة ونشاط نحو الخصب ، والوفرة ، والإنتاج ، وخلق الحياة . حقا إن الجماعة الواقعية تتقدم بالضرورة على العبقرية ، فضلا عن أنها هى التى تحدد ظهور العبقرية ، وتستثيرها إلى العمل بوجه ما من الوجوه ، ولكن من شأن العبقرى دائما أن يتصور مجتمعا مثاليا ، فهو يسهم بالتالى فى تعديل المجتمع القائم بما لديه من فكرة عن مجتمع آخر مثالى . وما دام العاملان الفيصلان اللذان يتحكمان فى سير الحياة الاجتماعية هما كما قال تارد Tarde المحاكاة L'imitation والتجديد l'innovotion ، فإنه لا بد من أن يتسبب العبقرى فى ظهور مجتمع جديد ينشأ عن إعجاب الجمهور بالعبقرى ومحاكاته له وتتبعه لخطاه . وعلى الرغم من أن جيو يوافق تين على القول بأن الوسط الاجتماعى السابق على الأفراد هو الذى يتسبب فى ظهور العبقرية الفردية ، إلا أنه يضيف إلى ذلك أن العبقرية الفردية بدورها قد تولد بيئة اجتماعية جديدة أو تتسبب فى خلق عقلية جديدة . وربما كان السر فيما يتمتع به العبقرى من قدرة هائلة على اجتذاب الجمهور إليه ، أنه بطبيعته مخلوق اجتماعى إلى أبعد حد : فهو يخرج من ذاته ، ويشارك الآخرين حياتهم ، ويملك القدرة على الازدواج ، ويستطيع متى أراد أن يتجرد من شخصيته لكى يتقمص شخصيات الآخرين . وإذا كان العباقرة كثيرا ما يتعرضون للجنون ، فذلك بسبب تلك القدرة الهائلة الموجودة لديهم على الازدواج ، والامتزاج بالغير ، والاندماج فى الذوات الأخرى ... إلخ . ولكن المهم أن ما لدى الفنان العبقرى من غريزة اجتماعية ومقدرة تعاطفية هو الذى ينتزع له من الجماهير مشاعر التقليد (أو المحاكاة) وعواطف الإعجاب ، فيجد الناس أنفسهم منجذبين إليه ، وكأنما هو يملك قدرة مغناطيسية هائلة تجتذب نحوه نفوس الجماهير (لا أجسامها) . وهكذا يخلص جيو إلى القول بأن العبقرية هى قدرة غير اعتيادية على التعاطف والتناغم الاجتماعى ؛ وهذه القدرة إنما تنزع أولا وبالذات نحو خلق مجتمعات جديدة أو تعديل المجتمعات القائمة بالفعل . فالعبقرية هى قوة انتشار أو امتداد ؛ قوة حيوية فى ذاتها ؛ قوة تستبق الحاضر وتتنبأ بمجتمع المستقبل ، قوة تنتشر على شكل موجات إيحائية ، فتمهد السبيل لظهور ذلك المجتمع المثالى الذى لم يكن فى البدء سوى مجرد خاطر أو إمكان فى ذهن

عقلية فردية !(١) .

تلك هى نظرية جيو فى الفن وصلته بالمجتمع ؛ وهى نظرية تعيد إلى أذهاننا بلا شك ما سوف يردده تولستوى من بعد (فى كتابه « ما هو الفن ؟ ») عن وظيفة الفن بوصفه أداة تواصل بين الأفراد ، وإن كان تولستوى نفسه لم يشر إلى كتاب جيو الأساسى فى « الفن من وجهة النظر الاجتماعية » ، بل اكتفى بالإشارة إلى بعض فقرات تافهة من كتاب آخر له هو : « مشكلات الاستطيقا المعاصرة » . وليس فى وسع أحد أن ينكر ما لآراء جيو من أهمية فى بيان الصلة بين الفن والمجتمع ، أو بين العبقرى والجمهور ، ولكننا نأخذ على جيو نزعته الحيوية vitalisme التى جعلته يندفع نحو إقامة مذهب استطيقى يستند أولا وبالذات إلى المبدأ الفردى للذة الشخصية ، وكأن علم الجمال بأسره إن هو إلا امتداد للدراسة النفسية الفسيولوجية psycho. physiologie وليس أدل على صحة ما نقول من أن جيو نفسه يعرف الفن فيقول : « إن الفن هو ذلك الذى يهبنا الشعور المباشر بالحياة الخصبة المليئة فى أقوى مظاهر شدتها وانتشارها ، أعنى ذلك الذى يجعلنا نحس بأعمق ضروب الحياة الفردية والاجتماعية فى وقت واحد » . لهذا يقرر لالو (فى نقده لفلسفة جيو الحيوية) أنه على الرغم مما فى هذه الفلسفة من حماسة شعرية رائعة ، إلا أنها لا تتفق مع أى فهم صحيح لعلم الجمال من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، هذا إلى أن جيو يهيب فى كل لحظة بمعايير لا تتصف بأية صبغة استطيقية ، فنراه يخلط بين الظاهرة الجمالية وبين غيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى (كالظاهرة الأخلاقية ، والظاهرة الدينية ، وغيرهما) . ومن هنا فقد اتفق جيو مع أوجست كونت الوضعى ، وتولستوى الصوفى ، وبرودون الاشتراكى ، فى القول بأن كل ما من شأنه أن يجمع الناس ويوحد بينهم لا بد من أن يكون جميلا ، وأن كل ما من شأنه أن يضعف الرابطة الاجتماعية بينهم لا بد (على العكس) من أن يكون قبيحا . وتبعا لذلك فقد حمل جيو بشدة على كثير من الأدباء المنحلين والشعراء الرمزيين ، من أمثال إميل زولا وبول بورجيه من جهة ، وبودلير وفرلين وجوتييه من جهة أخرى . وقد ختم جيو دراسته لأدب المنحلين بقوله : « إن أدب المنحلين ، مثله فى ذلك كمثل أدب المنحرفين ، إنما يتميز بطابع رئيسى يغلب عليه هو تشبعه بالغرائز التى تتسبب فى انحلال المجتمع ، ولهذا فإن من حقنا أن نحكم عليه باسم قوانين الحياة

(١) M. Guyau : « L'Art au point de vue sociologique », Alcan, 1920, pp. 44 – 45.

الفردية والجماعية معا »[١] .

ولكن هذا القول — فيما يرى لالو — إنما ينطوى فى الحقيقة على خلط واضح بين الفن ، والأخلاق ، والدين واللادين ، بل والعلم نفسه . وآية ذلك أنه ليس ما يمنع من أن تكون بعض العواطف الشخصية ، إن لم نقل اللااجتماعية (أو المضادة للجماعة) Antisociaux عواطف جمالية (أو استطيقية) فى صميمها ، على الأقل فى بعض مراحل التطور الاجتماعى ، ولأسباب جماعية محضة[٢] . وإذن فإن نظرة جيو الاجتماعية إلى الفن قد بقيت مشوبة بالكثير من التصورات الرومانتيكية التى غلبت فى فلسفته الحيوية كلها ، ومن هنا فقد عجز جيو عن فهم الدور الحقيقى للمجتمع فى صميم الظاهرة الجمالية ، كما فشل فى بيان العلاقات الديناميكية المتبادلة التى تقوم فى المجتمع الواحد بين الفنان والجمهور ، وهو ما سيحاول لالو من بعد أن يظهرنا عليه بكل وضوح فى كتابه الممتاز الذى أطلق عليه اسم « الفن والحياة الاجتماعية » ، وفى عدة كتب أخرى له عن « الفن والأخلاق » ، و« الفن والحياة » ... إلخ[٣] .

٢٨ — بيد أن تاريخ الدراسات الجمالية قد شهد فى الربع الأول من القرن العشرين حركة هامة قام بها رجال المدرسة الألمانية ، وفى مقدمتهم دسوار Dessoir وأوتيتس Utitz ، من أجل إقامة « علم عام للفن » تكون مهمته دراسة نشأة الظاهرة الفنية ، ومعرفة وظائفها البدائية ، وبيان علاقاتها بما عداها من الظواهر الحضارية الأخرى ... إلخ . وقدم لنا أوتيتس عام ١٩١٤ مجلدين ضخمين تحت عنوان « أسس علم الفن العام »[٤] حاول فيهما أن يبين لنا أن الفن لا يمثل ظاهرة نوعية مستقلة ، بل هو لا يخرج عن كونه واقعة من وقائع الحضارة أو الثقافة Kultur (بمعناها العام) . فليس علم الفن

---

(١) Cf. Feldman : « L'Esthétique Française contemporaine », 1936, Paris, Alcan, p. 59.

(٢) Ch. Lalo : « Notions d'Esthétique. », P. U. F., 1952, 4e éd., pp. 75 – 6.

(٣) Cf. Ch. Lalo : « L'Art et la Vie sociale », Doin, 1921, in p. 18. 378 p.

(٤) E. Utitz : « Grandlegung der Algemeinen Kunstwissenschaft », 2 Vol. 1914.

العام بمرادف للاستطيقا أو علم الجمال ، بل هو دراسة بشرية عامة تظهرنا على الوظائف العديدة التى اضطلع بها الفن عبر الحضارات المختلفة ، بما فى ذلك الوظائف الدينية ، والقومية ، والنفعية ، والعاطفية ... إلخ . ثم جاء المفكر الفرنسى هورتيك Hourticq (صاحب كتاب موسوعة الفنون الجميلة) ، فحاول أن يربط الفن بالتاريخ ، وذهب إلى أنه لا بد لنا من أن نتخلى نهائيا عن استطيقا الفلاسفة ، لكى نقتصر على النظر إلى الجمال نظرة تاريخية . والواقع أن « العمل الفنى » فى رأى هذا الباحث ليس بمثابة « حقيقة روحية » أو « جوهر متعال » يدرسه اللاهوت أو العلم الإلٰهى ، بل هو « واقعة تاريخية » ينبغى أن ندرسها بروح العالم ، كما يدرس المؤرخ وثيقة أو شهادة تاريخية . ومن هنا فقد أراد هورتيك أن يستعيض عن استطيقا الفلاسفة باستطيقا المؤرخين ، ما دام الجمال (على حد تعبيره) ليس شيئا كليا أزليا ، وإنما هو شىء تاريخى محلى »[١] . ومن جهة أخرى فإن الجمال ليس مجرد حالة نفسية فردية ، كما وقع فى ظن الكثيرين ، بل هو واقعة تاريخية تضطرنا إلى أن نفرق تفرقة حاسمة بين علم النفس وعلم الجمال . وتبعا لذلك فقد ذهب هورتيك إلى أن الظواهر الجمالية هى وقائع تاريخية ينبغى للتاريخ أن يتكفل بوصفها ، ولا بد لعلم الاجتماع من أن يضطلع بمهمة تفسيرها .

ولكن، على أى أساس يمكننا تصنيف تلك الوقائع التاريخية الفنية؟ وما هو المعيار الذى لا بد لنا من أن نستند إليه فى تأريخ مثل هذه الظواهر الجمالية ؟... هل نستند إلى ذوقنا الخاص اليوم ، أم إلى حكم المتخصصين فى ذلك العصر ، أم إلى شهادة فنانى الحقبة التى ندرسها ؟ وإذا جاز لنا أن نهيب بحكم أولئك الفنانين ، فكيف نختارهم ، أو كيف نعرف أنهم يمثلون الصفوة الممتازة حقا ؟ هل نستند إلى حكم الناس أو رأى الجمهور فى عصرهم ؟ وإذا صح هذا ، فبأى حق نعتمد على حكم أولئك الناس الذين جعلوا منهم صفوة الفنانين ؟ وهل وجد مؤرخ استطاع بحق أن يصنف الأعمال الفنية الخاصة بأى عصر ما من العصور وفقا لشهادات ذلك العصر ؟ بل هل يستطيع مؤرخ — اليوم — أن يقول لنا على وجه التحديد ما هو المثل الأعلى للجمهور المعاصر فى الفن أو الجمال ؟ وإذا كان تحديد المثل الأعلى للجمال فى عصرنا الحاضر مستحيلا أو شبه مستحيل . فمنذا الذى يستطيع أن يزعم لنفسه (بين جمهرة المؤرخين) أنه قد استطاع أن يعرف — بالاستناد إلى الوثائق والنصوص والشهادات وحدها — ماذا كان المثل الأعلى للفن

(١) Hourticq : «Encyclopédie des Beaux. Arts». Alcan, 1925, t. 1., p. 28.

أو الجمال فى العصور الوسطى (مثلا) أو فى أثينا ؟... بل إننا لو دققنا النظر ، لوجدنا أن كثيرا من الصدف العمياء قد عملت على اندثار بعض الآثار الفنية الهامة ، بينما تضافرت بعض الظروف الخارجية المحضة — فى كثير من الأحيان — على حماية آثار فنية أقل أهمية ، إن لم نقل عديمة القيمة . هذا إلى أن التاريخ نفسه ليظهرنا بكل وضوح على أن ما كان يمثل بطريقة نموذجية صحيحة المثل الأعلى الفنى لعصر ما من العصور ، إنما هو بعينه ما حرصت الحقبة التالية على هدمه ، بوصفه مجرد أثر من آثار الذوق « القوطى » gothique ، على حد تعبير إتين سوريو . وتبعا لذلك ، فإن تاريخ الفن لا يمكن أن يقدم لنا دعامة متينة أو أساسا قويا لاستطيقا علمية بمعنى الكلمة ، لأنه لا يهتم فى الحقيقة بدراسة « العمل الفنى » فى ذاته ، بل هو يحصر معظم اهتمامه فى دراسة أحكام الناس على الأعمال الفنية . حقا إن معرفة تاريخ الفن لهى على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى عالم الجمال ، ولكن من المؤكد أن تاريخ الفن ليس هو الاستطيقا أو علم الجمال(١) .

أما إذا ربطنا بين « الجمال » « والإحياء » بدعوى أن ما يكشف لنا بوضوح عن الذوق الفنى لأية حقبة تاريخية إنما هو ما يجمع الرأى العام على اعتباره جميلا فإننا عندئذ لن نلبث أن نستعيض عن القيم (كما قال ريمون بايير بحق) « ببورصة » القيم la bourse des valeurs . ولا شك أن مثل هذه الدراسة الإحصائية إنما تعنى أننا قد أحللنا محل « العمل الفنى » موضوعا آخر ألا وهو « الذاتية الجماعية للأذواق »(٢) . وهكذا تندفع الاستطيقا الاجتماعية نحو دراسة أذواق الجماهير وأحكام الناس على الأعمال الفنية ، وتأثير الذوق الجماعى على الفنان ، فنرى فوسيون (مثلا) فى دراسته لتاريخ فن التصوير يحاول أن يبين لنا أثر الثورة الفرنسية على النزعة الرومانتيكية ، وتأثير أزمة سنة ١٨٤٨ على المدرسة الواقعية .. إلخ . وعلى حين كان علماء النفس يزعمون أن الخبرة الفردية للفنان هى التى تفسر لنا أعماله الفنية ، وهى التى تظهرنا على طبيعة عملية الإبداع الفنى عنده ، نجد أن فوسيون يحاول أن يثبت لنا أن التجربة الفردية لا تنفصل بأى حال — لدى الفنان — عن التجربة الجماعية ، وأن تاريخ الفنان (بما فيه من ذكريات خضوع أو تسليم أو تمرد) إنما هو تاريخ علاقاته كفرد بالبيئة الاجتماعية التى عاش فى كنفها ، يستوى فى ذلك أن يكون موقف الفنان من المجتمع هو موقف المتقبل

(١) Cf. E. Souriau : «L' Avenir de l' Esthétique.,» Alcan, 1929, pp. 63.4.

(٢) Raymond Bayer : « De la Méthode en Esthétique., » Flammarion, 1953, pp. 126 – 127.

الذى يخضع خضوعا مباشرا لآثار البيئة والتربية الاجتماعية ، أم موقف المتمرد الذى يعارض تلك التأثيرات الجماعية ويحاول أن يستجيب لها على سبيل المعارضة أو رد الفعل . وهكذا جعل فوسيون من « العمل الفنى » شاهدا تاريخيا يروى لنا قصة العلاقات الديالكتيكية التى قامت بين الفرد والجماعة ، باعتباره مجرد حصيلة لاحتكاك الفرد بالبيئة واستجابته لها وتأثره بها وتناغمه معها . ونحن لا ننكر على هؤلاء أنهم محقون فى قولهم بأن الفن لا يحيا فى قوقعة فردية منعزلة ، لأنه يتأثر بالكثير من العوامل الاجتماعية التى تعمل عملها فى صميم الوعى الجمالى للفنان ، ولكننا نأبى أن نجعل موضوع علم الجمال هو دراسة « التقويمات الفردية أو الجماعية » للعمل الفنى ، لأننا نعتقد أن فى هذا انحرافا عن الغاية الأصلية لهذا العلم ، بوصفه دراسة موضوعية للعمل الفنى فى ذاته . حقا إن علماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية لم يجانبوا الصواب حين قالوا إن اتجاهات العقل الجمعي واهتماماته لا بد من أن نجد لها صدى (إن لم نقل ملاذا أحيانا) فى صميم الوعى الجمالى أو الحياة الفنية للمجتمع ، ولكن « العمل الفنى » ليس بالظاهرة المحلية التى لا تنكشف إلا لمن يضع فوق عينيه نظارة العصر أو البيئة التى ينتسب إليها ذلك العمل ، وإنما هو واقعة موضوعية تنكشف لكل من يعرف كيف يرى ! ومن هنا فإن عالم الجمال يرفض بشدة كل محاولة يراد بها إذابة الظاهرة الفنية فى مجرى التاريخ أو الحضارة أو الحياة الجماعية بصفة عامة ، لأنه يرى أن الشرط الضرورى الأول لقيام علم الجمال هو احترام « نوعية » الظاهرة الفنية ، وعدم الاقتصار على النظر إلى الجانب الاجتماعى وحده من جوانب تلك الظاهرة .

حقا إن كل ما يعنى المجتمع من الفن إنما هو وظيفته الاجتماعية ، فإن الفنانين لم يكونوا فى كثير من العهود سوى عبيد يعملون فى خدمة مجتمعاتهم ، ولكن من المؤكد أنه حتى إذا استخدم الفن لتحقيق بعض الغايات الاجتماعية ، فإن مثل هذه الغايات لا تمثل فى الحقيقة وظيفته الجوهرية النوعية الخاصة . ومن هنا فإن الفنان الحديث قد شاء أن يثبت لنا بكل قوة أنه لم يعد عبدا للمجتمع ، بدليل أنه لم يعد كاهنا أو ساحرا أو موظفا أو خادما بالبلاط الملكى ! فلم يكن سيزان وجوجان وفان جوخ (مثلا) فنانين اجتماعيين يعبرون عن روح عصرهم ، بل كانوا فنانين فرديين جاءت مصائرهم شاهدة بما تم من قطيعة بين الفنان والمجتمع فى العصر الحديث .

وليس أدل على صحة ما نقول من أن متاحف فرنسا فى نهاية القرن التاسع عشر قد وسعت لوحات بونا **Bonnat** ، ودوران **Durand** ، وبوفى دى شافان **Puvis de Chavannes** (وهم جميعا مصورون من الدرجة الثانية) ، بينما نراها لم ترحب

على الإطلاق بلوحات سيزان ، ومونيه Monet ، وبيسارو Pissaro (وهم جميعا كما نعرف مصورون ممتازون نعدهم فى الطليعة بين فنانى العصر الحديث) . ومما يروى فى هذا الصدد عن المدير العام لمتحف الفنون الجميلة بباريس أنه قال يوما لجوجان فى السنة الأخيرة من القرن التاسع عشر : « طالما كنت على قيد الحياة ، فإن سنتيمترا مربعا واحدا من لوحاتك لن يجد سبيله إلى متاحفنا »(١) !

والواقع — كما لاحظ الناقد الفنى المعاصر جان كاسو — أنه إذا كانت الشروط الاجتماعية التى أحاطت بنشأة العمل الفنى هى أدخل فى باب « الماضى » منها فى أى باب آخر . فإن العمل الفنى نفسه هو شىء « حاضر » ، أو واقعة ماثلة شهادتها معتمدة فى نظرنا ، لأنها تؤثر فينا وتحرك عواطفنا وتخاطب منا حقيقة الإنسان ، فتسمح لنا بأن نعلو على أنفسنا . وإذا كنا لا زلنا نشعر بإعجاب شديد عند قراءتنا للإلياذة أو مشاهدتنا لإحدى الكاتدرائيات القوطية ، فما ذلك إلا لأن فى « العمل الفنى » شيئا إنسانيا يفلت من طائلة شتى الظروف الاجتماعية أو الملابسات التاريخية التى أحاطت بنشأته . وآية ذلك أن المضمون الاجتماعى لتلك الأعمال الفنية قد زال تماما بالنسبة إلينا ، كما أن الظروف الاجتماعية والمعتقدات الدينية التى عبرت عنها تلك الآثار لم تعد ذات دلالة فى نظرنا ، ولكننا مع ذلك ندرك ما لتلك الآثار من قيمة فنية لأننا نرى فيها شيئا إنسانيا يتجاوز شتى المعانى الدينية والمعايير الاجتماعية التى عملت على نشأتها . وهذه الصبغة الإنسانية التى تتميز بها التحف الفنية النادرة هى التى تجعل من « الفن » لغة بشرية عامة يحاول الإنسان عن طريقها دائما أبدا أن يعلو على الطبيعة وأن يسعى نحو تملك ناصية الحقيقة ، وأن يعبر عن البعد الإنسانى من أبعاد الواقع .. إلخ(٢) .

وقد حاول نيتشة أن يصور لنا قصة الصراع بين الفنان والجمهور . فذهب إلى أننا نحكم دائما على الفن الحى بعقلية قديمة مليئة بآثار الماضى . ومن هنا فإننا نحمل دائما على تلك الأعمال الفنية المعاصرة التى لم تصل بعد إلى درجة النضج الأثرى **maturité monumentale** ولا شك أن معظم الحملات التى تستهدف لها النزعات الفنية الحديثة إنما هى وليدة هذا الخلط المستمر بين الفن المعاصر الحى . والفن التاريخى الأثرى . وفى هذا يقول نيتشه بأسلوبه الساحر الساحر : « لنتصور تلك الطبائع المعادية للفن . أو تلك

(١) **D. Huisman : « L'Esthétique », Paris, P. U. F., 1954, Ch. VI, p. 93.**

(٢) **« Situation de l'Art moderne. » Paris, Editions de Minuit 1950, pp. 16 – 17.**

النفوس التى لا تتمتع إلا بحظ ضئيل من المزاج الفنى : لنتصورها وقد تسلحت وتجهزت بأفكار مستعارة من التاريخ الأثرى للفن . ثم لنسائل أنفسنا : من هو يا ترى ذلك العدو اللدود الذى تريد تلك الطبائع أن توجه إليها سهامها ؟ إنها بلا شك إنما توجه سهامها نحو خصومها المعتدين ، ألا وهم أصحاب الأمزجة الفنية الممتازة . أعنى أولئك الموهوبين الذين يستطيعون ــ وحدهم دون سواهم ــ أن يتفهموا شيئا من خلال مجرى الأحداث التاريخية ، وأن يستفيدوا مما يعرفون على أكمل وجه . وأن يحولوا معرفتهم النظرية إلى تطبيق عملى من أعلى درجة . إن هؤلاء هم الخصوم الذين يراد إغلاق السبيل أمامهم ، وتعمية الأفق فى وجوههم . ومن ثم فإن العامة لا تجد خيرا من أن ترقص على مرأى منهم ــ بكل حماسة وخضوع ــ أمام آثار الماضى المجيدة ، كائنة ما كانت ، حتى ولو لم تستطع أن تفهم من أمرها شيئا ، وكأن لسان حالها يقول : « افتحوا عيونكم لتشهدوا الفن الحقيقى الصادق ، ولا تعبأوا بأمر أولئك الحيارى الذين لا زالوا أسرى للصيرورة والحياة العامية المبتذلة » . أما ذلك الجمهور الذى يرقص فإنه وحده الذى يمتلك ــ فى الظاهر على الأقل ــ نعمة « الذوق الحسن » . لأن الرجل المبدع فى كل زمان ومكان قد كان دائما أبدا موضع امتهان وتحقير من جانب ذلك الذى لا يعمل شيئا ، اللهم إلا النظر والتطلع والتأمل !... ولو جال بخاطرنا يوما أن نحول إلى دائرة الفن نظام التصويت الشعبى وحكم الأغلبية . حتى نضطر الفنان إلى الدفاع عن نفسه أمام جمهرة من المتذوقين العاطلين . لكان فى استطاعتنا أن نؤكد سلفا أن هذا الفنان لا محالة مدان ... والسبب فى ذلك هو أن أولئك القضاة إنما يصدرون فى حكمهم عن قانون « الفن الأثرى » **l'art monumental** (أعنى ذلك الفن الذى أثر على الناس فى كل عصر) . وعلى العكس من ذلك : نجد أنه حينما نكون بصدد فن لم يصبح بعد أثريا ، أعنى حينما نكون بصدد فن معاصر ، فإن هؤلاء القضاة أو الحكام لن يشعروا بالحاجة إليه ، ولن يستطيعوا الوقوف على حقيقة رسالته ، فضلا عن أنهم لن يجدوا فيه من سلطة التاريخ ما يستطيعون معه الاطمئنان إليه . ولكن غريزتهم تعلمهم مع ذلك أن فى وسع المرء أن يقتل الفن بالفن ، ولذلك نراهم يحرصون على ألا يتكون فن أثرى جديد بأى ثمن ، ومن ثم فإنهم يهيبون بحجة أولئك الذين يزعمون أن الفن إنما يستمد من « الماضى » سلطته التاريخية وطابعه الأثرى . وهكذا نجدهم يتخذون فى الظاهر صورة « عاشق الفن » ، وهم فى الحقيقة إنما يريدون القضاء على الفن .. مثلهم فى ذلك كمثل واضع السم حينما يحاول أن يظهر بمظهر الطبيب الشافى ! وإنهم لينمون

حواسهم وذوقهم ، لكى يفسروا بعادات طفولتهم المدللة ، حرصهم على رفض كل ما يقدم لهم من غذاء فنى حقيقى . والسر فى ذلك هو أنهم لا يريدون لأى شيء أن يتحقق ، ومن هنا فإنهم يكتفون بأن يصيحوا قائلين : « انظروا ، إن جلائل الأمور قد وجدت فى الماضى منذ القدم ، وليس فى الإمكان خير مما كان ! » . والحقيقة أن هذا الشيء العظيم الذى يقولون إنه موجود منذ البداية ، وذلك الشيء لا زال فى دور التكوين ، إنما هما شيئان لا يهمهم أمرهما فى كثير أو قليل ؛ وحياتهم نفسها هى خير دليل على ذلك . فليس « التاريخ الأثرى » سوى زى تنكرى ترتديه كراهيتهم للعظماء والأقوياء فى عصرهم ؛ وهو زى تنكرى يحاولون أن يظهروا فيه بمظهر المعجبين المأخوذين بعظمة كبار رجال التاريخ الغابرين . وهذا القناع هو الذى يسمح لهم بأن يزيفوا المعنى الحقيقى لنظراتهم الخاصة إلى التاريخ ، فينسبوا إليها مدلولا آخر مخالفا تماما لما هى عليه فى الواقع ونفس الأمر . وسواء فطنوا هم إلى ذلك أم لم يفطنوا ، فإنهم يتصرفون فى جميع الحالات كما لو كان لسان حالهم يقول : « دعوا الموتى يدفنون الأحياء »(١) .

تلك هى قصة الصراع بين القديم والجديد فى الفن . كما صورها لنا نيتشه ؛ وهى قصة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن السواد الأعظم من الناس لا يحكم على الفن المعاصر الحى إلا بعقلية مليئة بآثار الماضى وأحكامه . وليس من شك فى أنه لا بد للجمهور من أن يواجه بدع المستقبل باستجابات الدهشة أو النفور أو الجزع أو التقزز ؛ ولكن هذا لن يمنعنا من أن نقرر أن لكل فن جمهوره ، ماضيا كان أم مستقبلا . حتى ولو بدا لنا فى الظاهر أنه قد يكون ثمة فنان بدون جمهور . أو فن بدون مجتمع !

٢٩ — إن كل فن — كما قال شارل لالو — لا بد من أن يتطلب الجمهور « le public » بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأى بقوله : ولكن ما رأيكم فى فنانين عباقرة لم يكونوا مفهومين من أهل عصرهم . بل قضوا كل حياتهم فى صراع عنيف مع جمهورهم . وماتوا دون أن يجدوا بين معاصريهم من يفهمهم أو يقدرهم حق قدرهم ؟ وما رأيكم فى فنانين مثل فاجنر Wagner (١٨١٣ — ١٨٨٣) ، وبرليوتس Berlioz (١٨٠٣ — ١٨٦٩) ، وشلى Shélley (١٧٩٢ — ١٨٢٢) ونيتشه Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠) ؟ هذا ما يرد عليه

(١) Nietzsche : « Considération Intemporelle » II, cité par Jean Cassou : – « Situation de l' Art Moderne » Editions de Minuit, 1950, pp. 83 – 85.

لالو بقوله : إننا حينما نتحدث عن « الجمهور » ، فنحن لا نتحدث فقط عن الجمهور المعاصر ، أعنى ذلك الجمهور الذى يشجع ويدفع ، ويتبع « الموضات » الحديثة ، والذى قد يكون موضع كراهية الفنان الحقيقى أو احتقاره ، كما أننا لا نعنى أيضا ذلك الجمهور الصغير المحدود . ألا وهو جمهور العارفين الذين يفهمون المواهب الحقيقية ويعملون على تشجيعها ويسهمون فى توجيه التطور ويقومون باتخاذ الإجراءات المشروعة فى سبيل تحقيق التقدم الفنى . بدلا من العمل على إعاقته أو تأخيره . نقول إننا لا نتحدث عن هذا « الجمهور » الفعلى أو الموضوعى . بل كل ما يعنينا هو تلك الفكرة التى يكونها الفنان لنفسه عن « الجمهور » . لأن هذه الفكرة بالذات هى التى تؤثر عليه وتعمل عملها فى نفسه . وإذن فنحن هنا بصدد « الجمهور » الذى نعده جميعا — فنانين كنا أو هواة ، مبدعين كنا أم متذوقين — جديرا بالعمل الفنى . وإلا فماذا عسانا نفقده حينما نؤكد بإزاء طائفة من غير المكترثين أن هذا العمل الفنى أو ذاك رائع . إن لم نكن نقصد أن هذا العمل جدير بأن يكون موضع تقدير من جانب عدد أكبر من الناس . إن لم نقل من جانب البشرية بأسرها ؟ وعلى ذلك فإننا ننتقل دائما من حاجة البشر المعاصرين إلى حاجة الخلف المقبل ، أى إلى البشرية المثالية : **humanité idéale** مما يدل بكل وضوح على أننا فى كلتا الحالتين إنما نتجه بأبصارنا دائما نحو « جمهور »(١) .

والحق أن الغرض الحقيقى الذى يهدف إليه كل فنان — فيما يرى لالو — إنما هو « المجد » أو « الشهرة » . وماذا عسى أن يكون « المجد » **la gloire** بدون « جمهور » ؟ إن مجد فولتير لا يعنى شيئا آخر سوى أن فولتير قد نجح فى أن يجمع حوله طائفة من الفولتيريين ، كما أن مجد فاجنر إنما يتمثل فى أنه لا زال هناك إلى يومنا هذا فاجنريون . ولسنا نعرف للمجد معنى آخر غير ما تنطوى عليه كلمات النجاح والشهرة والخلود من معانى التقدير الاجتماعى . فإذا جاء يوم لم يعد فيه الجمهور يعلق أية أهمية على اسم فاجنر أو اسم فولتير ، أو إذا حانت لحظة لم يعد فيها الناس ينسبون أية سلطة عليا إلى هذين الفنانين ، كان معنى ذلك أنه لم يعد هناك أى موضع للحديث عن قيمة أعمالهما الفنية ، اللهم إلا على سبيل الذكرى ، أو من أجل التاريخ ، وبالتالى فإن أعمالهم الفنية لن تكون عندئذ حقيقة واقعة أو ظاهرة حالية بأى معنى ما من المعانى — وحتى حينما يزدرى الفنان حكم الوسط الاجتماعى الذى يعيش فى كنفه ، فإنه لن يستطيع أن يجتزئ

---

(١) Charle Lalo : « Notions d' Esthétique ». P. U. F. 1952, pp. 85 – 87.

بحكمه هو على نفسه لأنه يجد نفسه مضطرا (من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى) إلى أن يهيب بفكر وسط اجتماعى آخر أو حكم فنية أخرى . « فالفنان — على حد تعبير لالو — لا يتخلص من طغيان جمهوره ، إلا بتصوره لجمهور آخر » . ونحن لا نتصور القيمة الجمالية على أنها دائما وبالضرورة نجاح واقعى ، بل هى قد تتبدى لنا أيضا على صورة « نجاح ممكن » (أو محتمل) . وحينما يقرر علماء الاستطيقا الاجتماعية أن « القيمة الجمالية هى فى صميمها شىء اجتماعى » فإنهم يعنون بذلك أننا لا يمكن أن نتصور « القيمة الجمالية » إلا تحت مقولة « التوافق الاجتماعى » أو « التقدير الجمعى »[1] .

والواقع أن معيار القيمة الجمالية — فيما يرى لالو — إنما هو مضمون تلك الكلمة القديمة المشهورة ، ألا وهى كلمة « المجد » . فليس فى استطاعة « القيمة الجمالية » أن تصبح حقيقة موضوعية تاريخية إلا إذا اتخذت صبغة اجتماعية . ولا يكتفى لالو بأن يقرر أنه ليس للطبيعة من قيمة جمالية إلا إذا نظرنا إليها من خلال الفن ، وعبر عنها بلغة الآثار الفنية المعروفة لدى عقل عملت صقله « الصنعة » ، بل هو يضيف إلى ذلك أيضا أن جمال الفن نفسه ، وهو الجمال القائم أولا وبالذات على الصنعة ، إنما هو فى حد ذاته ظاهرة بشرية اجتماعية . فليس من الصواب أن يقال إن « الفن أنا ، والعلم نحن ، بل لا بد عن التسليم (على العكس من ذلك) بأن الفن هو نحن أيضا »[2] ! ولما كان « التنظيم الجزائى » هو جوهر كل مجتمع ، فليس بدعا أن نجد فى مضمار الحياة الفنية جزاءات جمالية تتمثل بوضوح فى النجاح والمجد والخلود . أو على العكس ، فى الفشل وخمول الذكر والتعرض لسخرية الناس . حقا إن الفنان قد يتوهم أنه لا يعمل إلا لنفسه ، وأنه لا يأبه إن فى كثير أو قليل باستحسان الجمهور أو استهجانه ، ولكن هذه الجزاءات الجمالية لا بد من أن تعمل عملها فى نفسه . إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى ! وليس أمعن فى الخطأ من أن نخلط بين الجزاء الجمالى والجزاء المادى . فإنه ليس هناك بالضرورة تناسب رياضى بين الشهرة الفنية والثراء المادى ؛ فضلا عن أن للجزاءات الاجتماعية من التأثير على الضمائر الجمالية أكثر مما للمكافآت المادية أو شتى مظاهر النجاح الاقتصادى . ولكن المهم فى نظر لالو أن الجزاءات الجمالية — مثلها فى ذلك كمثل غيرها من الجزاءات — هى قرائن خارجية أو علامات ظاهرية لحالة شعورية

---

(١) Charles Lalo : « Introduction à l' Esthétique », Colin, 1912, pp. 334 – 335.

(٢) Cf. Ch. Lalo: «Notions d' Esthétique.», Paris, P. U. F. 1952, p. 78.

باطنة ، ألا وهى الشعور بالإلزام . فهى بمثابة المعلول لا العلة . بعكس ما توهمت تلك النزعة النفعية التجريبية المبتذلة التى يحذرنا لالو من الخلط بينها وبين المذهب الاجتماعى . وعلى كل حال ، فإن القيمة الجمالية للعمل الفنى ليست شيئا ثابتا يوصف بأنه موجود . وإنما هى شىء متغير يخضع للصيرورة ، ولا يكاد يكف عن التولد والفناء . فليست القيمة الجمالية ـــ لدى الشخص الذى يتذوقها ـــ سوى مجرد مظهر لضغط اجتماعى يمارس عليه الوسط الذى يعيش فيه ؛ ولكنها تكون حقيقية فى نظر الجمهور حينما يفرضها هو بحق فى اللحظة الراهنة ، بينما تكون وهمية أو احتمالية حين تكون قائمة فى ذهن الفرد على تصوره هو لجمهور مثالى . ممكنا كان أم مستقلا أم ماضيا . والخلاصة هى أنه لا يمكن فى جميع الحالات أن تكون ثمة قيمة جمالية إن لم يكن هناك تصور لجمهور[١] .

ولكن ، إذا كان من الحق أنه لا يمكن أن يكون ثمة فن بدون مجتمع ، أو أنه لا يمكن أن تكون ثمة قيمة جمالية بدون جمهور ، فهل يكون معنى ذلك أن الفنان هو صنيعة المجتمع ، أو أن العمل الفنى هو مجرد صدى للعقل الجمعى ؟ هل نقول مع تين « إنه مهما بدا الفنان مبتكرا ، فإنه فى الحقيقة لا يبتكر إلا النزر اليسير » ؟ هل نسلم مع لالو بأن الجمال الفنى هو ظاهرة اجتماعية نسبية . ينظمها المجتمع ويحيطها بسياج من الجزاءات الاجتماعية ؟ هل ننادى مع علماء الجمال الاجتماعيين بأن العبقرية الفنية لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية . وأن عباقرة الفنانين كانوا انتهازيين أكثر مما كانوا مجددين حقا ؟ هل نقرر مع إمام المدرسة الجمالية الاجتماعية أن الإنتاج العبقرى إنما هو ذلك الذى يجىء فى حينه ليسد ثغرة كان العقل الجمعى قد بدأ يشعر بخطورتها . بعد أن تملكه السأم من شتى الأشكال الفنية البالية ، فتحول عنها جميعا منهوكا متعبا ينشد ما يشبع حاجته ؟ هل ننتهى إلى القول بأن الإبداع الفنى إن هو إلا ظاهرة اجتماعية يتكفل بتفسيرها علماء الاجتماع ؟.. كل تلك الأسئلة لا بد لنا من أن نحاول الإجابة عليها ، إذا أردنا أن نقف على حقيقة العلاقات القائمة بين الفنان والمجتمع . وتبعا لذلك فإننا سنجد أنفسنا مضطرين إلى إلقاء بعض الأضواء السريعة على مشكلة الإبداع الفنى التى اعتبرها كثير من علماء النفس (على الخصوص) بمثابة محور الدراسات الجمالية جميعا ، بينما وضعها بعض علماء الجمال فى المحل الثانى من دراساتهم .

---

(١) Ch. Lalo : « Introduction à l'Esthétique », Colin, 1912, pp. 335 – 337.

الفصل السادس

مشكلة الإبداع الفنى

٣٠ — ليست مشكلة الإبداع الفنى بالمشكلة الحديثة التى عنى بدراستها لأول مرة علماء الجمال ، وإنما هى مشكلة قديمة بدأ الاهتمام بها منذ عهد أفلاطون ، وخاض فيها النقاد والفلاسفة وعلماء النفس فى كل زمان ومكان . ولو شئنا أن نستعرض بعض الأسماء التى اهتم أصحابها بدراسة هذه المشكلة . لكان علينا أن نسرد قائمة طويلة تضم أسماء فلاسفة عديدين مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وديكارت وكانت وهيجل وشوبنهور ونيتشه وبرجسون وكروتشه وديوى وغيرهم ؛ وأسماء علماء نفس كثيرين مثل فرويد وتلاميذه ، وأدلر ، ويونج ، وريبو ، ودى لاكروا ، وشارل بودوان ، وألفريد بينيه وغيرهم . أما الفنانون والنقاد الفنيون الذين عنوا بالحديث عن عملية الإبداع الفنى ، على نحو ما عاشوها ، أو على نحو ما شاهدوها عن كثب (لدى غيرهم) ، فلعل من أهمهم ورد سوورث ، وكولردج ، وشلى ، وكيتس ، وادجاربو ، وبول فاليرى ، وچان كوكتو ، وكبلنج ، وچون دريدن ، وهنرى مور ، وماكس إرنست ، وغيرهم[1] .

ولسنا نريد هنا أن نستعرض تاريخ النظريات الفلسفية والنفسية التى ظهرت حول تفسير عملية الإبداع الفنى ، وإنما كل ما نود أن نشير إليه فى هذا الصدد هو أن معظم هذه النظريات تميل إلى تصوير الفنان بصورة الشخصية الشاذة أو الطراز الفذ أو المخلوق العجيب ، وكأن الفنان هو بالضرورة رجل الإلهام الذى يدرك من الأشياء ما لا قِبَل لغيره من عامة الناس بإدراكه ! والظاهر أن أفلاطون مسئول إلى حد كبير عن انتشار

---

(١) يجد القارئ العربى دراسة مستفيضة لآراء الفلاسفة وعلماء النفس حول طبيعة الإبداع الفنى فى الكتاب القيم الذى ألفه الزميل الدكتور مصطفى سويف تحت عنوان « الأسس النفسية للإبداع الفنى » دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ ، وهناك بالإنجليزية كتاب مشترك ظهر بعنوان :

« The Creative Process ». (A Mentor Book, 1958, New York).

وهو يحوى آراء ٣٨ فنانا وناقدا حول الإبداع الفنى ، مأخوذة من صميم كتاباتهم .

هذا الرأى بين جمهرة علماء الجمال وأصحاب النقد الفنى ، فقد كان هذا الفيلسوف اليونانى العظيم أول من ذهب إلى القول بأن الإبداع الفنى لا يخرج عن كونه ثمرة لضرب من الإلهام أو الجنون الإلـٰهى ، وأن الفنان بالتالى إنما هو ذلك الشخص الموهوب الذى اختصته الآلهة بنعمة الوحى أو الإلهام . ثم جاءت الأفلاطونية الجديدة ، فعملت على توطيد دعائم تلك النظرة الصوفية إلى الفن ، حتى لقد ساد بين الناس الزعم بأن الفنان موجود غير عادى قد حباه الله ملكة الإبداع الفنى التى تكسب كل ما تلمسه طابع السحر والسر والإعجاز ! وهذا ما نادى به على وجه الخصوص الأفلاطونية فى عصر النهضة ، إذ كانوا يمجدوا الفنان ويفسرون الأعمال الفنية بأنها ثمرة لملكة سحرية لا نظير لها عند عامة الناس . ولم يلبث أصحاب النزعة الرومانتيكية أن قدموا لنا الفنان بصورة الرجل الملهم الذى يتمتع بعاطفة مشبوبة ، وحس مرهف ، وحدس لماح ، وبصيرة حادة ، وإدراك نفاذ . وقدرة هائلة على الابتكار ؛ حتى لقد انتهى بهم الأمر إلى تأليهه أو عبادته ! ولم يجد الفنانون أنفسهم أى حرج فى أن يظهروا لنا بمظهر العباقرة الذين يتمتعون بمزاج خاص لا يتفق مع أمزجة غيرهم من عامة الناس ، فحاولوا هم بدورهم أن يصوروا لنا الإبداع الفنى بصورة الإلهام المفاجىء . أو الانجذاب الدينى . أو الوجد الصوفى ، أو الوحى الإلـٰهى .. إلخ . ولعل من هذا القبيل مثلا ما روى عن لامارتين من أنه قال : « إننى لا أفكر على الإطلاق ، وإنما أفكارى هى التى تفكر لى » ، أو ما نسب إلى شاتوبريان من أنه قال : « إننى لأستلقى على سريرى ، وأغمض عينى تماما ، ولا أقوم بأى مجهود ، بل أدع التأثيرات تتتابع فوق شاشة عقلى ، دون أن أتدخل فى مجراها على الإطلاق .. وهكذا أنظر إلى ذاتى فأرى الأشياء وهى تتكون فى باطنى . إنه الحلم ، أو قل إنه اللاشعور » . ويقال أيضا أن جيته قد كتب روايته « آلام فرتر » ، دون أن يقوم بأى جهد شعورى ، اللهم إلا جهد الإنصات إلى هواجسه الباطنية ! وقد روت لنا جورج صاند عن الموسيقار المشهور شوبان Chopin (١٨١٠ — ١٨٤٩) أن الإبداع عنده كان تلقائيا سحريا ، فكان يجده دون أن يلتمسه ، بل دون أن يتوقعه . وكأنما هو معجزة كانت تتحقق كاملة مفاجئة رائعة كأحسن ما يكون الإبداع . ويدخل فى هذا الباب أيضا ما يروى عن الشاعر الإنجليزى المشهور كولردج (١٧٧٢ — ١٨٣٤) Coleridge من أنه كتب كوبلا خان Khubla Khan أثناء نومه كما لو كان مسحورا[١] ... إلخ .

---

(١) Henri Delacroix : « Psychologie de l' Art. », Paris, Alcan, 1972, p. 137.

والظاهر أن طبيعة الخبرة الفنية نفسها هى التى أدخلت فى روع الكثير من الفنانين أن كل ما فى الإبداع الفنى سر وسحر وإعجاز ، فكان من ذلك أن ساد بينهم الظن بأنه ليس ثمة فن عظيم بدون إلهام . وهذا جيته Goethe (مثلا) يحدثنا عن الإبداع الفنى فيقول : « إن كل أثر ينتجه فن رفيع ، وكل نظرة نفاذة ذات دلالة ، بل كل فكرة خصبة تنطوى على جدة وثراء ؛ هذه كلها لا بد من أن تفلت بالضرورة من كل سيطرة بشرية ، كما أنها لا بد أيضا من أن تعلو على شتى القوى الأرضية . فالإنسان أسير لشيطان يتملكه ويرين عليه حتى ولو وقع فى ظنه أنه حر مستقل يملك بحق زمام نفسه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان لا يخرج عن كونه أداة فى يد قوة عليا ، أو هو بالأحرى ملتقى ممتاز لاستقبال شتى التأثيرات الإلـٰهية » . وهذا نيتشه بدوره يحدثنا عن الإلـٰهام فى كتابه « ها هو ذا الإنسان » Ecce Homo ، فيقول : « حينما يهبط عليك الإلـٰهام المفاجئ ، فهنالك يخيل إليك أنك قد أصبحت مجرد واسطة أو أداة أو لسان حال لقوة عليا فائقة للطبيعة . وهنا لا بد لنا من ألا نستحضر فى أذهاننا فكرة الوحى ، بمعنى أن شيئا عميقا ، جنونيا ، تشنجيا ، مثيرا ، لا يلبث أن يصبح على حين فجأة مسموعا ومرئيا بدقة غير عادية وتحدٍ خارق للطبيعة . وهكذا يسمع الإنسان دون أن يبحث ، ويأخذ دون أن يبحث ، ويأخذ دون أن يتساءل من الذى يمنح ، وتنبثق الفكرة فى ذهنه ، وكأنما هى برق خاطف ، دون أدنى تردد ، بل دون أن يكون ثمة موضع لأى اختيار . وحينما تغمر الإنسان نشوة الوجد ، فهنالك يلتمس التوتر العنيف الذى يستبد به منطلقا ينصرف من خلاله أحيانا على شكل فيض من الدموع ، ويشعر الإنسان بأنه قد فقد كل سيطرة على نفسه وأن ثمة قشعريرة حادة قد أخذت تسرى فى عروقه من أخمص قدمه إلى قمة رأسه ... وهذا كله لا بد من أن يحدث فى استقلال تام عن الإرادة ، وكأننا هنا بإزاء انفجار عنيف أو هجوم حاد للحرية ، والقوة ، والألوهية »[1] .

حقا إن تاريخ الفن ليظهرنا على أن كثيرا من الأعمال الفنية الممتازة قد تحققت على أيدى فنانين متزنين هادئين لم يزعموا لأنفسهم يوما أنهم قد وقعوا تحت تأثير شياطين ملهمة أو قوى إلـٰهية خارقة ، ولكن دعاة الرومانتيكية على وجه الخصوص — من أمثال كيتس وكولردج وغيرهما — هم المسئولون عن المبالغة فى تأكيد أهمية عنصر الإلهام فى عملية الإبداع الفنى . والظاهر أن بدعة الإلهام هذه هى التى اضطرت الكثير من الفنانين فى تلك الحقبة إلى الإعلاء من شأن الفن الحالم النشوان ، فكان من ذلك أن

---

(١) Cité par Max Schoen : « Art and Beauty », New. York, 1932, p. 67.

حاول معظم الفنانين إظهار أنفسهم بمظهر أصحاب الرؤى وأهل الخيالات وأرباب الوحى ! وليس من الثابت أن هؤلاء كانوا يملكون بالفعل قدرة أكبر على التخيل أو الإبداع بالنسبة إلى غيرهم من أصحاب المدارس الأخرى ، ولكن من المؤكد أنهم كانوا يحاولون بكل قوة الاستسلام لأحلام اليقظة وخيالات اللاشعور ، حتى يوهموا أنفسهم بأنهم فنانون ملهمون !. بل إننا حتى لو نظرنا إلى اعترافات الفنانين بصفة عامة ، لوجدنا أنه كثيرا ما يحلو لهم أن يؤكدوا الطابع السحرى التلقائى لمخيلتهم الإبداعية ، وكأن فنهم قد انبثق من تلقاء نفسه ، كما يصدر الماء عن الينبوع ! ومن هنا فإنه قد يحسن بعلماء النفس أن يترددوا قبل أن يصدروا أحكامهم على الإبداع الفنى بالاستناد إلى أقوال الفنانين وتصريحاتهم واعترافاتهم وترجماتهم الذاتية ... حقا إن أمثال هذه الاعترافات تعد بلا شك مادة هامة للدراسة السيكولوچية ، ولكن من واجب عالم النفس مع ذلك ألا يأخذها بحذافيرها ، وألا يركن إلى شهادتها بكل ثقة واطمئنان . ولئن كانت هذه الاعترافات مفيدة فى كثير من الأحيان لما تنطوى عليه من ملاحظات عميقة ومعلومات قيمة عن طريقة الفنان فى الإنتاج بصفة عامة ، فضلا عن أنها قد تكشف لنا عن بعض خبرات الفنان الخاصة ، فتعيننا فى بعض الأحيان على إزاحة النقاب عن بعض خبايا حياته اللاشعورية . إلا أنه لا بد من أن تختلط بتلك « الاعترافات » ادعاءات الفنان الخاطئة ، وسهواته ، وتبريراته العقلية ، وأخيلته أو تهيؤاته الكاذبة ؛ وهذه جميعا آليات لاشعورية قلما يفطن إليها الفنان نفسه . ومن هنا فإننا لن نستطيع أن نعد اعترافات روسو أو جيته (مثلا) بمثابة وثائق تاريخية صادقة أو شهادات سيكولوچية صحيحة . يمكن أن نستند إليها بكل ثقة . من أجل فهم أسلوب كل منهما فى الإبداع الفنى أو طريقة كل منهما فى إنتاج أعماله الفنية . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ننكر ما فى أمثال هذه الاعترافات من صراحة زائدة وموضوعية ظاهرية ، إلا أننا لا يمكن أن نركن إليها من أجل الحكم على الفنان نفسه ، اللهم إلا بوصفها أعمالا فنية عادية نتعرف من خلالها على صورة الفنان . وبهذا المعنى يقرر بعض علماء الجمال أن « هلويز الجديدة » La Nouvelle Héloise تكشف لنا عن الوجه الحقيقى لروسو بقدر ما تكشف لنا عنه « اعترافاته » أو « أحلام يقظته » Rèveries ، إن لم تزد عنها ، لما تنطوى عليه من سرد موضوعى لا شخصى !. وعلى كل حال ، فإن إجابات الفنانين على الأسئلة التى توجه إليهم بخصوص طريقتهم فى الإنتاج أو الإبداع كثيرا ما تجىء منطوية على معانى السخرية أو التهكم أو الادعاء أو التواضع الزائف أو الوهم الزائف

أو الوهم الكاذب أو المبالغة فى تأكيد عنصر الأصالة أو ما إلى ذلك من معان . وحينما نسائل الفنانين عن مصدر أفكارهم ، فإنهم قلما يعترفون بأن عملا فنيا آخر (ينتسب إلى نفس الفن الذى ينتجون فيه) قد أثر عليهم ، أو كان مصدر إيحاء بالنسبة لهم . وعلى الرغم من أن المصور قد لا يجد غضاضة فى أن يعترف بأنه قد استوحى إحدى المقطوعات الموسيقية ، كما أن الموسيقار قد لا يجد حرجا فى أن يقرر بأنه استمد إلهامه من إحدى القصائد . إلا أن معظم الفنانين يميلون فى العادة إلى القول بأن أفكارهم قد انبثقت فى أذهانهم من تلقاء نفسها ، سواء أكانت نتيجة لجهد شعورى أم ثمرة لقبس من الإلهام الإلـٰهى[١] .

ولو أننا نظرنا إلى الفنون التشكيلية بصفة خاصة . لوجدنا أن أصحابها يؤكدون فى غالب الأحيان أنهم قد استمدوا أفكارهم من ملاحظة الطبيعة أو استقراء الواقع أو معاشرة الناس . أما أن يعترفوا بأنهم قد استمدوا تلك الأفكار من أعمال فنية سابقة ، حققها أصحابها بنفس الوسائل التعبيرية المستعملة فى فنهم ، فهذا آخر ما يخطر لهم على بال وكثيرا ما يقع فى ظن الفنان أنه ما دام الوجه الذى يرسمه ، أو الزهرة التى يصورها موضوعا فنيا لم يسبق تصويره من قبل ، فإن هذا وحده هو الكفيل بإثبات أصالة لوحته . وهكذا يسقط الفنان من حسابه الطابع التقليدى لطرازه الفنى ، مكتفيا بأن يؤكد أن لوحته هى ثمرة لعملية اتصال شخصى بنموذجه ، وكأنما هو قد أبدع عمله الفنى بإيحاء من الطبيعة وحدها ، أو كأنما هو قد استمد عناصر إنتاجه الفنى من مخيلته وحدها ! ولا شك أن الفنان حينما يوحى إلى نفسه بأمثال هذه المزاعم ، فإنه عندئذ إنما ينسى أو يتناسى أنه قد ملأ عينيه من قبل بالكثير من اللوحات . وأن ذاكرته مفعمة بأطياف الصور التى طالما نعم بالتطلع إليها ، وأن هناك بالتالى عدة عوامل فنية هى التى أملت عليه طريقته الخاصة فى اختيار نموذجه ، ورؤيته وتمثيله ... إلخ . والواقع أنه لولا تلك الخبرة الموجودة لديه عن الفن السابق ، لما استطاع أن يعرف حتى كيف يبدأ ؛ ولكن التقليد هو الذى يجىء فيخبره بما ينبغى أن يفعله ، وعلى أى نحو ينبغى أن يفعله تاركا له فى الوقت نفسه هامشا ضئيلا من الإمكانيات التى سيكون من حقه أن يختار فيما بينها ، وأن يحقق محاولاته فى دائرتها . ولكن ، لما كان انتباه الفنان الشعورى مركزا فى العادة حول تلك الإمكانيات ، فإنه يجهل شتى الشروط التى أحاطت بمنشأ عمله الفنى ، والتى تجعل منه إنتاجا معينا ينتسب إلى الطراز الفنى السائد . بيد أن الأجيال

---

(١) Thomas Munro : « Les arts et leurs relations mutuelles », P. U. F., 1954, p. 274

التالية قد لا تجد أدنى صعوبة فى أن تتحقق من أن هذا العمل إن هو إلا مثال نموذجى لذلك الطراز ، أو ثمرة لتأثر صاحبه بخصم أو منافس أو فنان سابق كان يبغضه !.

٣١ — وهنا قد يحسن بنا أن نتوقف قليلا عند النظرية الاجتماعية أو الحضارية فى تفسير الإبداع الفنى ، حتى نقف على الدور الحقيقى الذى يضطلع به المجتمع فى صميم العملية الإبداعية . ولا بد لنا من أن نتذكر أن الفن فى نظر أصحاب هذه النزعة هو أولا وبالذات ضرب من الصناعة أو الإنتاج الجماعى . فالمعايير التى يضعها الإبداع الفنى تحت محك التجربة هى معايير حضارية ترتد إلى أصل اجتماعى . حقا إن للصنعة الفنية قوانينها ، ولكن الحياة الجمالية للجماعة لا بد من أن تبدو مسجلة فى صميم تلك القوانين . وعلى الرغم من أن الصنعة technique — مثلها فى ذلك كمثل الطبيعة — لا تنطوى فى ذاتها على أية صبغة استطيقية anésthétique ، إلا أنه لا بد من أن يجىء النجاح الفنى فيسبغ عليها قيمة جمالية ، نتيجة للحكم الاستطيقى الذى تصدره الجماعة على الأعمال الفنية الناجحة . وتبعا لذلك فإن لالو يقرر أنه ليس من الممكن أن نثير مشكلة القيمة الجمالية إلا من وجهة نظر اجتماعية : لأن التاريخ وحده هو الذى يتكفل بحل تلك المشكلة . ولئن كان المجتمع فى مجموعه ليس هو الذى يؤثر تأثيرا مباشرا على الفن ، إلا أن الأثر المهم الذى يتركه المجتمع فى الفن لا بد من أن يتم عن طريق وسط اجتماعى متخصص . ومن هنا فإن القيمة الجمالية لا بد من أن تظل بالضرورة قيمة اجتماعية . « حقا إن الفنان ليجهل القوانين الاجتماعية التى تخضع لها صنعته الفنية ، ولكن السر فى ذلك هو أن النظم الجمالية منتشرة فى أرجاء المجتمع انتشارا نسبيا ، أعنى أنه ليس ثمة جماعة محددة تحديدا قانونيا تكون هى المكلفة بمراعاة تطبيق تلك النظم »[١] . وتبعا لذلك فإنه ليس فى وسعنا أن نعد الإبداع الفنى إنتاجا فرديا محضا ، بل لا بد لنا من أن نسلم — فيما يقول دعاة هذه النظرية — بأنه ليس ثمة خلق من العدم .

والواقع أن الفنان ليس مخلوقا أصيلا كل الأصالة ، وكأنما هو موجود إلٰهى قد هبط من السماء ، بل هو مخلوق أرضى يعيش فى بيئة جمالية ذات صبغة اجتماعية خاصة ، ويستجيب لطائفة من المنبهات الفنية المعينة ، ويتأثر بمجموعة من التيارات الجمالية السائدة ، بحيث إنه لو تغيرت بيئته الاجتماعية لترتب على هذا التغير بالضرورة انقلاب هائل فى نوع إنتاجه الفنى . وليس معنى هذا أنه لا قيمة على الإطلاق لمعادلة الفرد

---

(١) Ch. Lalo : « Esquisse d'une esthétique musicalé scientifique ». Vrin, 1939, p. 31.

الشخصية فى تحديد طرازه الفنى أو أسلوبه الجمالى . وإنما يجب أن نلاحظ أن الإبداع الفنى كثيرا ما يجىء مشروطا بالكثير من العوامل الحضارية التى تشيع فى البيئة الفنية المحيطة بالفنان . ومن هنا فإن أصحاب النزعة الاجتماعية يقررون أنه حينما ينظر الباحث بعين الاهتمام إلى تلك التأثيرات الحضارية التى عاناها الفنان ، وحينما يقيم وزنا كبيرا لتلك الأشكال الاجتماعية التى أثرت على حياة الفنان وأعماله الفنية ، فإن إنتاجه عندئذ لن يبدو بصورة سر مستغلق لا سبيل إلى فهمه ، بل سرعان ما يصبح فى وسعنا أن ندرجه تحت طراز فنى بعينه . ولسنا نزعم أنه يكفى لتفسير عبقرية شوبان (مثلا) أن نحيط بتلك الأشكال الاجتماعية التى وقع تحت تأثيرها ، فإنه لمن المؤكد أن ثمة عوامل وراثية وتربوية وعائلية ونفسية عديدة قد دخلت فى تكوين شخصيته الفنية ، ولكن كل ما نود أن نؤكده هو أن فهم الإبداع الفنى فى إطاره الاجتماعى كثيرا ما يعيننا على إلقاء بعض الأضواء الهامة على طبيعة تلك العملية الإبداعية التى تتخذ صورا مختلفة لدى الفنانين المختلفين . ولهذا يقرر بعض علماء الجمال أنه حينما يظهر لنا الفنان بصورة مخلوق شاذ يبدو فى الأفق الفنى وكأنما هو رعد قاصف يدوى على حين فجأة فى سماء صافية زرقاء ، فإن كل ما هنالك أننا نجهل مصادر ذلك الفنان . ولكننا بمجرد ما ننجح فى الاهتداء إلى بعض المصادر التى أخذ عنها هذا الفنان أو ذاك ، فإن أصالته عندئذ سرعان ما تقل فى نظرنا ، كما حدث مثلا بالنسبة إلى جيوتو Giotto أو الجريكو El Greco بعد أن استطعنا أن نقف على بعض مصادر إبداعهما الفنى[١] .

وحسبنا أن نرجع إلى مؤلفات مؤرخى الفن المعاصر ، حتى نتحقق من أنهم لم يعودوا يرون فى أى عمل فنى إنتاجا أصيلا كل الأصالة ، بل أصبحوا يجزمون بأن أصالة الفنان هى فى جميع الحالات أصالة نسبية لا تنحصر فى ابتكار أفكار جديدة كل الجدة ، بقدر ما تنحصر فى التأليف بين أفكار قديمة ، أو إدخال بعض التعديلات على ما انحدر إليه من طراز أو طرز فنية . ولئن كان الفنان نفسه كثيرا ما يعتقد أنه يخلق من لا شىء ، نظرا لأنه قلما يفطن إلى العناصر اللاشعورية التى دخلت فى تركيب إبداعه الفنى ، إلا أن الجديد الذى يجىء به (فيما يرى أصحاب النزعة الاجتماعية) ضئيل أو محدود بالقياس إلى ما تسلمه أو تقبله . وكثيرا ما تنحصر أصالة الفنان فى التوفيق بين عناصر فنية مستعارة من طرازين معاصرين متنافسين ، دون أن يكون لدى الفنان نفسه

---

(١) Th. Munro : « Les Arts et leurs relations mutuelles ». P. U. F., 1954, p. 271.

أى شعور واضح بتلك العملية التأليفية التى يقوم بها . وسواء أكان حظ الفنان من التجديد عظيما أم ضئيلا ، فإن إنتاجه الفنى لا بد من أن يندمج فى صميم التراث الحضارى للمجتمع ، بمجرد ما يتقبله الوعى الجمالى ويعمل على محاكاته ، وبذلك يمهد السبيل لظهور حركات فنية أخرى تجىء مشابهة له ، أو قريبة منه ، أو معارضة له ، أو متفرعة عنه ... إلخ .

والظاهر أن لكل حقبة تاريخية مجموعة خاصة من التصورات الجمالية ، والصنائع الفنية ، والسمات الطرزية ، بدليل أن الغالبية العظمى من فنانى كل عصر لا تكاد تشذ على تلك الأساليب الخاصة ، اللهم إلا فى حالات نادرة . ويضرب لنا مؤرخو الفن مثلا لذلك بفن التصوير فى عصر النهضة فيقولون إن هذا الفن قد ساير الفكرة السائدة عن التصوير فى ذلك العصر . ومن ثم فقد كانت اللوحة الجميلة فى نظر مصورى عصر النهضة هى تلك التى تبرز أمام أنظارنا مجموعة من الشخصيات النبيلة التى تنتصب فى وسط اللوحة وكأنما هى تماثيل فارعة متينة ، مع مراعاة الصبغة الواقعية للإضاءة والتلوين ، وإظهار عمق المنظور ، ووضع بعض المناظر الطبيعية أو المعمارية فى الأرضية الخلفية للوحة . ولو أننا نظرنا إلى فنانى العصر الواحد ، من وجهة نظر عصر فنى آخر لألفينا أن ثمة تشابها كبيرا بينهم ، على الرغم من إيمان كل منهم بأصالته الشخصية وتميزه الكبير عن غيره من رجال عصره . ولهذا يقرر بعض مؤرخى الفن أن بين ميكائيل أنجيلو وليوناردو دافنشى ورافائيل من التشابه ما لم يستطع واحد منهم أن يفطن إليه ، فقد أصبح فى وسعنا اليوم أن ندرك ما فى أساليبهم الفنية من وحدة جمالية ترجع إلى روح القرن الخامس عشر فى إيطاليا ، وبالتالى فإننا لم نعد نلقى أدنى صعوبة فى أن نميز بين فنهم وفن المصورين الصينيين (مثلا) فى نفس العصر ، أو فن المصورين الهولنديين فى القرن الثامن عشر ... إلخ . وكلما تقدمنا فى معرفة تاريخ الفن ، زادت قدرتنا على إدراك السمات الخاصة المميزة لكل عصر ، وأصبحنا أقدر على فهم الطابع الخاص المميز للفن الأوروبى الحديث بصفة عامة ، وإن كان من الطبيعى لكل فنان أوروبى أن يجسم فى فنه جوانب معينة من الحضارة الغربية يقوم بالتعبير عنها على طريقته الخاصة .

ويمضى أصحاب النزعة الحضارية فى الفن إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إنه لا بد لسيكولوجية الفن من أن تقلع عن وصف عملية « الإبداع الفنى » ، كما لو كانت عملية منطقية تتحقق فى كل زمان ومكان بنفس الطريقة . لكى تهتم بوصف المظاهر المختلفة لتلك العملية على نحو ما تعبر عنها العصور المختلفة والطرز الفنية المتعددة .. فليس

الاختلاف بين الفنانين فى طريقة الإبداع براجع إلى اختلاف أنماط شخصياتهم فحسب ، بل هو يرجع أيضا إلى تباين التأثيرات الحضارية التى يخضعون لها . وآية ذلك أن الفنانين المنتسبين إلى حضارة فنية بعينها ، يتفقون جميعا فى اصطناع أساليب جمالية معينة فى التفكير والشعور والإنتاج ، حتى إن مؤرخ الفن ليكاد يعثر على معايير فنية واحدة تتردد لديهم جميعا ، دون أن يفطنوا هم إلى ذلك . ولئن كان حب التجديد قد أصبح يدفع الفنان الأوروبى اليوم إلى الخروج على التقاليد والتمرد على الأوضاع الفنية السائدة . إلا أن القطيعة التى تمت بين الفنان ومجتمعه (فيما يقول دعاة هذه النظرية) ظاهرية أكثر مما هى واقعية . سطحية أكثر مما هى عميقة . حقا إن الفنان الأوروبى المعاصر قد أصبح ينشد الكثير من الإيحاءات لدى الجماعات الأخرى ، فصار يستلهم الفنون المصرية ، والصينية ، والهندية ، والبيزنطية ، والإفريقية ، والزنجية وما عداها إلا أنه لمن المؤكد أن الفنان الغربى مهما راح يلتمس الوحى لدى بيئات فنية غريبة عنه ، فإنه ينظر دائما إلى تلك الطرز الفنية الأجنبية بعينى الرجل الغربى الذى يملك تراثا فنيا بعينه . ومن هنا فإن الفنان الأوربى يختار من بين فنون الشعوب الأخرى تلك الجوانب الخاصة التى هو على استعداد لفهمها أو تقبلها أو استساغتها ، بينما نراه يطرح منها جوانب أخرى يحكم عليها بأنها فظة أو غليظة أو غريبة أو منفرة ، فى حين أنها قد لا تقل عن الأولى أهمية . وهكذا نلاحظ أنه حينما يستلهم الفنان الأوروبى الحديث بعض الفنون الشرقية (مثلا) فإن الجوانب الوحيدة التى يستطيع أن يفهمها أو يتذوقها من تلك الفنون قلما تعدو النواحى البصرية أو التزيينية التى تتفق مع فكرته هو عن الحياة الجمالية فى البيئة الشرقية . أما المعانى العميقة التى تنطوى عليها تلك الفنون ، فإنها تظل بعيدة عن متناول فهمه أو إدراكه الجمالى ، نظرا لأنها تتصل بمواقف وجدانية تختلف اختلافا جوهريا عن مواقفه الوجدانية .

ولا يسلم أصحاب النزعة الحضارية (فى تفسير الفن) بما يقوله بعض علماء النفس من أن الإبداع هو تحطيم لكل ما هو مألوف ، وخلق لأشكال جديدة ؛ بل هم يقررون — على العكس من ذلك — أن عملية الإبداع الفنى لا بد من أن تنطوى على تحصيل تدريجى لما تقترحه الجماعة على الفنان من تقاليد فنية واتجاهات جمالية ؛ مع مراعاة تلك التأثيرات الخارجية التى يكون المجتمع نفسه بسبيل تقبلها أو الاعتراف بها . ولكن ، لا بد من أن يندمج كل هذا فى شخصية الفنان وسلوكه . لا عن طريق التأمل الشعورى فحسب ، بل عن طريق الاختيار اللاشعورى أيضا . وفى أثناء هذه الفترة التى يصح أن

نسميها باسم مرحلة الحمل الفنى ، تجىء بعض الصور المحملة بشحنة وجدانية ، من مصادر عديدة متباينة ، فتمتزج وتتآلف فيما بينها رويدا رويدا ، لكى لا تلبث أن تكون منتجات جديدة ، كما يحدث فى الحلم عادة ، وإن كان من الممكن لتلك الصور من بعد أن تتعرض للمراجعة أو التبرير العقلى . والفنان الأصيل بهذا المعنى إنما هو ذلك الذى يدخل على التراث الفنى لمجتمعه تعديلات أو تطورات أو تأليفات تقرب بين عناصر ظلت متباعدة منفصلة حتى ذلك الحين ، فيسبغ على بعض العناصر وظائف فنية جديدة تشبع حاجة عصره الجمالية ، إن لم نقل حاجات العصور المقبلة . وإذن فإن الفنان الأصيل (فيما يقولون) هو ذلك الإنسان المبدع الذى يظهر فى الوقت المناسب ، فلا يكون ظهوره متأخرا جدا ، أو متقدما جدا ، بل يجىء فى أوانه . وليس يكفى أن يكون مثل هذا الفنان مغايرا لمن تقدم عليه من الفنانين ، بل لا بد من أن يكون تميزه عنهم بطريقة تقرها الأجيال اللاحقة وتستحسنها على النحو المشروع .

وكثيرا ما يلتجئ علماء النفس إلى شهادة الفنانين أنفسهم من أجل الحكم على طبيعة إبداعهم ، ولكن الملاحظ — مع الأسف — أن شعور المبدع لا يضمن لنا دائما شرعية إبداعية . وآية ذلك أن المقلدين والمبتكرين على السواء ، بل الخاملين من الفنانين والعباقرة على السواء ، كثيرا ما يتباهون بأنهم قد اجتازوا نفس مراحل عملية الإبداع ! ولعل هذا هو ما عناه كارل يونج حين قال : « إن كل ما يستطيع الشاعر أن ينبئنا به عن عمله الفنى لهو بعيد كل البعد عن أن يكون بمثابة الضوء الذى يمكن أن ينير أمامنا السبيل إلى فهم طبيعة الإبداع الفنى »(١) . والواقع أن كل الفنانين — أو معظمهم — يتصورون أن « أفكارهم العظيمة » قد هبطت عليهم من السماء . أو جاءت إليهم من الخارج ، أو وردت على أذهانهم من حيث لا يشعرون ؛ ولكن تأكيدهم لعنصر الإلهام فى إنتاجهم لا يضمن لنا قيمة نتائجهم . وكثيرا ما يجهل الفنان الأصيل نفسه أين تكمن على وجه التحديد مظاهر أصالته . بل كثيرا ما يكتمل عمله الفنى دون أن يستشعر هو نفسه أى إحساس بالغبطة أو الرضا التام . وقد يحدث أحيانا أن يجهد الفنان نفسه فى إنتاج أعمال عديدة يفخر بها ويعتز بأنه صاحبها ، فإذا بالأجيال التالية تزرى بكل

---

(١) C. G. Jung : «Psychology and Literature». in «Modern Man in search of a Soul, ». quoted by Ghiselin : « The Creative process ». Mentor Book, New - York, p. 215.

ما كان موضع افتخاره ، لكى تعلى من شأن بعض التفاصيل الصغيرة أو الأعمال التافهة التى لم تكلفه شيئا ! وربما كان فى وسعنا أن نقول إنه لمن العسير على الفنان نفسه حين يعمل ، أن يكون على علم تام بالجوانب الجديدة حقا (أو الهامة بالفعل) فى صميم إنتاجه . هذا إلا أن هناك فنانين يلتجئون إلى تعاطى المخدرات أو الإدمان على الخمور من أجل الاستغراق فى حالات غيبوبة أو فقدان للوعى ، بدعوى أن مثل هذه الحالات هى مناسبات مواتية للإلهام أو منشطة للإبداع ، فلا يلبث الواحد منهم أن يتوهم — تحت تأثير الكحول أو العقاقير — أنه فنان أصيل أو عبقرى مبدع . فى حين أن الإبداع الفنى يستلزم التنظيم والتوجيه والقدرة على الحكم ، لا الهذاء والهلوسة والاستسلام للخيالات ! وهكذا يخلص أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن العمل الفنى ليس ظاهرة فردية تخضع لعملية سيكولوجية بحتة ، بل هو واقعة حضارية تمتد جذورها فى صميم التربة الاجتماعية للبيئة التى يعيش فيها الفنان حتى ولو بدا له أن لإنتاجه طابعا سحريا أو مسحة صوفية تلخصها كلمة « الإلهام »[1] .

٣٢ — فإذا ما نظرنا الآن إلى دعوى أصحاب هذا الرأى . ألفينا أنهم محقون بلا شك فى قولهم بأن الإبداع ليس خلقا من العدم . أو مجرد هبة إلـهية يجود بها علينا الوحى . أو مجرد شرارة من الإلهام تنفتح فى ذهن الفنان على حين غرة ! والواقع أن العلم لن يستفيد شيئا من كل تلك الأحاديث الطويلة التى يسردها علينا مؤرخو سير الفنانين . حينما يصفون لنا حالات الغيبوبة أو الوجد الصوفى أو النشوة الدينية التى عاناها هذا الفنان أو ذاك أثناء تلقيه للوحى أو الإلهام ! وإنما يستفيد العلم حين يحاول الباحثون فى تاريخ الأعمال الفنية . أن يكشفوا لنا عن النماذج المختلفة للفنانين . والعوامل الحضارية العديدة التى أثرت على إنتاجهم . مع الاهتمام فى الوقت نفسه بإزاحة الستار عن مقومات الإبداع الفنى لدى كل واحد منهم . وتبعا لذلك فقد حرص أصحاب المدرسة الاجتماعية فى علم الجمال على تفسير عمليات الإبداع الفنى بالرجوع إلى المؤثرات الحضارية والتيارات الجمالية السائدة . مع تأكيد أهمية « الصنعة » فى عمل الفنان . ودور الوعى الجمالى للمجتمع نفسه فى توجيه الفنان نحو هذه النزعة أو تلك من بين النزعات الفنية المعاصرة . حقا إنه قد يقوم فى المجتمع الواحد فنانون ثائرون أو أدباء خارجون على القانون . ولكن قيام هؤلاء مشروط بوجود تيارات سفلية تشجع على التمرد ، نتيجة لانهيار بعض النظم الاجتماعية العتيقة أو تفكك بعض

---

(١) Th. Munre : « Les arts et leurs relations mutuelles », P. U. F., 1951, pp. 272 – 273.

الأوضاع الاجتماعية السائدة ، أو وجود بوادر نزعات ثورية تكون قد أخذت تلوح فى الأفق العام .. إلخ . وإذن فإن خروج الفنان على القانون السائد . لا يعنى أنه قد تملص تماما من كل تأثير اجتماعى ، بل يعنى أنه قد آثر اتباع حركة اجتماعية أخرى نجحت فى التأثير عليه لما تتضمنه من معانى التجديد .

بيد أننا إذا عرفنا مثلا أن كلا من مونيه Monet ، ومانيه Manet ورنوار Renoir وسيزلى Sisley ، هم من ذوى النزعة الانطباعية impressionnisme فهل تكون صفة « الانطباعية » كافية لإظهارنا على طبيعة الإبداع الفنى لدى كل واحد منهم على حدة ؟ حقا إن لأصحاب النزعة الانطباعية طرازا خاصا أو أسلوبا معينا فى الرؤية ، والتفكير ، والإحساس ، والتخيل ، ولكن أليست هناك خصائص فردية هامة تميز كل واحد من هؤلاء المصورين الانطباعيين على حدة ؟ بل هب أننى نجحت فى تحديد الخصائص العامة المميزة للحركة الرومانتيكية (مثلا) ، فهل يمكن أن أعرف عن هذا الطريق نوع الأسلوب الفنى الذى يمتاز به كل من كيتس Keats وشوبان Chopin ودلا كروا Delacroix مثلا ؟.. يبدو لنا أن بيان التأثيرات الماضية والحاضرة التى عاناها الفنان ، قد لا يكفى لتفسير إنتاجه الفنى ؛ فإن ما يميز الفنان الحقيقى على وجه التحديد إنما هو تلك المقدرة الإبداعية التى تجعلنا نشعر حين نشاهد عمله الفنى أننا نراه للمرة الأولى ! ولئن كان العمل الفنى الأصيل هو فى حاجة دائما إلى عون الظروف وسائر الأعمال الفنية الأخرى . حتى يكون فى وسعه أن يبرز ويتجلى فى أوج عظمته ، إلا أنه لا بد لهذا العمل من أن يبدو لنا « نسيج وحده » ، وكأنما هو شىء فريد ليس كمثله شىء[١] !

أجل ، إن لكل عمل فنى ماضيا ومستقبلا ، فإنه لا بد لهذا العمل من أن يكون قد وقع تحت طائفة من المؤثرات ، كما أنه بدوره لا بد من أن يولد بعض التأثيرات ، ولكن من المؤكد أن لكل أثر فنى حقيقى (كما قلنا فى موضع آخر) طابعا أصيلا قد لا يسهل إرجاعه إلى غيره أو تفسيره بغيره . ومهما كان من أمر المصادر الأجنبية التى استلهمها ، بل مهما كان من أمر التأثيرات العديدة التى وقع تحتها ، فإن اختلاف هذا العمل عما عداه من الأعمال الفنية الأخرى لهو الكفيل بأن يجعل منه إنتاجا فريدا يتميز بشخصية فنية قائمة بذاتها . ولكن ما يضفى عليه ذلك الطابع الفريد ، ليس هو بالضرورى توافر عنصر زائد فيه . وكأنما هو يتمتع بجدة أصيلة أو طرافة مطلقة ، بل

---

(١) Raymond Bayer : « Traité d'Esthétique, » Colin, 1956 pp. 195 - 196.

كثيرا ما ترجع أصالته إلى تغيير طفيف غير ملموس ، أو تحوير بسيط خفى ، أو مجرد تعديل صغير فى المقادير ، أو النسب ، أو العلاقات . وكما أن تغير نبرة الصوت قد يكفى أحيانا لجعله صوتا آخر يتعذر تمييزه حتى على عارفيه . فإن أى تعديل بسيط يطرأ على العمل الفنى قد يكسبه فى أنظارنا صبغة جديدة مغايرة . تجعل منه شيئا مختلفا كل الاختلاف . وقد يشبه العمل الواحد من كثير من الوجوه عملا آخر ولكنه لا بد من أن يختلف عنه فى نقطة ما اختلافا جوهريا ؛ نظرا لما قد ينطوى عليه من تعديل بسيط تتردد أصداؤه فى العمل كله . ومن هنا فإن مهمة عالم الجمال — فيما يقول فوسيون — إنما تنحصر أولا وبالذات فى العمل على اكتساب تلك المهارة الفنية الدقيقة التى يستطيع معها أن يلتفت إلى الفوارق الصغيرة المتناهية فى الصغر . حتى يتمكن عن هذا الطريق من الوقوف على الشىء الجوهرى فى كل عمل فنى(١) .

وقد اهتم كثير من الباحثين فى علم الجمال بدراسة مشكلة الأصالة l'originalité فى الفن . فذهب بولان (مثلا) إلى أن العمل الأصيل هو ذلك الإنتاج الجديد الذى يحدث فى مجرى التاريخ ضربا من الانفصال discontinuité ، وكأنما هو حقيقة فريدة تند عن كل تفسير وتفلت من طائلة كل مقارنة(٢) ! ومعنى هذا أن « الأصيل » فى نظر ذلك الباحث إنما هو الشىء الذى لا يشبه من أى وجه من الوجوه أى شىء آخر سبق لنا إدراكه أو تقبله أو معرفته ! فالأصيل هو الحدث المبتكر الذى نصطدم به ، فلا نملك سوى أن نتعجب ، ونقلق ، ونبدى أمارات الدهشة ! وليس فى استطاعتنا أن نقف جامدين أو غير مكترثين بإزاء العمل الفنى الأصيل فإن أصالته لتجعله يجتذب انتباهنا ، وينتزع إعجابنا . والإعجاب l'admiration إن هو إلا الإحساس الجمالى بعينه ... والعمل الأصيل أيضا هو ذلك الإنتاج الصادق الذى تنكشف لنا حقيقته كسر يذيعه علينا الفنان للمرة الأولى ، فنعجب كيف أننا ظللنا نجهله كل هذا الزمن ! وليس يكفى أن نقول إن العمل الأصيل لا بد من أن يبدو لنا جديدا ، وكأننا نشهده للمرة الأولى ، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضا أننا نحن أنفسنا نصبح جددا أمام العمل الفنى ، وكأننا نطأ أعتاب عالم جديد لا عهد لنا به من قبل : أما الفنان نفسه ، فإن إحساسه

---

(١) H. Focillon : « Généalogie de l' Unique »; in « Deuxième Congrès International d' Esthétique », Paris, 1939, Alcan, Tome II. pp. 120 – 211.

(٢) R. Polin : « De l' Originalité dans l' Art »; « Revue des Siences humaines », Juillet. Sept. 1954.

بالأصالة (فيما يقول باير) لا بد من أن يقترن بالشعور بالوحدة ، فإن الأصالة لهي عبء ثقيل ينوء به الفنان ، وكأنما هو مارد جبار أو عملاق تعوقه أجنحته الضخمة عن المسير ؛ ولكن باير لا يلبث أن يعود فيقول إن الإبداع الفنى لا يعزل إلا لكى يعود فيجمع ، كما أن العمل الأصيل لا يعد أصيلا إلا بالنسبة إلى جمهور أو مجتمع أو بيئة فنية .. وتبعا لذلك فإن الأصالة فى الفن لا تعنى التوحش والعزلة والإغراب ، بل هى تعنى تقديم النموذج أو صياغة المثال أو انتزاع الإعجاب . وليس من واجب الفنان أن ينشد الأصالة بأى فن ، أو أن يجد فى إثرها كما لو كانت ضالته المنشودة ، وإنما ينبغى له أن يلتقى بها أو أن يعبر عليها ، دون أن يكون قد أرادها أو طلبها ... حقا إن جيد لينصحنا بألا نتابع غيرنا ، فلا نعمل ما كان يمكن أن يعمله الآخرون ، ولا نقول ما كان يمكن أن يقوله الآخرون ، ولا نكتب ما كان يمكن أن يكتبه الآخرون ، بل نخلق من أنفسنا موجودات فريدة لا يمكن أن يقوم غيرها مقامها ولكن . ألا يستلهم الفنان إنتاج غيره من الفنانين حينما يضع نصب عينيه ألا يجىء إنتاجه مشابها لإنتاجهم ؟ ألسنا هنا بإزاء ظاهرة تقليد أو محاكاة ، وإن كانت المحاكاة فى هذه الحالة هى على سبيل المعارضة imitation a coatrario ؟ بل أليس الملاحظ عادة أن الفنان لا يبتكر إلا حين يحاول أن يقلد ، بدليل أن من لا يقلد فإنه قلما يبتكر ! وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن مفتاح أحجية الإبداع الفنى إنما ينحصر على وجه التحديد فى الأصالة والتقليد معا[١] ؟

إننا لا ننكر أن الفنان لا بد من أن يجد نفسه منجذبا نحو كل ما هو بكر لم تقربه بعد أيدى غيره من الفنانين ، ولكن البكارة فى عالم الفن ظاهرة نسبية تتوقف على مدى قدرة الفنان نفسه على إدراك وشائج القرابة بين القديم والجديد . ولئن كان من الحق أن الفنان التقليدى الذى يظل اتباعيا مخلصا قلما ينجح فى أن يبدع شيئا على الإطلاق ، إلا أن ولع الفنان بالطرافة قد يدفعه أحيانا إلى التضحية بالجمال لحساب الأصالة ، وعندئذ تصبح أعماله الفنية مجرد بدع مستحدثة يراد من ورائها التهويل والإغراق ! وتبعا لذلك فإن الفنان هو أحوج ما يكون إلى أن يفرض على حبه للتجديد نظاما صارما من الضبط والتوجيه ، حتى لا يكون الدافع الأوحد له على الإنتاج هو مجرد استثارة دهشة الجمهور بأى ثمن ! حقا إنه لابد للفنان من أن يستسلم لسحر « اللامتحقق » the unrealized (كما يقول الإنجليز) . فيرتاد عالم الاضطراب والعماء والاختلاط

---

(١) R. Bayer : « Traité d'Esthétique » Colin, Paris, 1956, pp. 195 – 196.

والفوضى ، حتى يتسنى له أن يستخرج من كل ذلك شيئا جديدا يحدده وينظمه ويبين لنا معالمه ، ولكن من واجب الفنان أيضا أن يعرف كيف يضع حدا لحوافزه الغامضة التى قد تلح عليه بالبقاء فى ملكوت الظلام والعماء واللاتحدد واللاشعور !

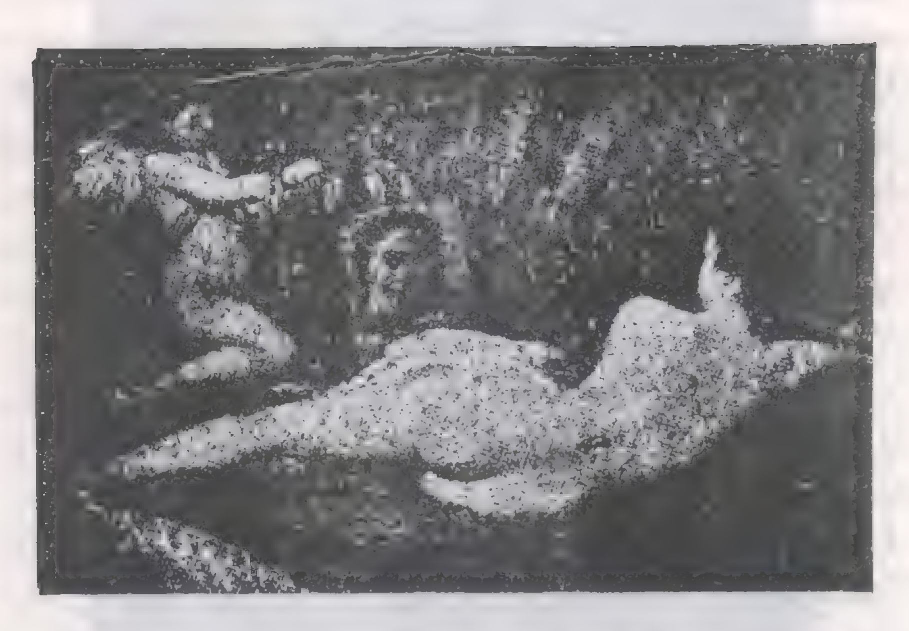
٣٣ — والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى عملية الإبداع الفنى لألفينا أنها تنطوى على كثير من العناصر الشعورية واللاشعورية التى تتداخل وتتشابك فيما بينها حتى ليكاد يعسر على الفنان نفسه أن يحدد لنا بدقة دور كل من الشعور واللاشعور فى صميم تلك العملية . ولكن الملاحظ بصفة عامة أن كثيرا من الباحثين والفنانين وعلماء الجمال قد أجمعوا على القول بأن الإنتاج الفنى ليشبه من بعض الوجوه عملية الولادة ، بمعنى أنه يستلزم التلقيح والحمل والحضانة وما إلى ذلك . وكما أن هناك كثيرا من التطورات البيولوجية التى تطرأ على المرأة أثناء الحمل . دون أن تكون لها يد فى حدوثها ، فإن هناك كثيرا من الأحداث الباطنية التى تتحقق فى أعماق نفس الفنان أثناء عملية الإبداع الفنى . دون أن يكون هو على علم واضح بما يحدث فى باطن نفسه . ولعل هذا هو ما عناه كارل يونج مثلا حينما كتب يقول : « إن للعملية الإبداعية صبغة أنثوية ، فإن العمل الإبداعى إنما ينبع من أعماق اللاشعور ، أو إن شئت فقل من ملكوت الأمهات ! وحينما تغلب القوة الإبداعية على الحياة البشرية ، فإن الإرادة الفعالة سرعان ما تستسلم عندئذ لحكم اللاشعور . فلا تلبث الذات الشعورية أن تتراجع وتستحيل إلى تيار سفلى . لكى تكتفى بمشاهدة ما يجرى من أحداث دون أن تكون لها أدنى يد فى تغييرها »[١] . ولكن يونج وغيره من علماء النفس ينسون أو يتناسبون أن الإبداع ليس فى صميمه عملية لا شعورية ، فإنه لا بد للفنان من خبرة حسية طويلة يتسنى له خلالها أن يجمع المواد اللازمة لتحقيق عملية الإبداع . ومعنى هذا أنه لا يمكن للعملية الإبداعية أن تتم إن لم تسبقها مرحلة إعدادية طويلة يهتم فيها الفنان بالبحث والدراسة والصنعة والانكباب المضنى على العمل . حقا إن الفنانين أنفسهم — كما سبق لنا القول — يميلون إلى تصوير عملية الإبداع بصورة الابتكار التلقائى اللا إرادى ، ولكن من المؤكد — كما لاحظ أنطون تشيكوف — أن فى الإبداع الفنى مشكلات وغايات ، لأن الفنان لا يبتدع بدون تأمل وترو وتصميم ، وإلا كان كل إنتاج فنى هو مجرد سحر تمارسه علينا قوى غريبة مجهولة !.

---

(١) B. Ghiselin : « The Creative Process » (A Symposium), New. York, A. Mentor Book, 1958, pp. 222 & p. 16.



لوحة رقم (١) مادونا كارلينو لرافيل (١٤٨٣ ــ ١٥٢٠)



لوحة رقم (٢) فينوس مع كيوبيد للمصور الأسبانى (١٥٢٩ ــ ١٥٦٦)



لوحة رقم (٢) الغداء على الخضرة للمصور الفرنسى مانيه (١٨٣٢ ــ ١٨٨٣)



لوحة رقم (٤) لاعبو القمار للمصور بول سيزان الفرنسى (١٨٣٩ ـ ١٩٠٦)

وهذا فان جوخ Van Gogh يكتب إلى أحد أصدقائه فيقول : « إنني أريدك أن تعلم أنه إذا كان ثمة شيء جدير بالتقدير أو الاعتبار فيما أنا بصدده إنتاجه ، فإن هذا الشيء ليس وليد الصدفة أو الاتفاق ، وإنما هو ثمرة لقصد حقيقي واقعي ونشاط إرادي غائي[1] . فلم تكن لوحات فان جوخ العامرة بالعاطفة والإحساس وليدة إلهام مفاجئ أو وحي مباغت ، بل كانت ثمرة لمحاولات شاقة وتجارب عديدة ، بدليل اعترافه هو نفسه بأنه قد رسم لوحة « حدائق الشتاء الصغيرة The Little winter Gardens » عدة مرات دون أن يستطيع التعبير فيها عن أي إحساس ، فكانت محاولاته الأولى (على حد تعبيره هو نفسه) محاولات فاشلة لا تحتمل على الإطلاق ! وهذا فكتور هيجو يحدثنا عن ضرورة التمهيد لعملية الإبداع بالتأمل فيقول : « إن الإلهام هو بمثابة الطائر الذي يخرج من البيضة . فلو لم يتم احتضان البيضة والرقاد عليها لما أفرخت وخرج منها الطائر » . ثم يستطرد فكتور هيجو فيقول : « إن الذكاء والذاكرة هما جناحا المخيلة » . ومعنى هذا أن للتأمل السابق على الابتكار ـ كما لاحظ سوريو ـ وظيفة مزدوجة : وظيفة منطقية سلبية تتمثل في استبعاد الأفكار الخاطئة أو العقيمة ، ووظيفة إعدادية إيجابية تنحصر في تهيئة الإطارات والمواد والوثائق والأسانيد التي سيكون من شأنها تغذية الصور التخيلية والعمل على إذكائها[2] .

فهل نقول مع بعض علماء الجمال العقليين إنه ليس للإلهام من دور كبير في عملية الإبداع الفني ، وإن العبقرية الفنية ليست قوة لا عقلية (كما يزعم بعض الرومانتيكيين) بل هي مجرد فعل بصير مستنير يحققه عقل ناضج واع قد امتلك زمام نفسه على أكمل وجه ؟... هنا نجد أن العالم السيكولوجي الكبير دي لاكروا يهيب بنا أن نطرح كلمة « العبقرية Le génie » كأداة لتفسير عمليات الإبداع الفني ، فإن الزعم بأن لدى العبقري ضربا من المقدرة المغايرة أو السمو الخارق للعادة في الوظائف الطبيعية إنما هو قول أجوف لا يقدم ولا يؤخر . وإذا كان كانط وشوبنهور ونيتشة وجيو وسياي وفرويد وبانش وغيرهم قد حاولوا تفسير الإبداع الفني بتلك الملكة السحرية التي نسميها في العادة باسم « العبقرية » . فإن دي لاكروا يحاول أن يثبت لنا بكافة الأدلة أن فعل الإبداع ليس وجدا صوفيا أو حدسا دينيا أو إشراقا إلهيا ، بل هو صنعة ،

---

(1) « Letters to an Artist : Vincent Van Gogh to Anton Ridder pan Rappurd » . In « The Creative Process »1958 , p. 55.

(2) Étienne Souriau : « L' avenir de L'Esthétique » 1929 p. 113,

وعمل ، وإرادة . وعلى حين أن شوبنهور كان يقول إن الإبداع هو ضرب من « الاجترار اللاشعورى » ، نجد أن دى لاكروا يقرر أن هناك إلى جانب تلك القوة الملزمة التى تنفجر على حين فجأة فى صميم الحياة العادية للشعور ، عمليات سيكولوجية عديدة تتمثل فى الاستعداد المنهجى والخبرات الحسية وشتى المحاولات القصدية أو الإرادية .. إلخ . والواقع أن تهيئة العمل الفنى تستلزم فى كثير من الأحيان ضربا من التنحية والتضحية ، كما أن الأفكار تحتاج دائما إلى جهود بنائية متواصلة . وتبعا لذلك فإن « التنفيذ » أو الأداء L'exécution هو المحك الأوحد لكل إلهام ، فإن التجربة لتظهرنا (كما قال بول فاليرى) على أن لدى بعض المراهقين والهواة والنساء من التصورات الخيالية ما تزخر به رؤوسهم ، ولكن الشيء الذى ينقصهم على وجه التحديد إنما هو التنفيذ أو الأداء ، وإذن فإن الفنان — كما سبق لنا القول — ليس رجل أحلام ، بل هو رجل عمل . وربما كان خير مثال نستطيع أن نسوقه لهذا النزوع المستمر نحو التحقيق أو التنفيذ لدى الفنان إنما هو المصور الفرنسى المشهور سيزان Cézanne الذى كان نموذجا حيا للصانع artisan بمعنى الكلمة . ومع ذلك فقد كان سيزان يقول متحسرا : « إن ما ينقصنى ، إنما هو التحقيق La réalisation . أجل ، إننى قد أبلغ يوما هذا الهدف ، ولكننى قد أصبحت اليوم شيخا طاعنا فى السن ، وربما أبارح هذا العالم دون أن أكون قد بلغت تلك الغاية العليا التى وصل إليها فنانو البندقية . ألا وهى التحقيق »[١] !. فليس « العمل الفنى » مجموعة من المصادفات السعيدة أو الإشراقات الإلٰهية . بل هو ثمرة لقدرة تركيبية هائلة تتمثل فى تنظيم الأحلام وصياغتها فى صورة استطيقية تتلاءم مع شعور الفنان[٢] .

حقا لقد روى لنا كولردج أنه لم يكتب قصيدته الخالدة « كوبلاخان » إلا تحت تأثير حلم رآه أثناء النوم ، ولكن الباحث الإنجليزى لويس Lewes قد استطاع أن يبين لنا فى كتابه « الطريق إلى اكساندو » كيف أن كولردج استمد عناصر إبداعه الفنى من قراءاته العديدة وأسفاره الكثيرة وتجاربه الخاصة[٣] . أما الكاتب الأمريكى المشهور

---

(١) Cf. Jean Cassou : «Situation de L'Art Moderne», Minuit, 1950, p. 122.

(٢) Henri Delacroix : « Psycholgie de L'Art » Alcan, Paris 1927, p. 153.

(٣) John L. Lewes : « The Road to Xanadu » Boston, 1927, (quoted by Th, Munro : « Les Ars et Leurs relations mutuelles. » P. U. F., 1954, p. 258.

إدجاربو Edgar Poe (١٨٠٩ — ١٨٤٩) فقد حاول أن يحلل لنا قصيدته المعروفة المسماة باسم « الغراب » حتى يبين لنا كيف أنه صاغ أبياتها بطريقة هندسية صارمة تقوم على مراعاة التأثيرات الفنية المقصودة والقواعد الأدبية العقلية ؛ ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن للاستدلال العقلى موضعه فى صميم عملية الإبداع الفنى ، كما أن للتنظيم المادى والمهارة الفنية مكانتهما فى كل إنتاج فنى . وعلى الرغم من أن الفنانين كثيرا ما يسقطون من حسابهم عند الحديث عن إنتاجهم الفنى كل تلك العمليات الشعورية والإرادية التى يقومون بها فى العادة عندما يبدعون ، إلا أن من المؤكد أننا لو استعرضنا حياة الغالبية العظمى من الفنانين ، لألفينا أنها عامرة بالبحث والدراسة والصنعة والتحصيل الطويل والتفكير الشاق . ولكن الفنانين قلما يحدثوننا عن ذلك الجانب التكنيكى من مهنتهم ، لأنهم يعدونه أدخل فى باب الصناعة منه فى باب الفن ، وكأن عملية الإبداع لا بد من أن تتعارض بالضرورة مع كل ضرب من ضروب النشاط الشعورى أو الإرادى[١] .

بيد أن القول بأهمية التفكير أو التأمل أو التصور Conception فى صميم عملية الإبداع الفنى لا يعنى بالضرورة أن لدى الفنان فكرة سابقة أو تصورا قبليا عما ينشده أو يبحث عنه ، وكأن العمل الفنى هو مجرد شعور بقيمة جمالية معينة يراد تحقيقها ماديا ، بل لا بد لنا من أن نرفض شتى النظريات الجمالية التى يصور لنا أصحابها الإبداع الفنى بصورة عملية مطردة يتحقق بمقتضاها مثل أعلى ، عبر مراحل منطقية تدريجية منتظمة ، لكى يصبح رويدا رويدا « تصورا » محددا لا يلبث فى خاتمة المطاف أن يستحيل إلى صورة وضعية تنطبع فى المادة التشكيلية أو الصوتية أو اللفظية ... إلخ . ومن هنا فإن سوريو يقرر أننا نخطئ حتما لو أخذنا بشهادة إدجار بو فى زعمه بأنه قد نظم قصيدته المشهورة عن « الغراب » بطريقة استنباطية عقلية مجردة[٢] . حقا إنه لا بد للفنان من أن يمر بفترة استعدادية وتفكير وتأمل ، ولكن من المؤكد أن عملية الإبداع الفنى لا تشبه بأى حال حل المعادلة الرياضية . ومعنى هذا أنه لا بد من أن يكون للتلقائية الفردية نصيب فى عملية الإبداع الفنى ، وإلا لكان يكفى أن يتمتع الإنسان بالذكاء والذاكرة والخيال لكى يصبح فنانا ! أما تلك المراجعات المنطقية التى قد يقوم

---

(١) Brewster Ghiselin : « The Creative Process », New. York, Mentor Book, 1958, p. 28.

(٢) Etienne Souriau : « L'Avenir de l' Esthétique » Alcan 1929, p. 122.

بها الفنان بالالتجاء إلى نظريات إحدى المدارس الفنية أو بالرجوع إلى مثله العليا الشخصية ، فإنها لا تجيء فى العادة إلا متأخرة ، على نحو ما يتحقق العالم من صحة خياله أو كذبه بالالتجاء إلى التجريب . والواقع أن الذكاء والذاكرة والتأمل قد تتوافر جميعا لدى بعض العقول السلبية أو النقدية ، دون أن تظهر لديها أية مقدرة على الإتيان بالعمل الفنى . ولهذا يقول سوريو إن القدرة على القيام بالعمل الفنى ليست « قوة » puissance بمعنى الكلمة ، إذ هى لا تترتب على بعض الجهود المضنية التى نضطلع بها ، بالغا ما بلغت شدتها ، بل هى تظهر لدى بعض العقليات المبتكرة مقترنة بضرب من التلقائية والسهولة فى لحظات خاصة أو أزمات معينة ، دون قاعدة أو نظام . وحين تكون العقلية المبتكرة فى مرحلة الاستعداد أو التهيؤ أو الحضانة Incubation فإنها تشبه عندئذ تلك المحاليل المشبعة التى تتوافر فيها كل عناصر التبلور . ونحن نعرف كيف أن جمال البلورة وكبر حجمها إنما يتوقفان على وفرة تلك المواد ، ولكننا نعرف أيضا أنه لن تكون ثمة بلورة ، إن لم تتحقق تلك « الصدمة الخفيفة » le léger choc ، أو بالأحرى إن لم يتم تدخل الجزىء الصلب . أما هذا الجزىء الضرورى الذى بدونه لا يمكن أن يحدث شىء ، والذى من شأنه أن يجعل تجمع المواد عملية خصبة مجدية ، فهو ما يطلق عليه سوريو فى مجال الفن اسم « التصور الشيئى للعمل الفنى » conception chosale de l'oeuvre ومعنى هذا أن كل فنان حينما يبتكر فإنه يقدم لنا عملا فنيا يتصف بفردية شيئية هى التى تميز موضوع تصوره . ولا يمكن أن يكون ثمة إبداع فنى إن لم تكن هناك « بيجمالونية » Pygmalionisme[1] . أعنى إن لم يكن هناك عشق — من جانب الفنان — لعمله الفنى كما هو ، أى باعتباره شيئا عينيا له موضعه فى صميم الكون ، بغض النظر عن سائر الروابط التى قد تربطه بخالقه . وهكذا يخلص سوريو إلى القول بأن العاطفة الغلابة التى تتحكم فى سير عملية الإبداع الفنى بأسرها . إنما هى الرغبة فى تحقيق شىء محدود يجىء متسما بماهية واقعية فردية ، ما دامت ضرورات التنفيذ هى التى تتحكم فى كل إنتاج الفنان ، فيكون الظهور التدريجى للشىء المصنوع هو المنطق الوحيد الذى يلتجئ إليه الفنان لتعديل فكرته الأصلية عن موضوعه[2] .

---

(١) نسبة إلى بيجماليون Pygmalion النحات القديم المشهور الذى استولى على مجامع قلبه حبه لتمثاله جالاتيه Galatée (وهو تمثال كان قد نحته هو بنفسه) فأشفقت عليه فينوس وأسبغت على تمثاله الحياة لكى تتيح له أن يتزوجه .

(٢) Cf. E. Souriau : «L' Avenir de L' Esthétique», Alcan, 1929, p. 124.

٣٤ — والواقع أنه ليس ثمة موضوع جمالى متخيل، لأنه ليس فى استطاعتنا أن نقول بوجود العمل الفنى قبل أن يتم تجسيده فى المادة على صورة « محسوس » أو « موضوع حسى » . ولو صح أن الفنان يرى عمله ماثلا أمامه قبل أن يشرع فى تحقيقه ، كما لو كان صورة يشهدها فى المرآة أو يراها فى الحلم ، لما كانت عملية التنفيذ بالأمر العسير الذى تكتنفه الصعوبات والعوائق والمشاق ، ولما كان ثمة موضع للحديث عن أى تردد أو ندم أو تحسر من جانب الفنان . ولكن ، إذا كان الفنان لا يرى « موضوعه » قبل أن يشرع فى تنفيذه ، فإنه مع ذلك يشعر بأن ثمة شيئا يناديه ، وأنه ليس عاجزا عن تلبية ذلك النداء ، وأن ثمة إلزاما يقع على عاتقه بالمضى فى الطريق الذى اختاره لنفسه ، وهو ذلك الطريق الخاص الذى تحفه من على الجانبين أعماله الفنية السابقة ! فالإنتاج الفنى كثيرا ما يتخذ صورة « رغبة » يستجيب بمقتضاها الفنان لنداء معين ، وكأن ثمة شيئا يريد أن يكون ؛ شيئا قد فكر هو فيه من قبل طويلا ، وإن كان تفكير الفنان هنا لا بد من أن يكون تفكيرا مهنيا يقوم على فهم الصنعة ودراسة المادة والتعبير عن الشخصية . وكما أن المرأة الحامل تشعر بأن فى أحشائها جنينا يريد أن يرى النور ، فإن الفنان أيضا يشعر بأن فى باطن نفسه شيئا يريد أن يكون ! ولكن هذا الشىء الذى يحمله الفنان فى باطن نفسه ليس موضوعا يمكنه أن يراه أو أن يحاكيه ، بل هو مجرد « مطلب » exigence قد ارتبط وجوده بمصير الفنان المبدع نفسه . وحينما يتأهب الفنان للتنفيذ ، فكأنما هو يطلب العون أو الخلاص ؛ ولكن هيهات أن تتم للفنان عملية الولادة الروحية إلا بعد مراحل طويلة من الاستعداد الفنى والبحث الجمالى والنضج العقلى . فالضرورة الباطنة التى تملى عليه الإنتاج ، إنما هى مطلب عسير يقتضى الكثير من الاستعدادات النفسية والعقلية والفنية ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نتحدث عن منطق باطنى يصدر عنه كل إنتاج فنى .. وحينما ينتج الفنان ، فإنه يعرف أنه يبدع ، ومن ثم فإنه يحشد من أجل تحقيق عملية الإبداع الفنى شتى أجهزته الشعورية والإرادية ، بما فيها مهنته وصنعته وذوقه الخاص ووعيه الشخصى للمشاكل الاستطيقية وما إلى ذلك . فلا بد للفنان من « أدوات إبداع » Instruments de création يستعين بها من أجل تحقيق عمله الفنى : إذ أن الفنان يعرف جيدا أنه لن يكون فى وسعه أن يبدع بدون عمل أو جهد أو عرق ! ولكن الفنان ما يكاد يمضى فى عمله الإبداعى حتى يصبح هو نفسه مجرد مطية فى يد الفن . وكأن الفن هو الذى يحقق نفسه من خلاله ، أو كأنما هو مجرد مرآة ينعكس عليها الفن ! ومن هنا فإن الفنان لا يشبه بالضرورة عمله الفنى ، لأنه هو نفسه قد يصبح مجرد

أداة فى يد تلك القوة الإبداعية التى تسكنه ؛ وهى القوة التى تعد — وحدها — مسئولة عن ذلك النضج الروحى الضرورى لتحقيق الابتكار . ولعل هذا هو السبب فى حديث الشعراء عن شيطان الإلهام . وقبس الوحى ، ونداء اللاشعور ! ولكن حذار من أن نتوهم أن ليس من علاقة بين الفنان وأعماله الفنية . فإن من المؤكد أن هذه الأعمال لا بد من أن تلاحق صاحبها وتسايره وتتبع خطاه . ولكنها فى الوقت نفسه تشير إلى ما هو فيه ، دون أن يكون منه ! ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن سر الإبداع الفنى إنما يكمن فى أن الفنان قد يسمع نداء ، دون أن يدرى من أين ينبعث هذا النداء ، فيكون فى هذه الحالة بإزاء شىء باطن فى أعماق نفسه ، أكثر مما هو (أى الفنان) باطن فى نفسه !

بيد أن هذا كله إنما يعنى فى الحقيقة أن العمل الفنى لا زال فى مرحلته الأولى ، وكأنما هو مجرد مطلب أو ضرورة تستلزم الفنان بوصفه الأداة أو الواسطة التى لا بد منها لتحققها . ولا شك أنه إذا كان أصل العمل الفنى هو مما لا سبيل إلى تحديده ، فإن مضمونه أيضا لا بد من أن يظل غير محدد **indéterminé** بحيث لا يكون هناك موضع لحصره فى مجموعة من الصور الواضحة التى تسهل قراءتها . وهكذا يشعر الفنان بأن الأفق مفتوح أمامه لكى يحقق عمله . ويجىء التنفيذ فيتخذ صبغة الخلق أو الإبداع . وإذا كان التنفيذ عند الرجل المتخصص إنما يعنى التطبيق ، لأن ثمة قواعد نظرية يسير عليها العالم التطبيقى عندما يشرع فى التنفيذ ، فإن الفنان — على العكس من ذلك — قلما يستطيع أن ينفذ دون أن يبدع . ولهذا يقرر بعض علماء الجمال أن الإبداع الفنى لا ينتقل بالعمل من حالة الوجود المجرد إلى حالة الوجود المجسم . وإنما هو ينتقل به من حالة اللاوجود إلى حالة الوجود . أو من عالم اللاواقع إلى عالم الواقع ! وعلى الرغم مما فى هذا التعبير من مبالغة . إلا أن المقصود به هو الإشارة إلى أن الإبداع لا يستند فى فعله إلا إلى نفسه . بمعنى أنه يركن دائما إلى ما حققه أو أنتجه . أى إلى العمل نفسه أثناء تكونه ونفاذه إلى حيز الوجود(١) .

حقا إن لدى الفنان تفكيرا أو تأملا أو تصميما يسبق أداء العمل ، ولكن فكرة الفنان عن العمل الذى يريد تحقيقه قلما تعادل فى النهاية ذلك العمل المتحقق . وما دام الإبداع الفنى يكون وليد الصدفة أو الاتفاق . فإننا لا بد من أن نسلم بأن لدى الفنان برنامجا

---

(١) **M. Dufrenne : « Phénoménologie de l' Expérience Esthétique ». P. U. F., 1953, Vol. 1., pp. 61 – 65.**

معينا يقذف به إلى عالم الواقع حتى يسمح للتجربة بأن تنقحه وتعدل منه ، كما أننا لا بد من أن نعترف أيضا بأن ثمة « فكرة » تتحكم فى هذا البرنامج ألا وهى فكرة تحقيق العمل الفنى بوصفه مطلبا أو ضرورة تريد أن تكون ! ولكن الفنان حينما يتصور أنه ملهم . أو أن ثمة شيطانا يسكنه ، فإنه فى الواقع إنما يشعر بأن ثمة حقيقة تفرض عليه نفسها ، أو أنه يحمل أمانة فكرية يراد لها أن تتحقق على يديه . بمعنى أنه ليس هو الذى يريد العمل ، وإنما العمل هو الذى يريد نفسه من خلاله ! وهكذا قد يشعر الفنان بأن العمل قد اختاره وسيلة لتحققه (ربما على الرغم منه) ، وكأن للعمل إرادة خاصة تريد أن تنفذ مقاصدها من خلال الفنان نفسه ! وبهذا المعنى فقط يمكن القول بأن للعمل الفنى « وجودا » سابقا على تحققه العينى . حتى بالنسبة إلى الفنان نفسه ، وإن كان هذا « الوجود » لا يخرج عن كونه « مطلبا » exigence ، لا فكرة يمكنه أن يتعقلها . وتبعا لذلك فإن كل ما يستطيع الفنان أن يتعقله ، إنما هو مشروعاته ، وتصميماته ، وتخطيطاته . أعنى تلك المحاولات العديدة التى يقوم بها من أجل تحقيق عمله الفنى حتى يتسنى لإنتاجه أن يخرج إلى عالم النور .

وحينما يمضى الفنان فى تحقيق عمله ، فإنه لا يتوقف بين الحين والآخر لكى يقارن ما حققه بما لديه من فكرة سابقة عن العمل ، وإنما كل ما هنالك أنه يحكم على ما صنعه ، فإذا ما شعر بشىء من خيبة الأمل . أو إذا ما خيل إليه أنه يسمع نداء لا زال يستحثه على الإنتاج ، أدرك أن ما حققه ليس هو المراد ، ومضى يواصل العمل وهو يقول لنفسه : « ليس هذا بعد هو المطلوب » ولكنه فى الحقيقة لا يعرف على وجه التحديد ما هو « المطلوب » أو هو بالأحرى لن يستطيع أن يعرفه . اللهم إلا بعد أن يكون « العمل » نفسه قد تحقق ، أعنى حينما يكون قد شعر بأنه أوفى ما عليه . أو أن رسالته قد شارفت على التمام ! ومن يدرى . فربما ظل الفنان يشعر بأن رسالته لم تتم ، وأن توقفه لم يكن إلا عن عجز أو ملل أو إعياء . دون أن يكون قد وفى دينه بالفعل أو أدى مهمته كاملة غير منقوصة ، وعندئذ قد تبدو له الأعمال التى حققها مجرد خطوات أو مراحل فى السبيل المؤدى إلى « العمل » المراد ، والذى لم يستطع بعد أن يحققه ، لأنه لم يتوصل بعد إلى معرفته . وهكذا قد تكون الفرصة الوحيدة الماثلة أمام الفنان لمعرفة عمله ، إنما هى أن يلتقى به أثناء اضطلاعه بعملية إنتاجه . أعنى أن يكتشفه إبان صناعته له ، وبذلك يكون سند الفنان الأوحد هو أداء العمل ، وجزاؤه الأوحد هو التمتع برؤيه ذلك العمل .

من هذا يتبين لنا أن الفنان لا يكون فنانا إلا بالعمل : فإن جوهر النشاط الإبداعى فى الفن إنما هو تلك المقدرة الإنتاجية التى تتمثل فى الاصطراع مع المادة ، وتحويل الخيالات إلى عمليات ، وتحقيق الأحلام على صورة أشكال عينية . وتبعا لذلك فإن الفنان لا يتعقل « فكرة » العمل الفنى ، بل هو إنما يفكر فيما يعمله ويدركه حسيا كلما أوغل فى عملية إنتاجه ، ومعنى هذا أن الفنان لا يتعامل مع « أفكار » ، بل هو يتعامل مع « مدركات حسية » . وليس فى استطاعة الفنان أن يعرف ما أراده إلا بعد أن يكون قد حققه . أعنى حينما يكون فى وسعه أن يدركه إدراكا حسيا . وأن يحكم عليه حكما نهائيا . وأن يعده عملا مكتملا منتهيا ، وأن يصبح منه بمثابة الشاهد أو المتفرج . وإذن فإنه لمن العبث أن نحكم على « حقيقة » العمل الفنى بالاستناد إلى الطريقة التى يتعقل بها الفنان هذا العمل . حقا إنه حينما تتاح لنا الفرصة أحيانا لأن نشهد سلسلة المحاولات التى قام بها الفنان فى سبيله إلى تحقيق العمل (كما هو الحال مثلا حينما تطلع على مسودات الشاعر أو تخطيطات المصور أو نقوش رمبرانت) فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى أن نقول : « هذا هو ما أراده الفنان » . ولكننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نتصور فكرة العمل الفنى إلا بعد تحققه بالفعل ، أعنى بطريقة بعدية لاحقة : retrespective . ومن ثم فإننا نفترض أن هذه الفكرة كانت ماثلة فى لحظة الفعل الإبداعى ، وأنها هى التى أوحت إلى الفنان بهذا العمل . فى حين أن الإلهام — بالنسبة إلى الفنان — ليس إلا نداء غير محدد ، وهو لا يتحدد إلا عبر الكثير من المحاولات التى يشعر الفنان أثناء قيامه بها أنها لا زالت بعيدة عن المراد[١] .

وهكذا نرى أن الفنان لا يحقق نموذجا سابقا أو فكرة قبلية ، بل هو ينتقل من التخطيط إلى العمل ، عبر مجموعة من المحاولات التى تقترن بالكثير من « الرتوش » والتعديلات والمراجعات ... إلخ . وإذا كان كثير من الفلاسفة وعلماء النفس قد تصوروا أن المبتكر إنما يبحث عن شىء محدد ، وأن المبدع إنما يقوم بعملية تشبه الاكتشاف لا الاختراع ، وأننا « إذا كنا نبحث ، فذلك لأنه قد سبق لنا أن وجدنا » (على حد تعبير القديس أوغسطين) . فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن عملية الإبداع الفنى ليست بمثابة « تذكر » أفلاطونى ، وكأن المبتكر إنما يكتشف حقيقة كانت موجودة من قبل . حقيقة مستقلة قائمة بذاتها بغض النظر عن

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de L' Expérience Esthétique. Vol. 1., p. 68.

هذا الكشف نفسه[١] ، وإنما هى فى صميمها عملية إنتاجية تنطوى على الكثير من مظاهر المخاطرة والمحاولة والمراجعة والمجاهدة والمثابرة ... إلخ .

وما دام العمل الفنى لا بد أن يستلزم عملية « الأداء » ، فإنه لن يكون فى وسعنا أن نقتصر على القول بأن جوهر الإبداع الفنى هو الإلهام أو الحدس أو التأمل اللاشعورى أو الوحى الإلـهى . بل لا بد لنا من أن نسلم بأن فى الإبداع جهدا وتنظيما وصياغة وأداء ونشاطا إراديا ... إلخ . ومهما كان فى أمر القائلين باللاشعور والتلقائيـة والإلهام والفجائية والانطلاق الخالص . فإنه لا بد لنا من أن نعود فنقول مع ألان : « إن القانون الاسمى للابتكار البشرى هو أن المرء لا يبتكر إلا بالعمل »[٢] . ولكن العمل فى الفن لا يعنى التوجيه الشعورى أو التنظيم العقلى (كما وقع فى ظن إدجار ألان بو) . وإنما هو يعنى التحقيق والصياغة والأداء ، دون أن يكون ثمة تصور عقلى محدد يوجه منذ البداية كل نشاط الفنان الإبداعى[٣] .

٣٥ — فإذا ما تساءلنا الآن عن العلاقة بين الفنان وعمله الفنى . ألفينا أن مدرسة التحليل النفسى — وعلى رأسها فرويد — تحاول أن تستخلص العمل الفنى من صميم الخبرات الشخصية للفنان ، فتبين لنا أن الفنان إن هو إلا شخص منطو يسير على حافة العصاب (أو المرض النفسى) névrose ، وتحاول أن تثبت لنا أن أعمال الفنان لا تخرج عن كونها وسائل للتنفيس عن رغباته الجنسية . ومعنى هذا أن العمل الفنى — مثله فى ذلك كمثل المرض النفسى — إنما يرتد فى نهاية الأمر إلى العقد المكبوتة فى اللاشعور . ولما كان للعصاب فى نظر فرويد مصدر عميق يكمن فى صميم الحياة الباطنة العميقة للفرد . فإن للفن أيضا أصلا عميقا يرتد إلى الحالات العاطفية والخبرات الواقعية أو الخيالية للطفولة . ولكن العصاب عند فرويد هو بمثابة بديل يقوم مقام الوسيلة المباشرة الصحيحة للإشباع . وتبعا لذلك فإنه مظهر من مظاهر النقص أو الخطأ أو التعلل أو التبرير أو العمى الإرادى . بيد أن من المؤكد مع ذلك أن فرويد حين يقرب الفن من العصاب ، فإنه لا يرمى من وراء ذلك إلى التقليل من قيمته أو الانتقاص من قدره

---

(١) Cf. E. Souriau : « L' Avenir de L' Esthétique » Alcan, 1929, p. 110.

(٢) Alain : « Syatéme des Beaux - Arts », Gallimard, 1926. p. 34.

(٣) الدكتور مصطفى سويف « الأسس النفسية للإبداع الفنى » القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، ص ١٨٤ .

(بدليل أنه يضعه على قدم المساواة مع الدين والفلسفة من هذه الناحية) . بل هو يريد فقط أن ينص على إمكان تحليل العمل الفنى بالاستناد إلى مظاهر الكبت الموجودة لدى الفنان . وهكذا اتجه فرويد نحو تحليل أعمال « ليوناردو دافنشى » بالاستناد إلى مذكراته وكتاباته الشخصية ولوحاته الفنية ، مع الاعتماد أيضا على بعض الوثائق التاريخية التى حدثنا فيها تلاميذه وعارفوه عن بعض أحداث حياته ؛ فلم يلبث أن توصل من كل هذه الدراسة إلى أن طفولة الفنان وما اعتورها من أحداث نفسية هامة هى المسئولة عن التجائه إلى الفن وإنتاجه لبعض لوحات خاصة مثل الموناليزا ويوحنا المعمدان وغيرهما .

وليس فى استطاعتنا هنا أن نأتى على خلاصة وافية لدراسة فرويد ، ولكن حسبنا أن نقول إن زعيم مدرسة التحليل النفسى قد وجد فى شخص ليوناردو دافنشى خير مثال لتأييد نظريته فى الربط بين الفن والكبت الجنسى : فقد كان هذا المصور الإيطالى المشهور ابنا غير شرعى ، مما أدى به إلى الارتباط بأمه ارتباطا زائدا ، فشل معه فى تكوين علاقات عاطفية ناضجة مع الجنس الآخر ، وبالتالى فقد ظهرت لديه بعض الاتجاهات الشاذة نحو الجنسية المثالية homosexualité فى علاقته بمريديه . وهذه الاتجاهات جميعا قد تجلت فى أعماله الفنية على صورة ابتسامات سحرية عذرية (كما فى لوحة الموناليزا) أو خلط بين الذكورة والأنوثة (كما فى لوحة يوحنا المعمدان) إلخ .. ومعنى هذا أن الفن عند ليوناردو دافنشى لم يكن سوى عملية إعلاء أو تسام sublimation بالغريزة الجنسية . فقد تعطلت الحياة الجنسية لدى هذا المصور إلى أبعد حد ، حتى لقد تعذر على كل عارفيه أن يعثروا على اسم امرأة واحدة أحبها ليوناردو ! وهكذا كان الفن عند هذا المصور بمثابة منفذ لرغبته الجنسية . فجاءت لوحاته الفنية تعبيرا عن تركيزه لطاقة الليبيدو فى الحياة الوهمية الخيالية بدلا من توجيهها نحو عالم الواقع[١] .

والواقع أن فرويد حين يضع الفن على قدم المساواة مع بعض الظواهر النفسية الأخرى كالحلم ، والفكاهة . والعصاب . فإنه يعنى بذلك أن اللاشعور هو الأساس الذى تقوم عليه عملية الإبداع الفنى . كما هو الحال بالنسبة إلى الأحلام والنكات

---

(١) Sigmund Freud : « Leonardo da Vinci », London, Kogan, Paul, 1932, p. 91.



لوحة رقم (٥) نساء تاهيتي يحملـــن ثمار المانجو
للمصور الفرنسي جوجان (١٨٤٨ ــ ١٩٠٣)



لوحة رقم (٦) امرأة فى الحمام
للمصور الفرنسى أوجست رنوار (١٨٤١ ــ ١٩١٩)

والأعراض العصابية[١] . فالفنان إنما يخلق عالما من الصور التى يستبدل فيها بهدفه الجنسى القريب أهدافا أخرى تجىء أرفع وأكثر رمزية (لأنها غير جنسية). وهو حين يلتجئ إلى الرموز والأساليب المثالية من أجل التعبير عن هذا التسامى ، فإنه إنما ينأى بالطاقة الجنسية (أو الليبدو) عن مظاهر الإشباع الحقيقى . لكى يحولها إلى مجالات خيالية وميادين وهمية تصبح فيها عديمة الضرر . وتبعا لذلك فإن الفن هو ذلك العالم الرمزى الذى يقتادنا مرة أخرى من الحلم أو الخيال إلى الواقع أو الحقيقة . ما دام فى استطاعة الفنان عن طريق آليات الإبداع الفنى أن ينتج شيئا يكون فيه ما يشبه إشباع رغبته الجنسية . حقا إن الفنان ليشبه الرجل العصابى من حيث إنه يصبو إلى الشرف والقوة والغنى والشهرة وحب النساء . دون أن يجد لديه من الوسائل ما يستطيع معه تحقيق تلك الغايات ، ومن هنا فإنه يتصرف كأى شخص آخر يملك ميولا غير مشبعة ، إذ يرتد عن الحقيقة ويحول كل اهتمامه ، بل كل طاقته الجنسية ، نحو إشباع تلك الرغبات عن طريق الإبداع الفنى ، أعنى فى حياة الوهم والتخيل وأحلام اليقظة . ولكن الفنان سرعان ما يجد السبيل مفتوحا أمامه للعودة إلى الواقع أو الحقيقة . نظرا لأنه يملك قدرة هائلة على التسامى أو الإبداع فضلا عن أنه يتمتع بضرب من المرونة Flexibilty التى تسم بطابعها كل عمليات الكبت المحدود للصراع النفسى عنده وعلى حين أن السواد الأعظم من الناس لا يتمتع إلا بقدرة ضئيلة محدودة على إشباع عواطفه عن طريق أحلام اليقظة . نجد أن الفنان يعرف أولا وقبل كل شىء كيف ينظم أحلام يقظته حتى يفقدها تلك الصبغة الشخصية التى قد تجعلها جارحة لآذان الآخرين ، وبذلك تصبح (تلك الأحلام) مصدر متعة لغيره من الناس ؛ فضلا عن أنه يعرف أيضا كيف يعدلها على النحو الكافى بحيث يعجز الآخرون عن تعرف مصادرها المحرمة أو الاهتداء إلى أصولها الممنوعة ؛ هذا إلى أن لدى الفنان ــ فيما يروى فرويد ــ قدرة سحرية هائلة على تشكيل المواد الجزئية الخاصة الموجودة لديه ، بحيث تجىء معبرة عن أحلام يقظته وأفكاره الخيالية تعبيرا أمينا صادقا ، ونظرا لما يقترن بهذا الانعكاس الفنى لحياة الفنان الخيالية من فيض هائل من المتع أو اللذات ، فإن مظاهر الكبت الكامنة فيها تكاد تتعادل أو تختفى بالقياس إلى ما يجىء معها من إشباع . وهكذا يفتح الفنان السبيل أمام الآخرين لإشباع ما لديهم من رغبات لا شعورية أو تحقيق الراحة والسلوى لما لديهم من مصادر

---

(١) دكتور زكريا إبراهيم « سيكولوجية الفكاهة والضحك » مكتبة مصر . ١٩٥٨ . ص ١٢٣ ص ١٤٧ .

لذة لا شعورية ؛ وبذلك يجنى عن طريق هذا التعبير الفنى عن أحلام يقظته ما لم يكن ليستطيع أن يجنيه من قبل إلا فى الخيال . ونعنى به الشرف والقوة وحب النساء(١)

والمهم أن الفن — فى نظر فرويد — هو الميدان الأوحد فى حضارتنا الحديثة ، الذى لا زال الإنسان يحتفظ فيه بقدرة فكرية هائلة ، إذ يندفع تحت وطأة رغباته اللاشعورية إلى إنتاج ما يشبه إشباع تلك الرغبات(٢) ، فيقدم لنا أعمالا فنية تستثير انفعالاتنا ، وإن كانت فى الواقع لا تزيد عن كونها ضربا من الخداع أو الإيهام . وهكذا تجىء الأعمال الفنية معبرة عن حياة الفنان اللاشعورية بما فيها من ذكريات مكبوتة تنحدر إلى عهد الطفولة (كعقدة أوديب ، أو حب المحارم) ، حتى إنه ليصح أن نقول مع رانك Rank إنه « إذا كان العصابى يريد أن يهضم الحدث الأليم ، وإذا كان الحالم ينصح به (كالعرق) ، فإن الفنان ليتقيؤه »(٣) ! ومعنى هذا أن العمل الفنى هو ضرب من الاعتراف الذى يريد الفنان عن طريقه أن ينفس عن رغباته المكبوتة ، وكأنما هو يقوم بعملية التطهير (أو الكاترسيس Katharsis) التى تحدث عنها قديما أرسطو . ولعل من هذا القبيل مثلا ما فعله فاجنر Wagner فى معظم أوبراته حينما كان يضع شخصياته فى مواقف غرامية محرجة تجد البطلة فيها مذبذبة بين حب رجلين ، متأثرا فى ذلك بإيحاء لا شعورى يرجع بلا شك إلى عهد طفولته حينما كان الزوج الثانى لأمه هو الذى يشرف على تربيته ورعايته .

وقد حاول شارل بودوان Ch. Beaudion فى كتابه « التحليل النفسى للفن » أن يطبق منهج فرويد على « العمل الفنى » ، فذهب إلى أن الإبداع الفنى — مثله فى ذلك كمثل الأخطاء اللاشعورية والأحلام والجنون — إنما هو انفجار لا شعورى ، يحدث فى الحياة الشعورية ، لتلك الرغبات التى لم ينجح الرقيب فى كبتها . وآية ذلك أن ميول الموجود البشرى العميقة ، وطاقته الجنسية غير المشبعة لا بد من أن تسبق ظهور العمل الفنى ، لكى لا تلبث أن تتحقق فيه وتزدهر معه وتكتمل به . وهكذا تجلت عقدة أوديب الأصلية (مثلا) فى حيرة هاملت — قاتل أبويه — الذى أسكرته الغيرة والمحبة

---

(١) S. Freud : « A. General Introduction to Psycho – Analysis » , G. C. P., 1943, pp. 327 – 8.

(٢) Freud : « Totem & Toboo ». London. A. Penguin Book 1940, p. 126.

(٣) Lalo : « Notions d' Esthétique », p. 49.

والغبطة العميقة ؛ كما تبدت فى بعض أعمال فكتور هيجو الرمزية مقترنة بعض التغيرات الفردية — variations individuelles — فرأينا هيجو يسقط على قابين و كانوت Kanut وساوسه الخاصة ووخزات ضميره الأخلاقى ، متأثرا فى ذلك بذكريات طفولته حين كان الخصم اللدود لأخيه الأصغر ، وهى الذكريات الأثيمة التى ظل طوال حياته يحاول التهرب منها إن من حيث يدرى أو لا يدرى ! ويمضى بودوان فى تحليله النفسى للفن فيقول إن القوانين التى تتحكم فى آليات الحلم ، ألا وهى التكثيف والإبداع والنكوص ، هى التى تتحكم أيضا فى آليات الإبداع الفنى . فالفن كالحلم من حيث أنه يخضع لتأثير الميول الجنسية والرغبات المحرمة التى تلزم الفرد بأن يختار واحدا من أمرين : فإما الصراع مع العالم الاجتماعى أو التوازن الباطنى . والفن كالجنون من حيث إنه تحرر من العقد الغامضة : فهو انطلاق وتحرير للطاقة ، أو هو تطهير وإخراج . وتبعا لذلك فإن استطيقا اللاشعور التى نجدها عند السيرياليين surréalistes إنما هى أثر من آثار المذهب القائل بالتحليل النفسى[(١)] . وهنا يكون « العمل الفنى » بمثابة « بلورة » أو « إسقاط » أو « إعلاء » اللاشعور . ولكن « الإعلاء » أو « التسامى » ليس فى حد ذاته ظاهرة فنية ، وإنما هو رد فعل سليم تقوم به ذات تستخدم تلك العقد التى يتطلبها كل نشاط ويعمل على تحقيقها ، لكى تنأى بنفسها عن الجنون وترتد إلى طريق الحقيقة . أما إذا أريد للإعلاء أن يستحيل إلى إبداع ، فإنه لا بد من قوة جديدة تنضاف إلى تلك العملية الاعتيادية التى فيها تتحول العقد إلى رموز . وهكذا يهيب علماء النفس بفرض « العبقرية » Le génie فيعودون إلى القول بأن ثمة استعدادا خاصا لدى بعض الأفراد هو الذى يحول الإعلاء عندهم إلى إبداع . ولا شك أن مثل هذا القول إنما يعنى فى نهاية الأمر أن الإبداع الفنى هو ظاهرة غامضة لا سبيل إلى تفسيرها أو تصورها ، فهو أدخل فى باب الحلم أو اللاشعور منه فى باب النشاط الإرادى أو الخبرة الشعورية . ولعل هذا هو ما عناه يونج حينما كتب يقول : « إن الإبداع الفنى — مثله فى ذلك كمثل حرية الإرادة — لينطوى على سر دفين . وربما كان فى استطاعة عالم النفس أن يصف هاتين الظاهرتين باعتبارهما عمليتين ، ولكنه لن يستطيع أن يهتدى إلى حل للمشكلات الفلسفية التى تنطوى كليها كل ظاهرة منهما ، والواقع أن الإنسان المبدع إنما هو أحجية قد نحاول حلها على أنحاء عديدة ، ولكن دون جدوى ، وإن كانت هذه الحقيقة لم تمنع

---

(١) V. Feldman : « L' Esthétique Française contemparaine », Alcan, 1936, p. 47.

علم النفس الحديث من أن يدور حول مشكلة الفن والفنان بين الحين والآخر »(١) .

٣٦ — فإذا ما انتقلنا إلى دراسة نظرية يونج فى العلاقة بين الفنان وعمله الفنى ، ألفينا أن يونج يعترف منذ البداية بأن « العمل الفنى » ، هو نتاج قد صدر عن ضروب عديدة معقدة من النشاط النفسى ، وإن كان هذا العمل — فى الظاهر على الأقل — صبغة إرادية شعورية واضحة . وعلى الرغم من أنه قد يكون فى وسعنا أن تستخلص من « العمل الفنى » بعض النتائج التى نستدل بها على شخصية الفنان ، كما أنه قد يكون فى وسعنا أن نستند إلى شخصية « الفنان » نفسه من أجل استخلاص بعض النتائج التى قد تعيننا على فهم عمله الفنى ، إلا أن كل « استدلال » نتوصل إليه عن هذا الطريق لا يمكن أن يتخذ صبغة منطقية ضرورية حاسمة ، بل هو لا يعدو كونه مجرد « فرض » أو « تخمين » أو « ترجيح » . حقا إن معرفتنا للعلاقة الخاصة التى نشأت بين جيته وأمه قد تعيننا على أن نلقى بعض الأضواء على عبارة فاوست المشهورة : « الأمهات ! الأمهات ! يا لها من كلمة عجيبة ترن فى الآذان رنين السحر » !، ولكنها لن تسمح لنا بأن نفهم كيف تسبب تعلق جيته بأمه فى إنتاجه لدراما فاوست نفسها ، مهما كان من أمر تلك الصلة العميقة التى قد نلمحها بين الظاهرتين . ولن نكون أصدق حدسا لو أننا قمنا بعملية عكسية فحاولنا (مثلا) أن نفهم شخصية فاجنر Wagner بالاستناد إلى أعماله الفنية ، فإنه ليس فى « خاتم نيبلونجن Nibelungen ring » ما قد يعيننا على أن نفهم السر فى أن فاجنر كان يميل فى كثير من الأحيان إلى ارتداء ملابس نسوية ، وإن كانت هناك علاقات خفية بين عالم آل نيبلونج العامر بالأبطال من الرجال وبين ذلك التخنث المرضى الذى كان يميز فاجنر الرجل ! وتبعا لذلك فإن يونج يرفض التسليم بوجود روابط عليه أو علاقات ضرورية بين الفنان وعمله الفنى ، لأنه يرى أن سيكولوجية الإبداع الفنى هى ظاهرة نفسية معقدة يتعذر معها تحديد الصلة بين شخصية الفنان وطبيعة إنتاجه الفنى تحديدا علميا دقيقا . ولما كان الإبداع الفنى هو على النقيض تماما من كل رجع Reaction نستجيب به لبعض المنبهات ، فإنه لن يكون فى وسع عالم النفس أن يفسره تفسيرا علميا كما يفسر سائر الأوجاع أو ردود الأفعال . ولئن كان فى استطاعة عالم النفس أن يصف لنا بعض مظاهر عملية الإبداع الفنى ، إلا أنه

---

(١) C. G. Jung : « Modern Man in Search of a Soul » London, Kegan Paul. 1941, p. 192.

لا يمكن للبحوث النفسية (فيما يرى يونج) أن ترقى إلى فهم جوهر الفن بوصفه نشاطا نوعيا خاصا . ومن هنا فإن يونج يدعونا إلى انتهاج منهج فني استطيقي من أجل الوصول إلى فهم الدلالة الإنسانية للفن[١] .

ولكن إذا كان يونج لا يرى مانعا من أن ندرس « العمل الفنى » (كما فعل فرويد وأنصاره) بوصفه ظاهرة نفسية يمكن أن نهتم بتحديد ما يدخل فى تركيبها من عوامل شخصية وعناصر لا شعورية ، فإنه مع ذلك حريص على أن يبين لنا أن مثل هذه الدراسة لا تنطوى بطبيعة الحال على أى تحليل للعمل الفنى فى ذاته . وحجة يونج فى ذلك أن المعادلة الشخصية التى تقحم نفسها فى صميم العمل الفنى ليست بالشيء الجوهرى ، فإنه كلما زاد اهتمامنا بأمثال هذه العوامل الشخصية ، قل اهتمامنا بالفن نفسه . وإنما المهم فى العمل الفنى أنه يسمو بنفسه دائما فوق مستوى الحياة الشخصية . فيكون بمثابة رسالة تنبع من قلب الشاعر أو نفس الفنان ، وتتجه مباشرة نحو قلب الإنسانية وروحها . ومعنى هذا أن « المظهر الشخصى إن هو إلا حد ، أو نقص ، أى لم نقل خطيئة ، فى ملكوت الفن » . وحينما تجيء صورة « الفن » أولا وبالذات « شخصية » ، فإنها لا تستحق عندئذ أن تبحث إلا بوصفها « عصابا » . ومن هذه الناحية ، قد يكون هناك جانب من الصواب فيما ذهبت إليه المدرسة الفرويدية من أن الفنانين هم جميعا بلا استثناء « نرجسيون » ، بمعنى أنهم أشخاص لم يكتمل نضجهم النفسى ، بل بقيت لديهم بعض سمات الطفولة و« العشق الذاتى » Auto – erotic traits . ولكن هذا القول — مع ذلك — لا يصدق على الإنسان باعتباره فنانا ، وإنما هو يصدق على الفنان باعتباره شخصا . وآية ذلك أن الفنان لا يستمد اللذة من نفسه أو من غيره ، بل قد لا يصح على الإطلاق أن ننسب إليه أى اتجاه شبقى erotic ، وإنما ينبغى أن نقول عنه إنه « موضوعى » objective ، « ولا شخصى » impersonal ، إن لم نقل بأنه « لا بشرى » inhuman ، لأنه بوصفه فنانا ، لا يمكن أن يعد مجرد كائن بشرى ، وإنما هو بالأحرى عين ما ينتج ، أو هو على الأصح صميم عمله[٢] .

ولا ينسب يونج إلى الفنان حياة عادية سوية كغيره من عامة الناس ، بل هو يقرر أن

---

(١) C. G. Jung : « Modern Man in Search of a Soul » Kegan Paul, 1941, p. 182.

(٢) C. G. Jung : « Modern Man in Search of a Soul », 1941, p. 194.

الشخص المبدع لا بد من أن يحمل فى أعماق نفسه ثنائية حادة تعبر عن تناقض القدرات الكامنة فيه : فهو من ناحية موجود بشرى يملك حياة شخصية ، ولكنه من ناحية أخرى عملية إبداعية لا شخصية . ولا شك أنه ما دام الفنان فى ناحية منه لا يعدو كونه موجودا بشريا ، فإنه قد يكون سويا عاديا أو مريضا شاذا ، وبالتالى فإن فى وسعنا عن طريق فحص بنيته النفسية أن نهتدى إلى مقومات شخصيته ، ولكننا لا نستطيع أن نفهمه بوصفه فنانا يملك مقدرة فنية خاصة إلا بالنظر إلى تحصيله الفنى أو إنتاجه الإبداعى . والواقع أن الفن فى نظر يونج إنما هو نوع من الحافز الفطرى الذى يمتلك الموجود البشرى ، فيجعل منه مجرد أداة أو وسيلة فى خدمته . ومعنى هذا أن الفنان ليس بالشخص الحر الذى يتجه بإرادته نحو تحقيق بعض الغايات أو الأهداف الشخصية ، وإنما هو يدع الفن يحقق أغراضه من خلاله . حقا إن الفنان بوصفه كائنا بشريا حالات وجدانية ومقاصد إرادية وغايات شخصية ، ولكنه باعتباره فنانا إنما يعد موجودا أسمى أو إنسانا أرفع ، لأنه يمثل « الإنسان الجمعى Collective man » الذى يحمل لا شعور البشرية ، ويشكل الحياة النفسية للإنسانية . وكثيرا ما يجد الفنان نفسه مضطرا إلى أن يضحى بالسعادة ، ويتنازل عن كل ما يعده الرجل العادى ضروريا لحياته البشرية ، فى سبيل الاضطلاع بتلك المهمة العسيرة التى تقع على عاتقه . ومن هنا فقد وجد أصحاب علم النفس التحليلى فى شخص « الفنان » مادة خصبة لدراستهم . إذ لاحظوا أن حياته مليئة بشتى ضروب الصراع النفسى التى نشأت عن ازدواج شخصيته . وآية ذلك أن الفنان يملك من ناحية نزوعا بشريا عاديا نحو السعادة والرضا والطمأنينة فى الحياة ، ولكنه يملك من ناحية أخرى هوى عنيفا عارما للإبداع قد يستبد به أحيانا إلى الحد الذى يقهر معه شتى رغباته الشخصية . ولعل هذا هو السبب فى أن حياة معظم الفنانين قلما تخلو من سخط وتعس ودراما ، حتى لقد وقع فى ظن البعض أن الحظ السيء لا بد من أن يلازم الفنان العبقرى . ولكن السر فى شقاء الفنانين ليس هو حظهم السيء أو مصيرهم البائس ، بل هو نقص الجانب الشخصى فى حياتهم البشرية العادية . والظاهر أنه لا بد للعباقرة من أن يدفعوا ثمنا باهظا لتلك المنحة الإلـٰهية التى يتمتعون بها ، ألا وهى شعلة الإبداع ! ولما كانت القدرة الإبداعية التى تسيطر على الفنان لا بد من أن تؤدى إلى تركز طاقته الحيوية فى اتجاه معين ، مما يترتب عليه حدوث فراغ فى جانب آخر من جوانب حياته ، فإن دوافعه البشرية العادية سرعان ما تصبح ضعيفة هزيلة سيئة . وهكذا ينمى الأنا الشخصى للفنان شتى الخصال السيئة كالقسوة والأنانية والغرور وما إلى ذلك من رذائل ، فتصبح حياة الفنان نموذجا لما يسميه

علماء النفس بالعشق الذاتى auto – erotism . وهذا العشق الذاتى الذى نلمحه لدى الكثير من الفنانين هو أشبه ما يكون بتلك الحالة التى تجدها لدى الأطفال المهملين وغير الشرعيين ، حيث تضطرم ظروفهم الخاصة إلى الدفاع عن أنفسهم ضد شتى التأثيرات الهدامة التى تقع عليهم من جانب أناس لا يكنون لهم سوى البغضاء ، فلا يجد الواحد منهم بدأ من أن يسلح نفسه ببعض الخصال السيئة ، لكى لا يلبث فيما بعد أن يصبح شخصا متمركزا حول ذاته egocentric ، أو أن يظل طفلا عاجزا مغلوبا على أمره يستحيل إلى رجل متمرد يوجه كل نشاطه نحو عصيان القانون الأخلاق والخروج على القوانين الوضعية . حقا لقد توهم فرويد أن أمثال هذه الانحرافات النفسية هى من الفنان بمثابة « العلة » التى تعد مسئولة عن إبداعه ؛ ولكن أليس الأدنى إلى الصواب (فيما يقول يونج) أن يكون الانحراف نتيجة لا علة للإبداع ؟. أليس الفن هو الذى يفسر الفنان ، بعكس ما ظن أولئك الذين أرادوا أن يفسروه بنقائص حياته الشخصية ومظاهر صراعه النفسى ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن كل تلك العيوب التى قد نلمحها لدى الفنان ليست سوى النتائج المحتومة لكونه فنانا ، أعنى شخصا قد دعى منذ ولادته لمهمة كبرى هيهات للرجل العادى أن ينهض بها ؟ ألا تظهرنا التجربة (فيما يقول يونج) على أن تمتع الفرد بموهبة خاصة إنما يعنى اتفاقه للطاقة بشكل زائد فى اتجاه معين ، واضطراره بالتالى إلى استنفاد ما لديه من طاقات فى جوانب حياته الأخرى ؟

والواقع أن الفنان فى نظر يونج ليس مخلوقا عاديا يبدع أعماله الفنية عن قصد وتفكير وروية ، بل هو مجرد أداة فى يد قوة عليا لا شعورية هى « اللاشعور الجمعى » . وعلى الرغم من أن الفنانين لا ينفردون بين سائر الناس بهذه القدرة الخاصة على إدراك محتويات اللاشعور الجمعى ، لأنه قد يحدث إبان الأزمات الاجتماعية عندما ينهار الرمز الذى يقدسه المجتمع أن تظهر بعض مكنونات اللاشعور الجمعى فى أحلام الأفراد ، إلا أن من شأن الفنان بصفة عامة ، والشاعر بصفة خاصة ، أن يشهد مكنونات اللاشعور فى اليقظة ، على حين يراها غيره فى المنام . وتبعا لذلك فإن عمل الفنان لا بد من أن يشبع الحاجة الروحية للمجتمع الذى يعيش فى كنفه ، بمعنى أنه لا بد من أن يضطلع بمهمة إعادة التوازن النفسى إلى الحقبة التاريخية التى ينتسب إليها .. وسواء شعر الفنان بذلك أم لم يشعر ، فإن عمله الفنى لا بد من أن يعنى فى نظره شيئا أكثر مما تعنيه حياته الشخصية أو مصيره الفردى ، لأنه هو نفسه ليس سوى مجرد أداة فى يد عمله الفنى . وحين يقول

يونج « إن جيته لم يخلق فاوست ، وإنما فاوست هو الذى خلق جيته » ، فإنه يعنى بذلك أن مصير العمل الفنى هو الذى يرسم صورة الفنان ، لا العكس . وما دام « فاوست » ليس إلا رمزا يفسر لنا حاجة الروح الألمانية فى عصر ما إلى الهداية أو الإرشاد ، من جانب الرجل الحكيم أو المخلص أو المنقذ ، فليس بدعا أن يتطلب اللاشعور الجمعى ظهور شاعر مثل جيته ! وإذن فإنه قد يكون من خطل الرأى أن نطلب إلى الفنان نفسه أن يفسر لنا عمله الفنى ، فإن كل مهمة الفنان إنما تنحصر فى صياغة مكنونات اللاشعور الجمعى ، وبالتالى فإن من واجبه أن يدع مهمة التفسير أو التأويل للآخرين أو للمستقبل . وإن العمل الفنى ليشبه الحلم من بعض الوجوه فإنه أعجز من أن يفسر نفسه بنفسه ، على الرغم من كل ما قد ينطوى عليه من وضوح ظاهرى ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يظل غامضا ملتبسا . أما إذا أردنا أن نفهم حقيقة « العمل الفنى » فإنه لا بد لنا من أن نحاول تفهم تلك الخبرة النفسية التى كانت الأصل فى صدور ذلك العمل ، أعنى أنه لا بد لنا من أن نرتد إلى تلك « الروح الجماعية collective psyche » التى تكمن من وراء شتى مشاعرنا الفردية وأخطائنا الشخصية الأليمة . وليست خبرة الفنان فى الحقيقة سوى مجرد عود إلى رحم الحياة الذى يسع جميع الأفراد ، إذ هنالك يستشعر الفنان ذلك الإيقاع الأصلى الذى يفرض نفسه على الوجود البشرى بأسره ، ويصبح فى مقدوره أن ينقل مشاعره وآلامه وآماله إلى الجنس البشرى بأكمله .

وهكذا نرى أن دراسة يونج لمشكلة الإبداع الفنى قد اقتادته فى نهاية الأمر إلى القول بضرب من « المشاركة الصوفية » Participation mystique التى تمثل مستوى خاصا من الخبرة يصبح فيه « الإنسان » هو الذى يعيش ، لا الفرد(١) . ومن هنا فقد ربط يونج بين الفن والوجود الإنسانى بصفة عامة ، ما دامت الخاصية الرئيسية للعمل الفنى العظيم هى اتصافه بالموضوعية واللاشخصية . حقا إن الحياة الشخصية للفنان فى نظر يونج قد تساعد عمله أو تعوقه ، ولكنها على أية حال لا تتعلق بهذه علاقة ضرورية . وسواء أكان الفنان مواطنا صالحا ، أم شخصا عصابيا ، أم رجلا شاذا مجرما ، أم إنسانا مأفونا مسلوب العقل ، فإن حياته الخاصة قلما تكفى لتفسير عمله الفنى .. ولكن المشكلة الآن هى فى أن نعرف : هل يكون معنى هذا أن نفصل إنتاج الفنان عن تجاربه الشخصية ، فنضع الفنان فى برج عاجى ، أم نربط بين فنه وحياته الواقعية ، فنقول بوجود صلة وثيقة بين الفن والحياة ؟.

---

(١) C. Jung : « Modern Man in Search of Soul », 1941, Kegan Paul, p. 198.

الفصل السابع

الفن والحياة

٣٧ ــ إذا كان كثير من علماء الجمال (قديما وحديثا) قد أقاموا ضربا من التعارض بين الفن والحياة ، فذلك لأنهم قد ارتأوا أن الجمال الفنى ليس مجرد صدى للجمال الطبيعى . وإنما هو عمل بشرى ينطوى على قيمة صناعية . وإن كان مؤرخو الفلسفة قد نسبوا إلى أرسطو أنه قال إن الفن محاكاة للطبيعة . فإن الحقيقة أن أرسطو كان يقول دائما إن من شأن الفن أن يصنع ما عجزت الطبيعة عن تحقيقه . حقا إن بين الفن والطبيعة ضربا من التشابه . من حيث أن كلا منهما إنما يسعى نحو تحقيق شيء حى ملائم . فضلا عن أن كلا منهما لا يصنع إلا لغاية ، ولكن مهمة الفنان مع ذلك لا تنحصر فى إمدادنا بصورة مكررة لما يحدث فى الطبيعة ، وإنما تنحصر فى العمل على التغيير من طبيعة الطبيعة ــ إن صح هذا التعبير ــ !. ومن هنا فقد ذهب أرسطو إلى أن الفن ليس نسخا عن الطبيعة ، كما أنه ليس مجرد صورة طبق الأصل من الجمال الطبيعى ، بل هو محاكاة منقحة (بكسر القاف) تقوم على تبديل الواقع ، وتعديل الطبيعة ، وتنقيح الحياة . حقا إن الفنان قد يستلهم الواقع ، أو يستوحى الطبيعة ، أو يصدر عن الحياة ، ولكن من المؤكد أن « العمل الفنى » لا يمكن أن يكون هو الواقع عينه ، أو الطبيعة نفسها ، أو الحياة ذاتها . فليست مهمة الفنان أن يجترئ بملاحظة الواقع ، واستقراء الطبيعة ، وتأمل الحياة ، بل لا بد له من أن يحيل الإدراك إلى فعل . وإذا كان برجسون قد شاء أن يقدم لنا استطيقا سلبية تقوم على الإدراك المحض أو التأمل الخالص ، وكأن لسان حاله يقول : « تأمل ، ولا تفتح فمك » ، فإن من واجبنا أن نقرر على العكس من ذلك أن كل فن هو بالضرورة فعل ، وأنه لا يمكن أن تكون ثمة « نرفانا » فى مجال علم الجمال . فليس الفن مجرد اتصال مباشر بالأشياء ، وكأن الفنان هو مجرد نفسية سلبية لا تكاد تكف عن الاهتزاز على إيقاع الطبيعة ــ كما وقع فى ظن برجسون ــ بل إن الفن فى الحقيقة هو حيلة يصطنعها الإنسان الصانع **homo faber** ،

أو هو على الأصح « ديالكتيك حسى » يقوم على العقل والصنعة معا[1] .

ولسنا نريد فى هذا المقام أن نعرض بالتفصيل لدراسة نظرية برجسون فى الفن ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن نزعة برجسون الحدسية قد جعلته يعد الفن بمثابة « عين ميتافيزيقية » فاحصة . وكأن فى استطاعة الفنان عن طريق الإدراك المباشر أن ينفذ إلى باطن الحياة ، وأن يسبر أغوار الواقع . وأن يزيح النقاب عن الحقيقة التى تكمن من وراء ضرورات الحياة العملية ... إلخ : « فلو تهيأ للنفس ألا تتعلق بالفعل فى أى إدراك حسى من إدراكاتها لكنا بإزاء نفس فنانة لم يشهد لها العالم نظيرا من قبل ... (نفس) ترى الأشياء جميعا فى صفائها الأصلى ، وتدرك أشكال العالم المادى وألوانه وأصواته ، كما تدرك أدق حركات الحياة الباطنة »[2] .. هذا ما يقوله برجسون عن الفنان ، وكأن ليس فى الفن سوى الإدراك والعيان والحدس ، أو كأن ليس من واجب الفنان أن ينتقل من دور التطلع والتأمل والمشاهدة إلى دور الصنعة والأداء والتحقيق ! حقا إن عين الفنان ــ فى نظر برجسون ــ تملك تلك المقدرة الصوفية الهائلة على الاتحاد مع موضوعها ، ولكن تاريخ الفن ــ مع الأسف ــ لا يكاد يظهرنا على وجود أى تطابق حقيقى بين الفنان وموضوعه ، بل هو يضعنا بإزاء فنانين مبدعين يصطرعون مع المادة ، ويهتمون بمشكلة الأداء ، ويفهمون أن العمل الفنى هو صناعة وخلق . وتبعا لذلك فإن كل استطيقا حدسية تربط بين الفن والحياة ، بدعوى أن لدى الفنان ملكة حدسية تمكنه من أن يرى الواقع عن طريق ضرب من المشاركة أو التعاطف أو الاتحاد ، إنما هى فى الحقيقة استطيقا صوفية قد لا تفيدنا كثيرا فى فهم العلاقة بين الفنان وعمله الفنى . والظاهر أن برجسون قد شاء أن يتخذ من التجربة الفنية أو الخبرة الجمالية مجرد حجة يبرهن بها على صحة نظريته فى الحدس ، ومن هنا فقد جعل من الفن مجرد عيان أو رؤية أو إدراك مباشر ، وكأن الفن إن هو إلا دليل على إمكان امتداد قوى الإدراك الحسى الموجودة لدينا إلى غير ما حد (على حد تعبير برجسون نفسه) وإن برجسون ليسوق لنا بعض الأمثلة المنتزعة من فن التصوير للتدليل على صحة نظريته فى الحدس ، فنراه يحدثنا عن كوروه Corot (١٧٩٦ ــ ١٨٧٥) وتيرنر Turner

---

(١) R. Bayer : «Essais sur la méthode en Esthétique». 1953, pp. 36 – 37.

(٢) زكريا إبراهيم : « برجسون » ص ٢٨٤ . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ .

H. Bergson : « Le Rire », 67e éd., 1946, p. 188.

(١٧٧٥ — ١٨٥١) وكيف أنهما استطاعا أن يدركا من الطبيعة جوانب كثيرة غابت عن السواد الأعظم من الناس ، فكان فن التصوير عندهما بمثابة تعمق للتجربة الحسية أو توسيع لمجال الإدراك الحسي ، وكأن كل همهما قد انحصر فى إظهارنا على ما لم تسبق لنا رؤيته من مظاهر الطبيعة . فليس الفنان فى نظر برجسون بالرجل المبدع الذى يضع بين أيدينا منتجات خياله ومستحدثات ابتكاره ، بل هو إنسان نافذ البصر ، عميق الحدس ، حاد البصيرة ، يملك قدرة هائلة على إدراك ما يفوتنا فى العادة إدراكه ، لأننا مشغولون بالعمل والتصرف ، على حين أنه هو مستغرق فى النظر والتأمل[١] .

بيد أنه على الرغم من أن برجسون يربط الفن بالإدراك ، ويوثق الصلة بين الفنان والطبيعة ، إلا أنه يقرر أن الفن هو أسلوب عذرى فى النظر والاستماع والتفكير ، فهو ينطوى بالتالى على ضرب من التجرد الطبيعى عن الحياة . والواقع أنه لما كانت الحياة فعلا ونشاطا وعملا ، فإننا لا ندرك من الأشياء إلا ما له ارتباط مباشر بمصالحنا ، أعنى أننا لا نفهم الحياة إلا فى علاقتها بحاجاتنا . حقا إننا ننظر إلى العالم فنظن أننا نراه ، وننصت إلى الطبيعة فنظن أننا نسمعها ، ولكن ما نراه من العالم وما نسمعه من الطبيعة لا يكاد يعدو تلك التأثيرات النافعة التى تنتزعها حواسنا من الوجود الخارجى حتى تنير السبيل أمام سلوكنا . ومعنى هذا أن حواسنا وشعورنا لا تقدم لنا عن الواقع سوى صورة عملية مبسطة ، وكأن الأشياء قد صنفت بالنظر إلى الفائدة التى نستطيع أن نجتنيها من ورائها[٢] . وتبعا لذلك فإننا نحيا فى العادة فى منطقة خاصة ، لا هى بالذات ولا هى بالعالم الخارجى ، وإنما هى على وجه التحديد منطقة التعامل البشرى مع الأشياء ! وإذا كانت هناك علاقة وثيقة بين ملكة الإدراك الحسى وملكة العمل أو التصرف عندنا ، فإنه ليس ثمة علاقة من هذا القبيل عند الفنان ، لأن نفسه لا تتعلق بالفعل action فى أى إدراك حسى من إدراكاتها . ومن هنا فإن برجسون يقرر أن الفنان حين ينظر إلى أية ظاهرة . فإنه لا يراها لنفسه بل لنفسها ! وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الفنان لا يدرك من أجل العمل ، بل هو يدرك لمجرد الإدراك ، أعنى لغير ما غاية ، اللهم إلا المتعة . وهكذا يعود برجسون فيقرر أنه لا يمكن أن يكون ثمة فن إن لم يكن هناك ضرب من الانفصال عن الحياة ، ما دام الفنان هو ذلك الإنسان الموهوب الذى

---

(١) H. Bergson : « La Pensée et le Mouvant », V, La perception du changement, Paris, P. U. F., 1949, 22 éd., pp. 149 – 153.

(٢) H. Bergson : « Le Rire » 1946. 67 éd., p. 112. 116.

يتمتع بضرب من « التجرد الطبيعي المفطور في طبيعة الحواس أو الشعور » . ولا شك أن مثل هذه النظرة إلى الفن إنما تنتهي في خاتمة المطاف إلى إلحاقه بالفلسفة ، بدلا من ربطه بالحياة ، فيصبح الفن عيانا فلسفيا يتصرف فيه الفنان عن الواقع العملي ، من أجل الاستغراق في ضرب من المشاهدة الصوفية . وإذا كان اهتمامنا موجها في العادة نحو الجانب النفعي العملي من جوانب الكون ، فإن مهمة الفن — في نظر برجسون — (مثله في ذلك كمثل الفلسفة) أن يحول انتباهنا نحو ما لا فائدة منه عمليا على الإطلاق ، ما دام الفن تمثلا محضا Représentation pure لا أثر فيه للإرادة . والواقع أنه إذا كان برجسون لم ينجح في الربط بين الفن والحياة ، فذلك لأنه ألحق الفن بالنظر المحض والتأمل الخالص ، والحدس الفلسفي ، في حين أن الفن (كما لاحظ باير) هو إرادة حياة ، وصنعة أو تكنيك[1] . فلم يحاول برجسون إذن أن يتعرف على ما في الخبرة الفنية من جهد وتنظيم وصياغة . بل هو قد اقتصر على وصف ما تنطوي عليه من تأمل وعيان واستبصار . ولما كان « الحدس » هو جوهر الخبرة الفنية ، فإن الإدراك الجمالي لا يخرج عن كونه رؤية Vision لا تكاد تتميز من الموضوع المرئي ، أو معرفة يمكن اعتبارها ضربا من الملامسة . وهكذا بقي الفن في نظر برجسون أشبه ما يكون بمنديل القديسة فرونيكا Véronique[2] . وكأن « العمل الفني » هو مجرد نتيجة طبيعية تتولد عن الاحتكاك المباشر بالواقع . في حين أن الفن — كما رأينا مرارا من قبل — هو وليد العقل والصناعة معا . أو هو على الأصح عملية لا تخلو من احتراف وصنعة وتخصص وممارسة وجهد إبداعي .. إلخ .

٣٨ — والظاهر أن برجسون تأثر في نزعته الجمالية بمذهب الفيلسوف الألماني شوبنهور (١٧٨٨ — ١٨٦٠) الذي كان يقول بأن التذوق الفني هو انتقال من الإرادة إلى المشاهدة ، ومن الرغبة إلى التأمل ؛ وإن كنا نلمح في مذهب شوبنهور عنصرا أفلاطونيا لا نكاد نجد له أدنى نظير عند برجسون . ولكن المهم أن برجسون يتفق مع شوبنهور في القول بأن الفن هو حدس يستولي على الذات العارفة فيجعلها تتطابق مع

---

(١) R. Bayer : « Essais sur la méthode en Esthétique ». Flammarion, 1953, p. 101.

(٢) القديسة فرونيكا امرأة يهودية قيل إنها مسحت وجه المسيح بمنديلها فانطبعت على القماش الأبيض ملامح وجه المسيح ... والتشبيه هنا يقوم على أساس قول برجسون بأن المعرفة — في الفن — هي ضرب من الملامسة Contact

موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي . ففي فلسفة برجسون الجمالية طابع نظرى سلبي يقربها من بعض الوجوه من فلسفة شوبنهور الجمالية التي كانت تنادى بأن الخلاص من إرادة الحياة لا يكون إلا بالفن الذى هو تأمل حر ومعرفة متحررة . والواقع أن التأمل الفني — عند شوبنهور — إنما ينطوى على جانبين هامين : أولا معرفة الموضوع . لا بوصفه شيئا فرديا . بل بوصفه مثالا أفلاطونيا ، أعنى صورة ثابتة لنوع واحد بأكمله من الأشياء . وثانيا شعور الذات العارفة بنفسها . لا بوصفها فردا . بل بوصفها ذاتا عارفة محضة خالية من كل إرادة . ومعنى هذا أن النظر الجمالى ينطوى على خروج تام على أساليب المعرفة المقيدة بمبدأ العلة الكافية ، وهى تلك المعرفة التى تخدم الإرادة والعلم معا . وحينما تتحرر المعرفة من سيطرة الإرادة . فإنه قد يكون فى وسعنا عندئذ أن ندرك الأشياء خالصة من كل علاقة بالإرادة . فنلاحظها بدون أية مصلحة شخصية ، أو أى اعتبار ذاتى . أعنى أننا نستطيع فى هذه الحالة أن نلاحظها ملاحظة موضوعية صرفة . فندركها من حيث هى « مثل » لا من حيث هى « بواعث » . وهنا قد يكون فى وسعنا أن نتوصل إلى تلك الحالة التى وصفها لنا أبيقور . حالة الطمأنينة السلبية أو الخلو من الألم . فلا نظل أسرى للإرادة أو الهوى أو الرغبة . بل ننعم بضرب من السلام النفسي العميق . وآية ذلك أن الذات المدركة حين تغوص فى طيات الموضوع . وتنسى ذاتيتها ، متنازلة عن ذلك الضرب الخاص من المعرفة القائم على مبدأ السبب الكافى ، والقاصر على إدراك النسب أو العلاقات ، فإن الشيء الفردى المدرك سرعان ما يرقى فى عينيها إلى مستوى « المثال » أو الفكرة النوعية ؛ كما أن الذات العارفة نفسها سرعان ما ترقى إلى مستوى الذات الخالصة المتحررة من كل إرادة ؛ وهكذا يتحرر كل منهما من أسر الزمان وشتى العلاقات الأخرى ؛ وعندئذ قد يستوى فى نظرنا أن نرى الشمس تشرق من سجن أم من قصر !.

وحينما تغلب المعرفة على الإرادة — فيما يقول شوبنهور — فإن الذات العارفة سرعان ما ترى الجمال فى كل شيء . ومن هنا فقد استطاع مصورو هولندة أن يصوبوا إدراكهم الموضوعى المحض نحو أتفه الأشياء وأحقر الموضوعات ، فخلقوا لنا من تلك الطبيعة الصامتة التى صوروها لوحات ناطقة تثير الانفعال وتولد فى النفس الإعجاب . والشيء الجدير بالإعجاب فى تلك اللوحات إنما هو على وجه التحديد تلك العقلية الهادئة التى يتمتع بها الفنان ؛ تلك العقلية التى تحررت من الإرادة ، فاستطاعت أن تتأمل شتى موضوعات الطبيعة بدقة وعناية وموضوعية فائقة . ولما كان من شأن هذه

اللوحات أن تتيح لناظرها مشاركة صاحبها فى حالة الهدوء النفسى التى تستولى عليه ، فإن إعجابه بها لا بد من أن يتزايد حينما يدرك الفارق الكبير بين حالته النفسية المضطربة الخاضعة لأسر الإرادة ، وبين تلك العقلية الهادئة المتزنة التى استطاعت أن تنتج مثل هذه اللوحات ! فالخبرة الجمالية لا بد من أن تنطوى على فرار من المظهر إلى الحقيقة ، من الصيرورة إلى الوجود ، من الجزئيات المحسوسة إلى المثال الأفلاطونى . وحينما نكون بصدد إدراك جمالى ، فإنه لا بد من أن يختفى العالم أمامنا باعتباره « إرادة » ، لكى يبقى باعتباره « مثالا » . ومعنى هذا أن المتعة الجمالية إنما تنحصر أولا وبالذات فى واقعة « المعرفة الخالصة » المتحررة من كل إرادة . وحينما نقول عن شىء ما إنه « جميل » ، فإننا نعنى بذلك أنه موضوع لتأمل وجدانى أو إدراك جمالى يجعل موقفنا منه موضوعيا صرفا ، فلا نعود نشعر بذواتنا بوصفنا أفرادا ، بل باعتبارنا ذوات عارفة خالية من كل إرادة . وسواء كنا بإزاء شجرة أم جبل أم منظر طبيعى أم بناء معمارى . فإن إدراكنا للموضوع الجمالى لا بد من أن يترتب عليه استغراقنا فى الموضوع ، ونسياننا لفرديتنا وإرادتنا ، وكأننا نستحيل عندئذ إلى الموضوع نفسه ، أو كأننا قد أصبحنا مجرد مرآة للموضوع ، أو كأنه لم يعد هناك سوى الموضوع نفسه . أو كأنما لم يعد ثمة فاصل على الإطلاق بين الذات المدركة وموضوع إدراكها . وما دام الموضوع المدرك قد أصبح مدركا فى ذاته بغض النظر عن شتى العلاقات الخارجية التى تربطه بما عداه ، وما دامت الذات المدركة قد أصبحت متحررة من كل علاقة بالإرادة ، فإن معنى هذا أن الموضوع المدرك لم يعد هو الشىء الجزئى من حيث هو كذلك ، بل أصبح هو المثال أو الصورة الأزلية أو الحقيقة الموضوعية . ولما كان من الممكن لأى شىء أن يدرك بطريقة موضوعية خالصة ، استقلال تام عن سائر الروابط والعلاقات ؛ ولما كان فى استطاعة الإرادة أن تتمثل أو تتجلى فى كل شىء عبر مراحل متعاقبة من التحقيق الموضوعى ، فإن كل شىء هو تعبير عن صورة أو مثال ، وبالتالى فإن كل شىء هو بمعنى ما من المعانى « جميل »(١) .

وإذا كانت المعرفة عند عامة الناس هى دائما فى خدمة الإرادة ، كالرأس فى خدمة الجسم ، فإن الفنان أو الرجل العبقرى هو تلك الذات العارفة الخالصة المتحررة من

(١) A. Schopenhauer : «The world as will and Idea» translated by R. B. Holdane & J. Kemp. (London Kegan Paul, 1896, Book 111., para. 30, at p. 219 para. 34, at p. 231., para 36, at p. 239.)



لوحة رقم (٧) حلم ــ للمصور الفرنسى هنرى روسو (١٨٤٤ ــ ١٩١٠)



لوحة رقم (٨) فتاة صغيرة تنظر فى المرآة لبيكاسو (المولود سنة ١٨٨١)



لوحة رقم (٩) الأشكال الواقعة للمثال الإنجليزى المعاصر هنرى مور



لوحة رقم (١٠) الأشكال الدائرة للمثالة الإنجليزية المعاصرة بربارا هيوروث

الإرادة ، أو هو تلك الرأس التي استطاعت أن تتحرر من أسر الجسد وعبودية الأهواء ، فأصبحت كرأس أبولون التي تبدو شامخة فوق كتفين قد تحررت منهما ، وراحت ترسل أنظارها نحو الآفاق البعيدة النائية ! فالعبقري هو الرجل الذي ينسى فرديته وإرادته ، فلا يعود يحيا إلا بوصفه ذاتا محضة هي مجرد مرآة للموضوع أو الصورة أو المثال . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن العبقري إنسان فقد ذاته ، واستحال إلى ذات عارفة خالصة ، عارية من الإرادة ، خالية من كل ألم ، عالية على الزمان نفسه . وبينما تقتصر معرفة الرجل العادي على إدراك العلاقات ، واصطناع التصورات الجاهزة التي تكفيه مئونة البحث ، مكتفيا بتعرف طريقه الخاص في الحياة ، نرى العبقري يهتم بتفهم معنى الحياة في جملتها ، محاولا أن يفهم « صورة » كل شيء ، بدلا من الاقتصار على معرفة علاقاته بما عداه من الأشياء ... وهكذا نرى أنه إذا كانت ملكة المعرفة عند الرجل العادي هي المصباح الذي ينير أمامه السبيل ، فإنها عند الرجل العبقري بمثابة الشمس التي تضيء له العالم بأسره ، وتكشف أمامه الوجود في جملته . وتبعا لذلك فإن العبقرية عند شوبنهور هي قدرة فائقة على تأمل الصور أو المثل ، بحيث إن العبقري ليبدو في نظر صاحب كتاب « العالم كإرادة وتصور » فيلسوفاً نظريا من طراز أفلاطون وفنانا عظيما في الوقت نفسه[1] . ومن هنا فقد اختلط الفن والفلسفة على شوبنهور ، حتى لقد ذهب هو نفسه إلى اعتبار مذهبه الميتافيزيقي بمثابة ضرب من الإبداع الفني .

فإذا أنعمنا النظر الآن إلى وظيفة الفن عند شوبنهور ، ألفينا أنه يعلي من شأن الفن بوصفه أداة للتحرر المؤقت من الألم . فالعبقري في نظره إنما هو ذلك الرجل الذي استطاع أن يحرر نفسه (إلى حين) من السعي الممض الأليم الذي تفرضه عليه إرادة الحياة النهمة العارمة ، وبالتالي فإن العبقرية هي تلك الحالة الخالية من الألم التي امتدحها أبيقور حين حدثنا عن ذلك الخير الأسمى الذي تنعم به الآلهة ! ولكن على الرغم من أن شوبنهور قد جعل من الفن أداة للمعرفة أو العرفان gnose من ناحية ، ووسيلة للحكمة والعلاج النفسي من جهة أخرى ، إلا أنه قد حرص على التفرقة بين المعرفة التي يمدنا بها العلم ، والمعرفة التي تمدنا بها الحدوس الفنية ؛ على اعتبار أن العلم إنما يعمل في خدمة رغباتنا العامة ، فينظم لنا الأسباب والمسببات حتى نستطيع أن نحصل على ما نريده في مستقبل قريب ، في حين أن الفن إذ يجهل علاقة الموضوع بتاريخه الماضي ونتائجه المستقبلة المحتملة ، فإنه ينفذ إلى صميم الطابع الأبدي المميز له ، وبالتالي فإن له بالضرورة صبغة

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

رومانتيكية غير عملية . وأبسط دليل على ذلك أن المصور الممتاز لا يرى فى الوجه البشرى طابعه المادى أو صبغته النفعية أو حالته الاجتماعية ، بل هو يرى فيه طابعه الميتافيزيقى فقط . حقا إن طريقة الفنان فى النظر إلى الأشياء قد تسبب له الكثير من المتاعب فى حياته العادية ، ولكن هناك ميزة كبرى لهذه الطريقة الفنية فى المعرفة من شأنها أن تعوض ما تنطوى عليه من نقص ، وتلك هى كونها أداة ناجعة تنقل صاحبها إلى آفاق نائية تمتد فيما وراء مطالب الحياة ومساعيها ونوازعها واضطراباتها . وآية ذلك أن الإنسان العملى لا يكاد يكف عن الرغبة والتطلب والنزوع ، فى حين أن الفنان هو إنسان متأمل هادئ قد استطاع أن يحطم قيود الرغبة ، ويتحرر من أسر الفردية ، مع ما يقترن بها من آلام ، فهو أشبه ما يكون بالمتصوف الغارق فى سكون النظر العقلى المحض ، السابح فى فيض من السكينة الروحية الخالصة .

... من هذا نرى أن شوبنهور قد سبق برجسون إلى المناداة باستطيقا سلبية تقوم على النظر والتأمل ، وتعتبر أن كل مهمة الفن لا تكاد تتعدى معرفة المثل أو الماهيات . وليس يعنينا فى هذا الصدد أن تتميز الفوارق التى تفصل الاستطيقا البرجسونية عن فلسفة شوبنهور الجمالية ، وإنما كل ما يعنينا هنا هو أن كلا من الفيلسوفين لم يستطع أن يربط الفن بالحياة إلا عن طريق القول بالتأمل أو النظر أو الحدس أو المشاركة الصوفية . فالفن فى نظر كل من شوبنهور وبرجسون هو ضرب من التعاطف مع الموجودات ، أو التطابق مع الموضوعات ؛ وإن كان للموضوعات فى نظر شوبنهور صبغة أفلاطونية تجعل منها مجرد مثل أو صور أو ماهيات ، فى حين أن برجسون يربط الحدس دائما بالديمومة ، فلا يرى فى التأمل الفنى سوى ضرب من التعاطف الذى ينفذ عن طريقة الفنان إلى صميم الديمومة الكونية أو الصيرورة الطبيعية . وإذا صح ما قاله ديوى عن شوبنهور من أنه أراد أن يفرض على الفن نظرية فلسفية لا تصدر عن التجربة[1] ، فقد يصح أيضا أن نقول نحن بدورنا عن برجسون إنه أراد أن يجعل من الحدس الجمالى مجرد صورة مصغرة من الحدس الميتافيزيقى ، فأحال الفن كله إلى مجرد مدخل إلى الفلسفة ! ولكن . على حين أن شوبنهور قد نسب إلى الفنان العبقرى القدرة على إدراك المثل أو معرفة الصور الأزلية ، نرى برجسون يَسِم عين الفنان بالسطحية ، ويخلع على عين الفيلسوف صفة النفاذ[2] ! وهكذا وقع كل من شوبنهور وبرجسون فى تناقض

(١) John Dewey : «Art as Experience», New. York Putnam's 1934, p. 296.

(٢) S. Bayer : «Essais sur la Méthode en Esthétique, Flamm. arion», p. 99.

حاد : فقال الأول منهما إن الفن سلب ، وفرار من العالم ، وقضاء على الإرادة ، وإنكار محض ، وإفناء تام ، ثم لم يلبث أن عاد فقال إن الفن هو زهرة الحياة ، وهو يعبر عن ماهية الوجود نفسه فى صورة رائعة ؛ بينما قال الثانى إن الفن هو ضرب من الإيحاء الذى يهدهد حواسنا ويخدر قوانا الفعالة ، حتى يجعلها تتناغم مع إيقاع العاطفة الخاصة التى يعبر عنها الفنان ، ثم لم يلبث أن عاد فقال إن الفن يتطابق مع الحياة ، أو هو الحياة نفسها ، ما دام من شأن الحياة الخصبة العميقة أن تغنينا عن كل فن ، أو أن تصبح هى ذاتها أسمى صورة من صور الفن ؟ وعلى كل حال ، فقد فات كلا من شوبنهور وبرجسون أن الفن ليس إدراكا محضا أو نظرا خالصا ، بل هو عمل تنهض به اليد ، وتحققه الأدوات ، ويوجهه النشاط الإرادى ، وتتحكم فيه قواعد الصنعة ، وتتعاون على إنجازه ملكات نفسية عديدة ليس أدناها الذاكرة والذكاء والخيال .

٣٩ — ولكن ، إذا كان الفن عند كل من شوبنهور وبرجسون قد بقى وثيق الصلة بالفلسفة ، وكأنما هو مجرد نظر حدس أو تأمل ، فإننا سنجد أن جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢) يحاول أن يربط الفن بالتجربة أو الخبرة experience (بمعناها العام) ، فيخلع على الفن صبغة نفعية عملية وظيفية ، ويسبغ على الخبرة الإنسانية بصفة عامة طابعا جماليا (استطيقيا) . وعلى حين كان أصحاب النزعات التعبيرية ، والسيكولوجية ، والشكلية ، ينسبون إلى الفن وظائف جزئية محدودة ، ويفسرون الحياة الجمالية باعتبارها مظهرا نوعيا خاصا من مظاهر نشاط الموجود البشرى ، نجد أن ديوى يريد أن يوسع من مفهوم « الخبرة الجمالية » ، لكى يجعل منه ظاهرة بشرية عامة تصاحب شتى خبراتنا اليومية العادية . فليس هناك حد فاصل يعزل الخبرة الجمالية عن الحياة العملية ، أو ينأى بالفنون الجميلة عن الصناعات والفنون التطبيقية ، بل لا بد لنا (فيما يرى ديوى) من أن نثور على كل نزعة أرستقراطية تريد أن تجعل من الفن ميزة خاصة يتمتع بها بعض أصحاب الأمزجة الرقيقة ، أو الأذواق الرفيعة ، دون غيرهم من عامة الناس ! والواقع أن بذور الخبرة الأستطيقية كامنة فى صميم خبراتنا اليومية العادية ، فإن كل خبرة تنطوى على ضرب من الإيقاع ، وتفضى إلى خفض للتوتر نتيجة للإشباع ، إن لم نقل بأنها قد تؤدى فى خاتمة المطاف إلى إمدادنا بضرب من الرضا أو اللذة أو الإمتاع . فلكل تجربة إذن صبغة إستطيقية أو نسيج جمالى . بشرط أن تجىء متناسقة ، متسقة ، مشبعة ، باعثة على الرضا . وما دامت « الخبرة » لا بد من أن تنطوى على خروج من دائرة الأحاسيس الشخصية الفردية ، وامتداد نحو عالم الأشياء والموضوعات والأحداث الخارجية . فإن « التفاعل الحيوى » الذى يقترن بها لا بد من أن يجىء منطويا على ضرب من الإشباع أو اللذة أو الشعور

بالرضا. ولعل هذا هو ما عناه ديوى حينما كتب يقول فى كتابه «الخبرة والطبيعة»: «إن الإدراك الحسى المتسامى إلى درجة النشوة ، أو إن شئت فقل التقدير الجمالى . لهو فى طبيعته كأى تلذذ آخر تتذوق بمقتضاه أى موضوع عادى من موضوعات الحياة الاستهلاكية ، فهو ثمرة لضرب من المهارة أو الذكاء فى طريقة تعاملنا مع الأشياء الطبيعية ، بحيث نتمكن من زيادة ضروب الإشباع التى تحققها لنا تلك الأشياء تلقائيا ، فنجعلها أشد وأنقى ، وأطول »[١] . ومعنى هذا أن الخبرة الجمالية لا تخرج عن كونها ترقيا طبيعيا لتلك الدوافع البشرية العامة التى نستعملها فى استجاباتنا الطبيعية العادية للبيئة الحيوية التى نعيش بين ظهرانيها . ولما كانت « الخبرة » هى مظهر من مظاهر توازن طاقات الإنسان مع الظروف الحيوية التى تحيط به ، فإن تحقق هذا التوازن على الوجه الأكمل لا بد من أن يقترن بضرب من اللذة الجمالية أو المتعة الفنية . وتبعا لذلك فإن « العنصر الجمالى — كما قال ديوى — ليس عنصرا دخيلا على التجربة البشرية ، وكأنما هو مجرد أثر من آثار الترف أو الكسل أو اللهو أو الحدس أو المشاركة الصوفية أو التسامى الأخلاقى ، بل هو مجرد ترق (أظهر وأوضح) لتلك السمات العادية التى تميز كل خبرة سوية مكتملة »[١] . ولهذا يربط ديوى بين الفن والحضارة بصفة عامة ، فيقرر أن شتى خبرات المجتمع العملية ، والاجتماعية ، والتربوية قد اصطبغت فى كل زمان ومكان بصبغة جمالية واضحة ، كما يظهر بكل وضوح من دراسة آثار المجتمعات القديمة وعاداتها وأنظمتها وصناعاتها وشتى مظاهر إنتاجها .

وإذا كان كثير من علماء الجمال قد فرقوا بين « الفنون الجميلة » و« الفنون التطبيقية » أو النفعية ، فإن ديوى حريص على أن يبين لنا أن تاريخ الحضارات البشرية جميعا شاهد بأن مجتمعا واحدا من المجتمعات لم يفصل يوما الفن عن الصناعة ، أو الخبرة الجمالية عن الحياة العملية . فليس هناك من معنى لتلك النزعة الجمالية المتطرفة التى ينادى أصحابها بأن « الفن للفن » ، بدليل أن أثينا نفسها « موطن الشعر الحماسى والغنائى ، وشتى فنون الدراما والمعمار والنحت » ما كانت لتقبل دعوى « الفن للفن » ، لو أنه قدر لها أن تعرف مثل هذه الدعوى ! حقا إن الأفراد — فى كل زمان ومكان — هم الذين يستحدثون التجربة الجمالية ، وهم الذين يتمتعون بتذوقها ،

---

(١) John Dewey : « Experience and Nature » Chicago, Open Court Publ., 1925. p. 389.

(٢) John Dewey : « Art as Experience », New. York Putnam's 1934, p. 46 – 47.

ولكن من المؤكد أن الحضارة التى ينتسبون إليها هى التى أسهمت فى تكوين الجانب الأكبر من مضمون تجربتهم . فالخبرة الجمالية (كما يقول ديوى) مظهر لحياة كل حضارة ، وسجل لها ، ولسان ناطق يخلد ذكراها ويحفظ أمجادها . والحضارة هى البوتقة الكبرى التى تصهر صناعات الجماعة وفنونها وطقوسها وشعائرها وأساطيرها وقيمها الاجتماعية وشتى مظاهر نشاطها . فليس فى وسعنا أن نفصل الفن عن الحياة الحضارية لكل مجتمع ، ما دامت « الحضارة » بمعناها الواسع هى مصدر شتى أنواع الفنون ، بما فيها التمثيل والغناء والرقص والموسيقى وصناعة الأوانى الخزفية والأدوات المنزلية .. إلخ . وتبعا لذلك فإن ديوى لا يفصل « الجميل » عن « النافع » ، بل هو يقرر أن الحياة الحضارية التى يصدر عنها الواحد منهما والآخر ، هى التى تتكفل بإظهارنا على ما بين الفنون الجميلة والفنون النفعية من علاقة وثيقة . ولو أننا فهمنا كلمة « المنفعة » بمعنى واسع ، لكان فى وسعنا أن نقول — فيما يرى ديوى — إن الفنون الجميلة هى بلا شك فنون نفعية . وآية ذلك أن لممارسة الفنون الجميلة (بطريقة معتدلة معقولة) قيمة عملية لا تجحد ، لأن لها على النفس أثرا تربويا عظيم الشأن ، فضلا عن أن من شأن الخبرة الجمالية أن تؤهلنا فى كثير من الأحيان للقيام بألوان جديدة من الإدراك . ومعنى هذا أن للفنون الجميلة « قيمة عملية » قد لا تقل أهمية عن قيمة بعض « الصناعات التكنولوجية » ، وإن كان من الواجب أن نلاحظ فى هذا الصدد أننا لا نتحدث عن الفوائد المادية أو الضرورات الحيوية ، بل نحن نتحدث عن المنفعة بمعناها الواسع ، أو الفائدة العملية بمدلولها العام[١] . وأما فيما يتعلق بالفنون الصناعية أو التطبيقية ، فإن ديوى يقرر أيضا أنها قد تنطوى على صبغة جمالية ، حين تجىء أشكالها أو صورها متلائمة مع استعمالاتها الخاصة . وبهذا المعنى يمكن اعتبار السجاجيد أو الأوانى أو الأدوات المنزلية موضوعات فنية ، بشرط أن يكون لموادها الأولية من التنظيم والتشكيل ما يؤدى بطريقة مباشرة إلى إثراء تجربة الشخص الذى يتأملها بعناية[٢] . وهكذا نرى أن ديوى ينادى بفكرة تداخل الفنون الجميلة والفنون النافعة . فلا يكاد يفصل الفن عن الصناعة . بعكس ما فعل دعاة النزعة الجمالية المتطرفة . والواقع أنه لما كان ديوى حريصا على الربط بين الفن والتجربة ، فإنه يدخل فى نطاق الاستطيقا معانى الإدراك والتقدير والتذوق ، ويقرر أن هذه الكلمة

---

(١) John Dewey : «Experience and Nature» Chicago, 1925, p. 392 & 355.

(٢) John Dewey: «Art as Experience» New York, Putnam's, 1934, p. 116.

تشير إلى وجهة نظر المستهلك أكثر مما تشير إلى وجهة نظر المنتج . ثم يستطرد ديوى فيقول : « إن ما يخلع على أية تجربة صفة الاستطيقية هو تحول ما فيها من ضروب مقاومة وتوتر . وتنبيهات تدعو فى ذاتها إلى التشتت diversion : بحيث تنقلب هذه جميعا إلى حركة موحدة تتجه نحو مجال آخر ملؤه الرضا والإشباع » . ومعنى هذا أنه لا بد للعمل الفنى من أن يجتذب انتباهنا ويستأثر بإدراكنا ويضمن لنا الشعور بالرضا أو الإشباع ، وإن كانت هناك موضوعات جمالية هيهات أن تستوعب فى تجربة واحدة ، لأن من شأنها أن تولد لدينا باستمرار ضروبا جديدة لا نهاية لها من الرضا أو الإشباع ، وعلى كل حال ، فإنه « لا بد للفن من أن ينطوى على عملية إنتاج أو أداء أو صناعة ... لأن الإنسان قد ينحت ، أو يقطع أو يقد ، أو يغنى ، أو يرقص ، أو يمثل أو يشكل ، أو يرسم ، أو يصور ... إلخ . والعمل أو الإنتاج إنما يكون فنيا حينما تجىء النتيجة المدركة (حسيا) ذات طبيعة خاصة تشهد بأن كيفياتها باعتبارها مدركة هى التى تحكمت فى عملية إنتاجها »(١) .

فإذا ما أنعمنا النظر الآن إلى هذا المذهب البرجماتى فى الربط بين الفن والحياة ، ألفينا أن ديوى محق بلا شك فى تصوره للفن باعتباره خبرة أو تجربة مما جعله يخلع على الحياة الجمالية صبغة عامة شاملة . ولكننا لا نوافق ديوى على القول بأن الخبرة الجمالية هى مجرد ظاهرة مصاحبة تقترن بشتى ضروب الإدراك ، لأن معنى هذا القول أنه ليس ثمة طابع خاص أو وظيفة نوعية يتميز بها النشاط الجمالى عما عداه من أوجه النشاط البشرى.والظاهر أن حرص ديوى على إدخال الحياة الجمالية فى مدار المطالب البشرية الحيوية . هو الذى جعله يشيع الغموض فى طبيعة « الخبرة الجمالية » بإذابتها فى مجرى نشاطنا البشرى العادى . ولا شك أننا إذا سلمنا مع ديوى بأن التقدير الفنى إن هو إلا مجرد وعى مركز أو شعور حاد يقترن بأية تجربة حسية عادية . فسيكون معنى هذا أننا لن ننسب إلى « الخبرة الجمالية » أية طبيعة خاصة مميزة ، بل مجرد فارق كمى محض يجعل منها نشاطا أقوى أو أشد أو أطول من أى نشاط آخر عادى . غير أن كل فهم صحيح لطبيعة الحياة الجمالية لا بد بالضرورة من أن يظهرنا على أن للنشاط الفنى نوعيته الخاصة ، ودوره الخاص ، فى صميم التجربة البشرية بصفة عامة . وتبعا لذلك فإننا لن نستطيع أن نقتصر على القول بأن « الفن هو الحياة نفسها مركزة » . أو أن « كل معيشة

---

(١) Cf. Iredell Jenkins : « Art and the Human Enterprise». Harward, 1958, p. 142.

خصبة مليئة قوية لا بد من أن تكون ذات طابع جمالى » كما زعم جيو Guyau (مثلا) ، بل سنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعيد وضع مشكلة الصلة بين الفن والحياة . حتى نفهم طبيعة تلك الصلات الديناميكية الديالكتيكية التى تنشأ فى العادة بين الفنان المبدع أو الهاوى المتذوق من جهة ، وبين العمل الفنى أو الموضوع الجمالى من جهة أخرى .

٤٠ — والواقع أنه إذا كان من الخطأ أن نفصل الفن عن الحياة فصلا مطلقا . فإنه قد يكون من الخطأ أيضا أن نربطه بالحياة ربطا مطلقا . ما دامت مهمة الفن — على حد تعبير لالو — إنما تنحصر « فى خلق عالم خيالى يجىء مغايرا لعالمنا الواقعى بوجه من الوجوه[١] . وإذا كان البعض قد توهم أن العمل الفنى لا بد من أن يكون بالضرورة علامة مكافئة للشخص الذى ابتدعه . فإن كثيرا من علماء الجمال يقررون — على العكس من ذلك — أنه ليس من الضرورى أن يجىء الفن مساويا دائما لصاحبه ولعل هذا هو ما عناه فلوبير حينما كتب يقول (فى رسالة بعث بها إلى لويز كوليه Louise' Colet) : « تسألينني عما إذا كانت الأسطر التى بعثت بها إليك قد كتبت خصيصا لأجلك ، ولعلها الغيرة هي التى تدفعك إلى التحرق شوقا لمعرفة من كتبت لأجله ، إذن فاعلمى أنها لم تكتب لأحد ، مثلها كمثل كل ما عداها مما كتبت . لقد حرمت على نفسى دائما أن أضع شيئا من ذات نفسى فى مؤلفاتى ، ومع ذلك فقد وضعت فيها الشىء الكثير . وكان رائدى دائما ألا أهبط بمستوى الفن إلى حد الاقتصار على إشباع حاجات شخصية فردية منعزلة . وكم من صفحات رقيقة خطها يراعى دون أدنى عشق . بل كم من صفحات عنيفة دبجها قلمى دون أدنى سخط . لقد كنت أتخيل ، وأتذكر ، ثم أعمد إلى المزج والتأليف . ولكن ثقى أن ما اطلعت عليه لم يكن ذكرى لأى شىء على الإطلاق »[٢] . فليس « العمل الفنى » — فى رأى فلوبير — صورة مطابقة لشخصية صاحبه . بل هو إنتاج مستقل يحمل طابعا لا شخصيا يشهد بموضوعيته . ومع ذلك فإن فلوبير نفسه هو الذى يعود فيقول « إن مثل الفنان من عمله الفنى ، كمثل الله من الكون : فهو حاضر فى كل مكان ، دون أن يكون مرئيا فى أى مكان » . بيد أننا إذا سلمنا مع بعض النقاد بأن أدب فلوبير يكاد يكون فى معظمه أدبا واقعيا موضوعيا ، وأن أدب ستندال أو بروست Proust (مثلا) يكاد يكون فى

---

(١) C f. Charles Lalo : « Notions d' Esthétique », P. U. F., 1952, p. 30.

(٢) Flaubert : « Oeuvres Complétes » éd. C. F. Grout, Paris 1926, t. I p. 254, (cité par. M. Nédoncelle : « Introduction I' Esthétique » P. U. F. 1953, p. 52.

معظمه أدبا شخصيا ذاتيا ؛ فهل يكون معنى هذا أن أدب فلوبير فى نظرنا أقل شأنا أو أدنى درجة من أدب ستندال أو بروست ؟ ألا تظهرنا التجربة على أنه مهما استند الفنان فى أعماله الفنية إلى حياته الشخصية ، فإنه لا يمكن أن تكون ذاته وحدها هى مصدر أغذيته الروحية(١) ؟ بل ألسنا نلاحظ أن للعمل الفنى حياته المستقلة : لأنه يتكون خارجا عن حياة الفنان العادية ، فى عالم صورى بحت ، وكأنما هو لا يخضع إلا لقوانينه الخاصة ، فضلا عن أنه قد يكون بمثابة أداة تزيد من سعة وجودنا أو امتداده أو شدته . إن لم نقل أحيانا بأنه قد يساعدنا على أن ننسى أو نتناسى وجودنا ؟ ألم يقل Gide بصريح العبارة : « إن مؤلفاتنا ليست بمثابة أقاصيص واقعية تروى حياتنا ، وإنما هى بالأحرى رغبات شاكية تعبر عن نزوعنا نحو حيوات أخرى ظلت محرمة علينا ، وحنينا إلى الإتيان بأفعال أخرى بقيت متعذرة أو مستحيلة بالنسبة إلينا ... فكل كتاب تخطه يد الأديب إن هو إلا إغراء موقوف أو غواية معطلة ؟! »(٢) .

لهذه الأسباب جميعا يذهب بعض علماء الجمال إلى أن « العمل الفنى » ليس مجرد صدور مباشر عن الشخصية ، أو ترجمة ذاتية لصاحبه ، وإنما هو « بلورة » Cristallisation لحياة الفنان ، لا مجرد امتداد لها . وربما كانت صعوبة الفن إنما تكمن على وجه التحديد فى أنه قلما يتطلب من صاحبه أن يسرد علينا تاريخ حياته ، بعد أن يدخل عليه بعض التعديلات أو التحويرات أو « الرتوش » ، وإنما هو يفرض عليه فى معظم الأحيان أن يتخذ من فرديته التجريبية موقف عدم الاكتراث أو اللامبالاة indifférence(٣) . وإذا كان البعض قد دأب على القول بأنه « كما يكون العمل الفنى ، فهكذا يكون الفنان أيضا » ، فإن لالو يحاول فى دراساته الاستطيقية القيمة للعلاقة بين الفن والحياة أن يبين لنا بكل وضوح أن الفنان لا يضع فى إنتاجه صميم شخصيته ، أى ما هو عليه بالفعل ، وإنما هو يضع فيه ما يعتقد أنه كائنه ، أو ما يريد أن يكونه ، أو ما هو عاجز عن أن يكونه ، أو ما يخشى أن يكونه ... إلخ . حقا إن الفنان — كما قال بعض علماء النفس — إنما يكون نفسه حينما يكون أعماله الفنية ، ولكن « العمل الفنى » قد يجىء بمثابة تعبير عن رغباته المكبوتة ، أو مثله العليا ، أو حياته الباطنة الدفينة ، فيكون

---

(١) Ch. Lalo : « L' Art Prés de la Vie » Paris. p. 21.

(٢) André Gide : « Le Retour de l'enfant prodigue ». p. 31.

(٣) M. Nédoncell : «Introduction à l' Esthétique». P. U. F., 1953, p. 55.

إنتاجه الفنى فى هذه الحالة مجرد محاولة شاقة من أجل الإمساك بالحلم واحتباسه فى صور مادية . ومعنى هذا أن « العمل الفنى » ليس بالضرورة نسخة طبق الأصل من شخصية صاحبه ، بدليل أن كثيرا من الأعمال الفنية الرائعة قد صدرت عن شخصيات منحرفة أو نفسيات ضعيفة . وحسبنا أن نتذكر أن جوجان كان عربيدا ، وأن شومان قد مات مأفونا ، وأن رامبو آثر جمع المال على قرض الشعر ، وأن كلودل Claudel نفسه لم يعد يفهم شيئا من كل ما أنتج ، لكى نتحقق من أنه ليس من الضرورى للشاعر أن يكون صاحب « نفس شاعرة » âme poétique ، وأنه ليس من الضرورى للعمل الفنى أن يصدر عن حياة فنية مثالية .

بيد أننا نعود فنقول إن هذا كله لا يعنى على الإطلاق أن لا علاقة بين العمل الفنى وصاحبه ، فإن من المؤكد أن وشائج القرابة قائمة بين الفنان ووليده الروحى ، وإن كانت أمارات الشبه بينهما قد تتجلى على أوجه عديدة متنوعة . فالعلاقة بين الفنان وعمله الفنى ليست من البساطة بحيث يحق لنا أن نتهم الفنان بالرياء أو الكذب أو التدجيل لمجرد أن أعماله الفنية لا تكاد تمت بصلة إلى ما هو عليه بالفعل ، وإنما ينبغى لنا أن نتذكر دائما أن العمل الفنى قلما يجىء تعبيرا تكامليا ضروريا عن شخصية صاحبه . وإذا كان لالو قد استطاع أن يقول : « هذا هو الفنان ، وذاك عمله الفنى : هذا على نحو ، وذاك على نحو آخر »[(١)] ، فإنه قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلاقة بين الفنان وعمله الفنى هى علاقة تشابه فى اختلاف ، أو اختلاف فى تشابه . وكثيرا ما يكون التباين القائم بين الفنان وعمله الفنى مجرد تأكيد لتلك الحقيقة النفسية الهامة التى فطن إليها بعض علماء الجمال من الألمان حينما حدثوا عن « آمر مسرحى » impératif théâtral كامن فى أعماق نفوسنا ؛ آمر يدفعنا دائما إلى أن ننتج شيئا لا يكون على غرارنا ، وكأننا نحاول فى كل أعمالنا الفنية ألا نبدو على نحو ما نحن عليه بالفعل فى قرارة نفوسنا . وتبعا لذلك فإنه قد يكون من الخطأ أن نقول مع بعض علماء الجمال (مثل العالم الفرنسى فيرون Véron فى القرن الماضى) إن إعجابنا بالعمل الفنى إنما يمضى مباشرة نحو شخص الفنان . وآية ذلك أننا لسنا فى حاجة إلى أن نعرف لامارتين Lamartine أو أن نحب إلڤير Elvire (عشيقته) ، حتى نتذوق أو نعشق « البحيرة » أو « المصلوب » le crucifix : هذا إلى أنه ليس ثمة تشابه حقيقى بين فيدر Fedre وراسين Racine أو بين شخصية تيريز ديكيرو Thérése Desqueyroux وشخصية

---

(١) Charles Lalo : «Notions d' Esthétique», P. U. F., 1952, pp. 33 – 34.

فرنسوا مورياك : F. Mauriac . على الرغم من أنه لا بد من أن يكون كل من الكاتبين قد وسم بطابعه الشخصي عمله الأدبي الخاص . فالعمل الفني هو بمعنى ما من المعاني حقيقة مستقلة قائمة بذاتها ، وكأنما هو موجود روحي له كيانه الخاص المستقل عن شخص صاحبه ، ولكنه من جهة أخرى هو الفنان نفسه ، بوصفه صادرا عن إرادة الفنان التي عملت على تكوينه . ومعنى هذا أن ثمة علاقة مزدوجة بين الفنان وعمله الفني ، أو بين الخالق وخليقته : علاقة استمرار واتصال من جهة ، وعلاقة تباين وأصالة من جهة أخرى . وليس من تعارض بين هاتين العلاقتين : فإن الملاحظ أن الفنان حين يضع نفسه بأكملها فى صميم فعله الإبداعي ، فهنالك قد يكون فى وسع عمله الفنى أن ينفصل عنه ، لكي يقوم بذاته ويتمتع بوجود مستقل . وحينما تتحقق تلك « الهوية » بين الفنان وعمله الفني ، فإنها تكون بمثابة العلاقة التي تؤذن بحدوث « ولادة روحية » ، وعندئذ يجيء الموضوع الجمالي فيكون بمثابة مظهر حقيقي لتلك الأبوة الروحية التي تتجلى فى صورة موضوعية خارجية . ولكن ، ليس من الضرورى أن تجيء جميع مخلوقات الفنان متشابهة تشابها ماديا واضحا ، حتى يصح أن نقول عنها إنها تنتمي إلى عائلة واحدة ، أو إن لها أبا روحيا واحدا . حقا إن اليد التى خطت « ذكريات من وراء القبر Mémoires d' outre – tombe » هى بعينها التى دبجت « أتالا Atala » ، ولكن من المؤكد أن الفارق شاسع بين هذه وتلك . وكذلك نجد أنه ليس ثمة من تشابه واضح بين بروتس Brutus ، وبيتادى فلورانس pietà de florence ، وموسى Moise . على الرغم من كونها جميعا من صنع ميكائيل أنجلو . ومع ذلك فإن ثمة وحدة تجمع بين تلك التماثيل المتباينة . كما أن ثمة روحا واحدة تشيع فى تلك المؤلفات العديدة التى دبجها يراع شاتوبريان . وهكذا نرانا مضطرين إلى أن نعود فنقول : « إن العمل الفنى هو الفنان بعينه . ما دام هو إرادته ، وما دامت تلك الإرادة قد نجحت فى تكوينه ؛ ولكن العمل الفنى من جهة أخرى هو فى ذاته ولذاته . ما دام قد اتخذ جسما بفضل إرادة الفنان »[١] .

٤١ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة نظرية لالو فى الصلة بين الحياة والعمل الفنى ، ألفينا أن هذه النظرية تستند إلى فلسفة تعبيرية Philosophie de L' expression تؤمن بما قاله كروتشه Croce (١٨٦٦ — ١٩٥٣) من أن وظيفة العمل الفنى هى التعبير عن

---

(١) Cf. M. Nédoncelle : « Introduction â' l' Esthétique », P. U. F., 1953, p. 65 – 66.

شخصية الفنان بأكملها . ولكن لالو يصحح هذه النظرية فيقول إن « التعبير » ليتخذ صورا عديدة ، بدليل أن الفن قد يكون قريبا من الحياة ، أو بعيدا عنها ، أو فرارا منها ... إلخ ؛ وفى كل هذه الحالات لا يمكننا أن نقول إن الفن هو الحياة بعينها ، أو إن الفن ليس من الحياة فى شيء ، بل لا بد لنا من أن نعترف بأن فى الفن دائما شيئا من الحياة . وهنا تتجلى نزعة لالو النسبية الاجتماعية . فنراه يحاول أن يصنف لنا شتى النماذج النفسية الجمالية ، فى ضوء فهمه لتلك العلاقات المتغيرة التى يمكن أن تقوم بين الفن والحياة . وهكذا يرفض لالو شتى النزعات الجمالية الإطلاقية أو الإيقانية ، لكى يقدم لنا دراسة نقدية علمية تحاول فهم الظواهر بالرجوع إلى عللها المباشرة. بدلا من الاسترسال فى تأملات فلسفية مجردة حول صلة الفن بالحياة أو الوجود بصفة عامة . وحجة لالو فى ذلك أن الواقع الاستطيقى لا يكون كتلة واحدة متجانسة متماسكة . بل هو يتكون من حالات جزئية عديدة متباينة ، لا بد لعالم الجمال من الاهتمام بدراستها وتحليلها ، على نحو ما يهتم عالم الأخلاق بدراسة حالات الضمير الجزئية . والخطأ الذى وقعت فيه معظم النظريات الجمالية التى اهتمت بدراسة الصلة بين الفن والحياة هو أنها كانت تعمم نموذجا بعينه من تلك النماذج النفسية العديدة التى نلتقى بها لدى الفنانين ، متناسية كل ما عداه من نماذج . وكأنما هو « المطلق » الذى لا يدع مجالا لأى نموذج آخر من نماذج الإبداع أو التذوق . ولهذا يقرر لالو أن أصحاب النزعات الحيوية . والجمالية المتطرفة ، والتعبيرية نفسها ، قد جانبوا الصواب جميعا حينما أرادوا أن يجعلوا من مذاهبهم حقائق مطلقة تنطبق على جميع الحالات أو تصدق على جميع الفنانين .

أما الرأى الذى يذهب إليه لالو . فهو أن هناك أوجهاً خمسة يمكن أن تتجلى على نحوها صلة الفن بالحياة . ابتداء من تلك المذاهب التى تفصل الفن عن الحياة ، بدعوى أن الفن للفن . حتى تلك النزعات الحيوية المتطرفة التى تقرر أن الفن الحقيقى الأوحد إنما هو الحياة نفسها ! وسنحاول فيما يلى أن نستقصى هذه الأوجه الخمسة ، مبتدئين من أسفل السلم . فنعرض أولا لدراسة نظريات القائلين بأن لا صلة بين الفن والحياة . لكى نواصل من بعد صعود الدرجات المختلفة لهذا السلم الاستطيقى . حتى نبلغ تلك النظرية المتطرفة التى توحد بين الفن والحياة . وسنرى أنه إذا كان دعاة النزعة الحيوية المتطرفة يقررون أن الطيار حين يعيش مهنته بعمق وشدة فإنه يكون عندئذ بمثابة فنان ، فإن دعاة النزعة الجمالية المتطرفة يزعمون أن لا قيمة لكل ما فى العالم من طيران بالقياس إلى قصيدة رائعة عن الطيران ! فلننظر إذن فى هذه الأوجه الخمسة لاتصال الفن

بالحياة ، على نحو ما يصورها لنا لالو :

أولا : الوظيفة التكنيكية Technique . وهنا يتخذ الفن صورة نشاط صناعى حر ، فيحيا الفنان فى عالم الصور الجمالية ، مكتفيا بممارسة نشاطه الفنى لذاته ، دون أن ينسب إليه أية وظيفة أخلاقية أو عاطفية أو دينية أو سياسية . وهكذا يقتصر الموسيقار على التفكير بلغته الخاصة التى يصطنعها حين يعمد إلى صياغة أنغامه ، بينما يقتصر الشاعر على التفكير بلغة الأوزان والإيقاعات ، والمصور بلغة الألوان والأشكال . وهلم جرا . وربما كان خير نموذج لهذا الطراز من الفنانين الأخوين إدمون وجول جونكور Goncaourt اللذين كرسا كل جهودهما لتنمية براعتهما الفنية ، دون الانشغال بأى هدف آخر يخرج عن دائرة النشاط الفنى الخالص . ولا شك أن مدرسة « الفن للفن » التى ظهرت فى القرن الماضى إنما كانت صدى لهذه النزعة الأرستقراطية فى الفن ، إذ وقع فى ظن أصحابها من أمثال أوسكار وايلد Oscar Wilde (١٨٥٦ — ١٩٠٠) ووليم بليك William Blake (١٧٥٧ — ١٨٢٧) وغيرهما أن فى الفن نشاطا نوعيا تلقائيا خاصا هو الذى يسمح للفنان بأن يحيا حياة أخرى مغايرة لحياة السواد الأعظم من الناس . ولكن الخطأ الذى وقع فيه أصحاب هذه المدرسة إنما ينحصر فى أنهم أرادوا أن يتخذوا من هذا المعيار الأرستقراطى الذى التزمه بعض الفنانين قاعدة عامة مطلقة يطبقونها على النشاط الفنى كله .

ثانيا : الوظيفة الكمالية Instrument de luxe . وهنا تكون مهمة الفن أن ينسينا الحياة ، بأن يصرفنا إلى اللهو أو اللعب أو الترف أو ما إلى ذلك . ومعنى هذا أن تأمل الجمال هو ضرب من التسلية أو المتعة ، وسط مشاغل الحياة وهموم العيش . فهو يمدنا بلذة خالصة تتيح لنا الفرار من الألم والخلاص من متاعب الحياة الجدية . وقد كان الفيلسوف الألمانى Kant أول من دعا إلى اعتبار الفن ضربا من اللهو أو النشاط الحر الذى لا غاية له ، ثم تبعه شيلر Schiller وهربرت اسبنسر H. Spencer فحاولا أن يجعلا من النشاط الفنى بأسره مجرد صورة عليا من صور اللعب أو اللهو . أما الفنانون الذين اتخذوا من الفن مجرد أداة للتسلية أو اللهو فهم أولئك الأشخاص الذين كانوا يمارسون حرفا أخرى ذات طابع جدى ، مثل لامارتين Lamartine الذى كان ينظم الشعر فى أوقات فراغه ، للتخلص من هموم السياسة وأعباء رجل الدولة ، فكان الفن عنده بمثابة إشباع لبعض الحاجات التى كانت تنقصه فى حياته الواقعية الجدية . ولعل هذا هو ما قصد إليه جروس Groos حينما قال : « إن التفكير الجمالى هو أشبه ما يكون بحالة

نفسية سعيدة نستشعرها يوم عيد » . فنحن هنا بإزاء فنانين يتخذون من فنهم أداة للتسلية أو اللهو أو الترف كما فعل لامارتين أو فلوبير[١] .

ثالثا : الوظيفة المثالية أو الأفلاطونية . وهنا تكون مهمة الفن هى العمل على تجميل الواقع أو تجسيم المثل الأعلى ، فيحاول الفنان أن يضفى على الواقع لباسا جميلا يستمده من خياله الخصب ونوازعه السامية ... وهذا ما عبرت عنه شتى النزعات المثالية فى كل زمان ومكان ، منذ عهد أفلاطون حتى يومنا هذا ، وهو عكس ما تذهب إليه « الوجودية » المعاصرة (مثلا) حين تحاول أن تلزم نفسها بالاندماج فى الواقع والارتباط بالحقيقة . وربما كان خير مثال لهذا النوع من الفن روايات الفروسية ، وأقاصيص البطولة ، ولوحات بعض الفنانين الأكاديميين ، وكتابات الروائية الفرنسية المشهورة جورج ضاند George Sand (١٨٠٣ — ١٨٧٦) .. إلخ . والمشاهد فى هذا النوع من الفن أن الإشباع الخيالى يحل محل النشاط العملى المقترن بالتوتر ، فيكون الإنتاج الفنى بمثابة قناع يخفى به المرء عجزه عن العمل أو التصرف ، بالالتجاء إلى جنة المثل الأعلى ، والاحتماء بالمبادئ الإنسانية البراقة .

رابعا : الوظيفة التطهيرية أو العلاجية . وهنا تكون مهمة الفن هى تطهير انفعالاتنا . عن طريق ما أطلق عليه أرسطو قديما اسم « الكاثرسيس » Katharsis ؛ وهو أن تجيء « المأساة » فتحدث استبعادا أو طردا لما لدينا من مشاعر الخوف والرأفة والحب وما إلى ذلك من مشاعر عنيفة ، بأن تستوعب فى نطاق خيالى غير ضار كل ما لدينا من حاجة إلى الشعور بمثل تلك الانفعالات . فالعمل الفنى هنا إنما يقوم بوظيفة إيجابية هامة ، ألا وهى التحرير أو التحصين الخلقى ، كما يظهر بوضوح مما فعله جيته Goethe حينما كتب روايته المشهورة « آلام فرتر » حتى يحرر نفسه من تلك الوساوس الانفعالية الحادة التى كانت تدعوه إلى الانتحار ! ولعل هذا هو ما عناه جيته نفسه حينما نصح بعض أصدقائه بقوله : « ليتكم تحذون حذوى ، فإنكم إذا أخرجتم ذلك الجنين الذى يعذبكم إلى عالم النور . لن تلبثوا أن تنعموا بالراحة وتشعروا بالسكينة وتظفروا بالهدوء » .

خامسا : الوظيفة التكرارية أو التسجيلية . وهنا تكون مهمة الفن هى تسجيل الواقع بقصد العمل على استبقائه والاحتفاظ بصورته ، أو مضاعفة الحياة عن طريق

---

(١) Charles Lalo : «Notions d' Esthétique» Paris, P. U. F., 1952, pp. 30 – 31.

زيادة شدة الأحداث ، أو تكرار الحقائق مع التغيير منها فى أضيق نطاق ممكن . وسواء أكانت هذه النزعة طبيعية كما هو الحال عند تين Taine ، أم حيوية كما هو الحال عند جيو Guyau ، أم واقعية كما هو الحال عند زولا Zola ، أم وجودية كما هو الحال عند سارتر Sartre ، فإن الغرض من الفن فى كل هذه الحالات إنما هو تكرار الوقائع وزيادة حدتها ، دون العمل على تعديلها فى صميمها . وإذا كان كثير من الباحثين من أمثال آباء الكنيسة ، وبوسويه ، وتولستوى قد ذهبوا إلى أن للمسرح أثرا كبيرا على الأخلاق ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أنه يضاعف من شعورنا بالحياة ، نتيجة لما فيه من تصوير واقعي حي لشتي المواقف البشرية(١) . وقد يعمد بعض الفنانين أحيانا إلى التعبير عن نوازعهم الخاصة ورغباتهم الشخصية من خلال أعمالهم الفنية . فيكون إنتاجهم الفني فى هذه الحالة مطابقا لحياتهم ، وكأن كل مهمة الفن عندئذ لا تكاد تعدو مضاعفة الحياة عن طريق الإنتاج الفنى . ويظهر هذا بشكل واضح فى إنتاج كثير من الأدباء الفرنسيين مثل مونتنى Montaigne وبارس Barrès وستندال Stendhal ، وبودلير Baudelaire ، وبروست Proust وغيرهم ، كما يظهر أيضا فى إنتاج كثير من أدبائنا المصريين المعاصرين من أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم ويوسف السباعى وغيرهم . وهكذا قد يكون الفن مجرد أداة موضوعية يصوغ فيها الفنان حياته الخاصة دون أدنى تحيز ، أو قد يكون مجرد مظهر من مظاهر الأنانية وعبادة الذات ، أو قد يكون تعبيرا عن رغبة الفنان فى إعادة قصة حبه من أجل التمتع بما فيها من سعادة ، للمرة الثانية(٢) !

٤٢ — تلك هى الأوجه المختلفة لاتصال الفن بالحياة . على نحو ما صورها لنا لالو فى ثالوثه الجمالى المأثور : « التعبير عن الحياة فى الفن » ، و« الفن بعيدا عن الحياة » ، و« الفن قريبا من الحياة »(٣) . وربما كان الطريف فى هذه الدراسات الجمالية الثلاث أنها قد أظهرتنا على أن ثمة مجالا للتوفيق بين آراء كل من أصحاب النزعة الحيوية vitalisme . والنزعة الجمالية المتطرفة ، والنزعة التعبيرية المحدثة : فهؤلاء جميعا مخطئون ، لو وقع فى ظنهم أن النزعة التى ينادون بها هى الحقيقة المطلقة التى تصدق فى

---

(١) Charles Lalo : «Notions d' Esthétique» Paris, P. U. F., 1952. p. 33.

(٢) Raymond Bayer : «Traité d' Esthétique». Paris Colin, 1956. p. 171.

(٣) L' Expression de la vie dans l' Art, l'Art loin de la vie : L' Art près de la vie.

جميع الحالات ، ولكنهم من جهة أخرى محقون ، بشرط أن يفهموا أن ثمة حالات نسبية تنطبق عليها نظراتهم . دون أن تكون ثمة نزعة واحدة تصدق على شتى النماذج ، وفى جميع الحالات . وهكذا يعود لالو فيقول إن ثمة ازدواجا بين الفن والحياة . بمعنى أن ثمة روابط متغيرة تجمع بينهما ، دون أن يمتزج الواحد منهما بالآخر تماما ، أو دون أن يمحى الواحد منهما فى الآخر نهائيا . حقا إن الفن لا يمكن أن يكون هو الحياة نفسها ، ولكن من الخطأ أيضا أن نقول إنه ليس من الحياة فى شيء ، لأن من المؤكد أن الفن يعبر عن جانب من جوانب الحياة . وربما كان من بعض أفضال لالو على علم الجمال أنه قد وجه أنظار الباحثين فى هذا العلم إلى أنه لا بد لهم من أن يعمدوا إلى تحليل الواقع ، ودراسة الحالات النسبية ، بدلا من الاقتصار على النظر إلى الواقع فى جملته باعتباره كلا واحدا متجانسا . ومعنى هذا أن لالو قد أراد أن يجعل من الاستطيقا علما نقديا يهدف إلى معرفة الظواهر بالرجوع إلى عللها ، فنادى بنزعة اجتماعية نسبية ترفض المعايير المطلقة وتقول بنسبية جوهرية فى سائر القيم والنماذج ؛ وحاول هو نفسه أن يقدم لنا دراسات علمية موضوعية لبعض الحالات الخاصة الجزئية ، بدلا من الاسترسال فى اجترار بعض التأملات الفلسفية المجردة حول صلة الفن بالحياة على وجه العموم(١) .

ولئن كان لالو يعترف بأن الإنسان بطبعه حيوان ميتافيزيقى شغوف بالمطلق إلا أنه يضيف إلى ذلك أن هذا الموجود الولوع بالقيم لا يكف لحظة عن الوقوع فى الكثير من المآزق بسبب استحالة قيام « قيمة مطلقة » **valeur absolue** . ولما عجز الإنسان فى مضمار الفن عن الاهتداء إلى جمال مطلق ، فقد راح يخلط بين « الخير » و« الجمال » ، آملا من وراء ذلك أن يعثر على دعامة أخلاقية قوية يقيم عليها بالجمال . وهكذا ذهب بعض الأفلاطونيين إلى أن « الجمال هو بهاء الخير » ، وأن « الأخلاق هى جمال العادات » ، بينما حاول آخرون أن يوحدوا بين قيمة « الخير » وقيمة « الجمال » حتى ينسبوا إلى الفن صبغة أخلاقية تربوية . ولعل من أشهر المفكرين المحدثين الذين أكدوا صلة الفن بالأخلاق جيو **Guyau** ، وسياى **Séailles** ، ومترلنك **Maeterlinck** وكروتشه **Croce** وهؤلاء جميعا قد عمدوا إلى مزج « الكمال الأخلاقى » بالكمال الجمالى ، وكأن ثمة علاقة صوفية أو شبه صوفية بين الخير والجمال . وأما أصحاب النزعة الجمالية المتطرفة — وعلى رأسهم شارل بودلير وتيوفيل جوتيه وأوسكار وايلد **Wilde** فقد رأوا على العكس من ذلك أن ليس من صلة على الإطلاق بين الفن

---

(١) **Raymond Bayer : « Traité d' Esthétique », Paris, Colin, 1956, p. 171.**

والأخلاق ، لأن القيم الجمالية تعلو على الخير والشر معا ، ولأن للفن وجوده المستقل الذى لا شأن له بالدين أو الأخلاق أو الآداب العامة ... إلخ وهكذا حمى وطيس الخلاف بين دعاة الأخلاق وأنصار الزهد les ascètes من ناحية ، ودعاة الفن وأنصار الجمال les esthètes من ناحية أخرى ، فقام تولستوى يدين شتى الأعمال الفنية التى تدعو إلى الانحراف الخلقى أو تشجع على الاستخفاف بالدين ، بينما راح بودلير يعلى من شأن الطابع اللا أخلاقى للفن ، بوصفه نشاطا حرا مستقلا يصرفنا عن الحياة الواقعية ، وينأى بنا عن مضمار الخير والشر ، ويعلو بنا على شتى المواضعات الاجتماعية . ومن هنا فقد ظهرت الحاجة إلى إثارة مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، وقام لالو يحاول التوفيق بين هاتين النزعتين المتطرفتين ، فقدم لنا كتابا صغيرا بعنوان « الفن والأخلاق » ذهب فيه إلى أن للمقولات طابعا تاريخيا ، وأن المقولتين الهامتين بالنسبة إلينا إنما هما « السوى » le normal و« المثالى » l'idéal ، لا « المطلق » l'absolu والنسبى le relatif . حقا إن المعايير الجمالية (فيما يقول لالو) لا بد من أن تلتقى عبر التاريخ بالمعايير الأخلاقية ، ولكن مهمة علم الاجتماع إنما تنحصر على وجه التحديد فى تذكير عالم الجمال بضرورة التخلى عن الروح القطعية التوكيدية dogmatisme ، من أجل الاعتراف بنسبية المعانى والأحكام(١) .

بيد أننا حتى إذا سلمنا مع بعض علماء الجمال بأن لا موضع لإثارة مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، فإننا قد لا نجد حرجا فى أن نقول مع برنشفيك إن من شأن الفن أن يسدى إلى الأخلاق خدمة جليلة ، لأنه هو الذى ينتزعنا من أسر « التمركز الذاتى » l'égocentrisme ، لكى يحقق بيننا وبين الآخرين (عن طريق التذوق الفنى) ضربا من المشاركة الوجدانية الفعالة . فالتربية الجمالية هى بلا شك الوسيلة الناجعة التى يتسنى لنا عن طريقها أن ننتقل من أخلاق جزئية محدودة إلى أخلاق عامة كلية ، إذ تحيا نفوس الآخرين فى أعماق ذواتنا ، لا بوصفها مجرد انعكاسات لأذواقنا الخاصة ورغباتنا الشخصية ، بل بوصفها تجارب حية تشارك فيما « من الداخل » فنستطيع عن هذا الطريق أن ننفذ إلى عوالم نفسية جديدة مغايرة لعالمنا الشخصى . ولا شك أن هذا الإشعاع الروحى الذى يتحقق عن طريق الأعمال الفنية إنما هو مدرسة أخلاقية كبرى نتعلم فيها التعاطف والتناغم والمشاركة الوجدانية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن الفن

---

(١) Charles Lalo: «L'art et la Morale», Paris, Alcan, 1922, Ch. I. & II.

هو أعمق مظاهر النشاط البشرى جميعا تعبيرا عن « الاتصال » ، وأشدها إثارة للانفعال ، وأكثرها تأكيدا لاستمرار التاريخ وتعاقب الأجيال . وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن رسالة الفن الكبرى — حتى فى يومنا هذا — إنما هى أن يكون « أداة يواصل بين الموجودات »(١) .

ولكن حذار من أن نتوهم أنه لا بد للفن من أن يكون فى خدمة الأخلاق ، وكأن من شأن عبادة الجمال أن تكفل لنا بطريقة تلقائية سهلة غلبة الحق وانتصار الخير ! حقا لقد وقع فى ظن رسكن Ruskin (فى الجزء الأول من كتابه عن المصورين المحدثين) أن حل شتى مشكلاتنا الأخلاقية والاجتماعية إنما يكون بالعودة إلى الطبيعة ، لأن للمناظر الطبيعية تأثيرا سحريا على النفس قد يكون هو الكفيل بتهذيبها وتنقيتها وإصلاحها ؛ ولكنه لم يلبث أن تحقق من كذب دعواه ، فمضى يدرس الاقتصاد السياسى ، وسرعان ما اعتنق مذهب الاشتراكية ! واليوم ، نجد أنصار الماركسية يتخذون موقفا مماثلا ، فيعلنون أن الانفعالات الجمالية ، سواء قبل إلغاء الطبقات أم بعده ، لا يمكن أن تكون كافية لتوليد سلوك أخلاقى قويم . والواقع أن من طبيعة الفن أنه لا ينمو ويترقى ويتطور إلا فى جو ملؤه الحرية ، دون أن يتحدد مساره فى قنوات تفرض عليه لتحقيق بعض الغايات الأخلاقية أو الدينية أو السياسية . وهكذا استطاع الفن فى كل زمان ومكان أن ينتصر على شتى العوائق الخارجية التى أقامها فى سبيله أهل النظر العقلى من أمثال أفلاطون وهيجل وتولستوى وجيو وغيرهم ، فلم يكن لأية معايير أخلاقية أو دينية أن تقف حجر عثرة فى سبيل نموه وترقيه وازدهاره . ولئن كان البعض لا زال يحاول أن يفرض على الفن مسارا محددا لا يتجاوزه ولا يخرج عليه ، إلا أن الواقع نفسه ليشهد بأنه ليس أضعف ولا أدعى إلى السخرية من ذلك « الفن الموجه » l'art dirigé الذى يخضع لقاعدة لا يستمدها من صميم وجوده(٢) .

أما إذا راق للبعض أن يتهم جماعة الفنانين بأنهم فى معظم الأحوال لا واقعيون ، أو لا أخلاقيون ، أو لا عقليون ، لمجرد أنهم يقدمون لنا الأشياء فى صور لا تتفق مع عاداتنا الإدراكية والوجدانية والنزوعية فربما كان فى استطاعتنا أن نرد على هذا الاتهام بأن نقول إن الأعمال الفنية (كما رأينا مرارا من قبل) ليست نسخا تمثل أشياء عادية

---

(١) L. Brunschwing : « Le Progrés de la conscience dans la Philosophie Occidentale » t. II, Paris, F. Alcan, 1927, p. 740.

(٢) M.Nédoncelle:«Introductionàl'Esthétique»P.U.F.,1953,pp.46-47.

نعرفها فى حياتنا العملية بطرق أخرى ، وإنما هى موضوعات فريدة محملة بمعان خاصة تنقلها إلينا بطريقتها الخاصة ، دون أن يكون من الضرورى أن يجىء مضمون الواقع الذى تنقله إلينا متفقا مع تلك المفاهيم العادية الموجودة لدينا عن الواقع . حقا إن الكثيرين ليصرون على اتهام الفنان بأنه يفسد طبيعة الأشياء . ويعرض على الناس ما كان يحسن أن يظل فى طى الكتمان ، ويهدم ما لدى العامة من إيمان ساذج بسيط ، ويتعاطف مع شخصيات أو تصرفات كان يجب أن يدينها ويقسو فى الحكم عليها ، ولكن من المؤكد أن هؤلاء يخلطون بين الفن والأخلاق ، ويمزجون الموضوع الفنى بالموضوع الخلقى . فالقتلة واللصوص والزناة والأشرار هم فى نظر الأخلاق موجودات غير صالحة لا بد من أن تلقى جزاءها ، ولكنهم فى نظر الفن قد يكونون مجرد مخلوقات شبيهة بنا ، أعنى موجودات تعسة قادتها الظروف أو الملابسات إلى ارتكاب الجريمة ، دون أن تكون الفعلة الإجرامية التى أقدمت على ارتكابها قاعدة عامة لكل سلوكها . ومن هنا فإن الرأى العام لا يرى الشىء إلا فى ضوء علاقاته المتشابكة وصلاته المتعددة وأهميته الحيوية ، فى حين أن الإدراك الفنى لا يرى الشىء إلا باعتباره موضوعا خاصا له كيانه الذاتى ومعناه الخاص(١) . فالفنان يؤكد لنا أن الشىء الذى يعرضه أمام أنظارنا يملك فردية خاصة تجعل منه ذاتا جزئية ، وكأنما هو على حد تعبير سارتر (موجود لذاته) un pour soi ومن هنا فإننا نخطئ بلا شك لو أننا حاولنا أن نفهم (الموضوع الجمالى) بإدخاله فى إطاراتنا الذهنية العادية ، وكأن من الضرورى للشخصية الفنية (مثلا) أن تجىء مطابقة لبعض النماذج البشرية الحية التى التقينا بها فى حياتنا العادية .

والواقع أننا قد درجنا على رؤية سائر الأشياء فى إطارات خاصة من العلاقات والمعانى والقيم ، فنحن بالتالى عاجزون عن رؤية فردياتها الخاصة ومضامينها الجزئية ، وقد يجىء العمل الفنى فيكون بمثابة دعوة خاصة تهيب بنا أن نرى الشىء من جديد ، وعندئذ لا نلبث أن نتحقق من أن فى وسع الفنان أن يوسع من آفاق إدراكنا الحسى ، وتأويلاتنا العادية للأشياء ، وأحكامنا الأخلاقية على الشخصيات ، وفهمنا العادى للواقع نفسه ! ولسنا نعنى بذلك أن الفن وسيلة نسبر بها غور الواقع . كما زعم برجسون ، وإنما كل ما نريد أن نؤكده هو أن الفن عمل يحمل فى ذاته معناه ، بمعنى أن العمل الفنى هو من نفسه بمثابة عالمه الخاص ، وأننا لن نستطيع أن نفهمه إلا إذا بقينا إلى جواره وعدنا

---

(١) 1. Jenkins : «Art and the Human Enterprise» Harvard' 1958, p. 154.

دائما إليه[١] . وهكذا نعود فنقول إن الواقعة الجمالية ليست ظاهرة أخلاقية ، بل هي حقيقة نوعية لها كينونتها الخاصة ، وهي تسترعي انتباهنا بوصفها شيئا جزئيا محددا . وعبثا نحاول أن نقيس الموضوع الجمالي بمعاييرنا الأخلاقية العادية ، أو نظراتنا الواقعية العملية ، فإننا لا بد من أن نتحقق من أن للموضوع الجمالي طابعه الخاص ، ومعناه الشخصي ، وقيمته الذاتية ، وكيانه المستقل . وليس معنى هذا أن لا علاقة للعمل الفني الواحد بما عداه من الأعمال الفنية الأخرى . بل كل ما هنالك أن للعمل الفني وحدته الجمالية الخاصة التي يتحد فيها الشكل بالموضوع ، فيبدو العمل صورة حية تجمع بين وحدة المحسوس ووحدة المعنى . ومن هنا فإن من شأن العمل الفني الأصيل أن يقدم لنا الأشياء والأشخاص والأفعال بصورة خاصة تمنعنا بالضرورة من الرجوع إلى أحكامنا العادية وآرائنا المسبقة ، لكي نتقبل الحقيقة الفنية الماثلة أمامنا على ما هي عليه ، وكأنما هي ذات حية لها حياتها الباطنية الخاصة ووجودها المستقل الذي هو « نسيج وحده » ! وإذن فلا بد لنا من أن نعرض لدراسة مشكلة الإدراك الجمالي ، حتى نفهم علاقة الفن بالحياة على حقيقتها ، وبذلك نكون قد انتقلنا من العمل الفني إلى الفنان ، ثم من الفنان إلى المشارك أو المتذوق .

---

(١) M. Dufrenne : « Phénoménologie de l'Expérience Esthétique » P. U. F., 1953, p. 197.

الفصل الثامن

التذوق الفنى

٤٣ ــ إذا كنا قد صرفنا جل اهتمامنا حتى الآن إلى (العمل الفنى) ، وإذا كانت دراستنا (للعمل الفنى) هى التى اقتادتنا إلى البحث فى سيكولوچية الإبداع وعلاقة الفنان بالعمل الفنى ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين الآن إلى مواجهة مشكلة « التذوق الفنى » التى دفعت بعض الباحثين فى الفن إلى القول بأن علم الجمال لا يخرج عن كونه فرعا من فروع علم النفس التطبيقى . والواقع أننا لو سلمنا بما يقوله كروتشه من أنه ليس للجميل أدنى وجود طبيعى ، ولو قلنا مع باش Basch بأن المهم فى التجربة الجمالية إنما هو « الذات » لا « الموضوع » لوجب علينا أن نجعل من (التأمل) أو (المشاهدة) أو (الإدراك الجمالى) الموضوع الرئيسى فى علم الجمال كله[1] . (وتبعا لذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الموضوع الجمالى) هو فى صميمه مجرد (موضوع سيكولوچى) يعبر عن نشاط خاص تقوم به الذات بإزاء الأشياء . فليس الطابع الجمالى لأى موضوع من الموضوعات بمثابة كيفية باطنة فى صميم هذا الموضوع . بل هو فاعلية تضطلع بها الذات ، أو موقف تتخذه بإزاء ذلك الموضوع . ولما كان الأثر الفنى (أو الموضوع الجمالى) هو من التنوع بحيث يستحيل علينا أن ندرسه فى وحدته وطابعه العام ، فإن معرفتنا بالحالة النفسية أو الوعى الجمالى الذى يوجد لدينا حين نكون بإزاء العمل الفنى ستكون هى الكفيلة بأن تحقق لنا بلوغ تلك (العمومية) اللازمة التحليل للموضوع الجمالى بوجه عام . وهكذا تجىء (الواقعة الجمالية) فتتخذ مكانها داخل نشاطنا السيكولوچى ضمن غيرها من وقائع الحياة النفسية. ويصبح من واجبنا أن نصف سلوك الإنسان بإزاء الجمال. كما نصف سلوكه العملى الحسى. أو سلوكه الخلقى النزوعى. أو سلوكه الإدراكى العرفانى. أو موقفه الدينى... إلخ

(١) يرى باش أن المشكلة الرئيسية فى علم الجمال هى مشكلة التذوق الفنى ، لأن الفنان هو حالة نادرة ، أو على حد تعبيره مخلوق غير عادى Monstre لا سبيل إلى دراسته ، وهو فى هذا يعارض كثيرا من علماء الجمال مثل لالو) .

وقد وصف لنا بعض علماء الجمال موقف الذات بإزاء العمل الفنى ، فقالوا بأن للاستجابة الجمالية السمات الآتية :

أولا : التوقف L'arrêt . ومعنى هذا أن ثمة فعلا منعكسا جماليا يتمثل فى استجابة الذات للموضوع الجمالى بإيقاف مجرى تفكيرها العادى . والكف عن مواصلة نشاطها الإرادى ، من أجل الاستغراق فى حالة من المشاهدة أو التأمل التى تكون بمثابة مفاجأة لها .

ثانيا : العزلة أو الوحدة L'isolement . ومعنى هذا أن للسلوك الجمالى قدرة انتزاعية هائلة ، لأن من شأنه أن يستبعد من مجال إدراكنا كل ما عدا الأثر الفنى أو الموضوع الجمالى ، فلا نلبث أن نجد أنفسنا وجها لوجه أمام الموضوع المشاهد . وكأننا قد استحلنا إلى عالم جمالى قائم بذاته ، أو (مونادة أستطيقية) Monade esthétique متوحدة منعزلة ، وعندئذ نشعر بأننا نحيا . (إلى حين) خارج العالم ، وكأنما نحن فى جزيرة نائية .

ثالثا : الإحساس بأننا موجودون بإزاء ظواهر (لا حقائق) . ومعنى هذا أن الشعور الجمالى يفتقر بالضرورة إلى الواقعية ، نظرا لما للموضوع الجمالى من طابع ظاهرى . فنحن حين نشهد أى عمل فنى نشعر بأننا لا ندرك إلا شيئا صوريا خداعا ، وبالتالى فإننا لا نهتم بمضمون ذلك الشيء ، بل نقصر كل اهتمامنا على النظر إلى شكله أو مظهره .

رابعا : الموقف الحدسى : L'attitude intuitive ومعنى هذا أن رائدنا فى السلوك الجمالى . ليس هو الاستدلال والبرهنة والبحث العقلى (كما هو الحال فى العلم مثلا) ، وإنما رائدنا الحدس والعيان المباشر والإدراك المفاجئ ، فننجذب إلى الموضوع أو ننفر منه نتيجة لإحساس مبهم يتملكنا منذ البداية .

خامسا : الطابع العاطفى أو الوجدانى. وهنا نلاحظ أن الموقف الجمالى ليس مجرد موقف ذاتى ينطوى على استجابة شخصية فحسب ، وإنما هو أيضا موقف وجدانى يجعلنا نربط الموضوع الجمالى بالحساسية لا بالقصور العقلى . وعلى حين أن جانب (المعرفة) يبدو بشكل ظاهر فى شتى مظاهر نشاطنا البشرى العادى (كالإدراك الحسى ، والفهم العقلى ، والسلوك العملى) ، نجد أن فى تأمل الجمال — على العكس من ذلك — مظهرا وجدانيا يتجلى بوضوح ، فيعيدنا إلى حالة بدائية من حالات الوعى أو الشعور .

سادسا : التقمص الوجدانى أو التعاطف الرمزى Eintuhlung ومعنى هذا أننا حينما نحكم (مثلا) على أى موضوع حكما جماليا ، فإننا نضع أنفسنا موضعه ، محققين بيننا وبينه علاقة بشرية تشبيهية ، عن طريق بعض الحركات العضلية أو العضوية ، وكأننا نقوم بعملية (محاكاة باطنية) ، على حد تعبير جروس Groos ، ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن أية مشاركة فنية تتحقق بيننا وبين بعض الشخصيات المسرحية أو الغنائية إنما تقوم على هذا التقمص الوجدانى الذى فيه تنتقل إلينا انفعالات الآخرين على سبيل العدوى أو التأثر الوجدانى فنشعر بأننا نحيا آلامهم ونعانى أوجاعهم ونستبشعر ذواتهم[١] ... إلخ .

ولهذا يقرر باش أن الطابع الجمالى لأى موضوع ما من الموضوعات ليس مجرد خاصية مميزة لهذا الموضوع ، بقدر ما هو (طريقة خاصة بنا فى تصوره ، وتأمله والاستماع إليه ، والحكم عليه ، وتأويله)[٢] . ونحن حين نتأمل الأشياء ، فإننا نضفى عليها روحا من صميم حياتنا ، فنجعلها تستحيل إلى موضوعات جمالية تدب فيها الحياة . وتبعا لذلك فإننا فى المجال الاستطيقى (أمراء حاكمون بأمرهم)لأننا حين نقول : ليكن نور ، فإن النور لا بد من أن يكون[٢] ! ولكن على الرغم من أن باش يقرر أن فى استطاعة الذات أن تتخذ المسلك الاستطيقى بحكم إرادتها إلا أنه يعود فيقرر أنه بمجرد ما تتخذ الذات هذا المسلك ، فإن الصبغة التى يتخذها التأمل بعد ذلك لا تصبح متوقفة عليها ، بل تكون متوقفة على الموضوع نفسه . ومعنى هذا أنه إذا كانت الذات هى التى تشيع الحياة فى العالم ، فإن روح الأشياء المتأملة إنما ترجع فى نهاية الأمر إلى الأشياء نفسها (لا إلى الذات) . ولنفرض مثلا أننى عزمت على الاستماع إلى الموسيقى والعمل على تذوقها ، فإنه لن يتوقف على أن أجد الرشاقة فى صوناتة لموزار أو أن أستشعر الجلال فى سيمفونية لفاجنر . والسبب فى ذلك هو أن الموضوع الجمالى ليس مجرد دعوة إلى التذوق أو الاستماع ، وإنما هو أيضا شىء يتمتع بطبيعة خاصة ويفرض علينا (قاعدة) خاصة فى تأمله . ولئن كنت أنا مصدر الديناميكية الاستطيقية التى ينطوى عليها فعل التأمل ، إلا أن الاتجاه الذى تتخذه تلك الديناميكية التى أنسبها إلى

---

(١) R. Bayer: «Essais sur La méthode en Esthétique» 1953, pp. 121 - 122.

(٢) V. Basch : «Le maître problème de l'Esthétique in Essais d'Esthétique, de Philosophie et de Littérature», Alcan, 1934, pp. 51 - 52 & 54.

الأشياء (حين أتأملها تأملا فنيا) إنما يكمن فى الأشياء نفسها . ومهما يكن من شىء ، فإن الفعل الجمالى الأصلى (وهو ذلك الفعل الذى يجعل تلاقى الذات والموضوع ممكنا) إنما هو فعل (التقمص الوجدانى) الذى وصفه فولكلت Volkelt ولبس Lipps ، والذى أطلق عليه باش اسم (التعاطف الرمزى) أو « الرمزية التعاطفية » . وهكذا تقوم الذات بعملية « إسقاط ذاتى » مقترن بضرب من الامتزاج أو الذوبان فى الموضوع ، فتشيع فى الشىء الذى تتأمله حياتها وروحها ونوازعها ورغباتها ومشاعرها وشتى مظاهر إحساسها . وحين يقرر دعاة الرمزية أنه ليس ثمة موضوع يمكن وصفه بالاستواء أو عدم الاكتراث فى كل ما يحيط بنا ، فإنهم يعنون بذلك أن كل شىء من حولنا ناطق متحدث ، وأننا دائما ممثلون أو نظارة فى مسرح الكون ! وتبعا لذلك فإن للتجربة الجمالية طابعا تشبيهيا تختلط فيه المعرفة الفنية بالمعرفة الصوفية ، ويتم فيه ضرب من الاتحاد أو الامتزاج بين الذات والموضوع . وهنا تخلع الأنا على اللا أنا كل ما فى حياتها من عمق وقداسة وثراء ، فتستحيل إلى ذلك الشىء الذى تتأمله ، أو هى على الأصح تعيد خلقه من جديد على صورتها ومثالها ، لكى تنتهى فى خاتمة المطاف إلى الفناء فيه . والحق أن الذات لتشعر فى لحظة التأمل الفنى بأنها قد استحالت بالفعل إلى خط ، أو إيقاع . أو نغمة . أو سحابة ، أو عاصفة ، أو صخرة ، أو غدير ؛ دون أن نفطن إلى أنها تغير الأشياء أعمق وأقدس وأعز ما فى حياتها[١] .

ولو شئنا أن نضرب مثلا بسيطا لما فى التذوق الفنى من « تقمص وجدانى » . لكان فى استطاعتنا أن نقول إننا حين نستمع إلى آهات شجية تنبعث من حنجرة ذهبية لمطربة فنانة . فإننا نحبس أنفاسنا ، ونكاد ننقطع عن كل حركة . إلى أن تفرغ المغنية من آهتها الطويلة السحرية ، فنعاود حياتنا الشعورية العادية ، ونسمح لأنفسنا بأن نعبر عن استحساننا أو إعجابنا بالتصفيق أو الهتاف أو التهليل ! وهكذا الحال فى كل حياتنا الجمالية . فإننا (فيما يقول باش) نثور مع الموجة العاتية . ونرق مع النسيم العليل . ونغتم مع السحابة الداكنة ، ونئن مع الرياح الهادرة ، ونتصلب مع الصخرة الجامدة ، ونتدفق مع الجدول الرقراق .. إلخ . ومعنى هذا أن ثمة تبادلا مستمرا يتم بين شعورنا وبين العالم الخارجى ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن جسمنا ليشارك فى كل ما يدرك من حركات . وبالتالى فإنه يترجم شتى إحساساتنا البصرية والسمعية (وما عداها) إلى إحساسات بالحركة kinesthésiques . ونحن ننقل إلى الخارج كل

---

(١) V. Basch : « L'Esthétique Allemande contemporaine », Alcan 1934, pp. 84 - 85.

إحساساتنا الحركية فنستطيع عن هذا الطريق أن نفهم أكثر الوقائع غرابة علينا . وهذا الشعور الحركى هو الذى يشيع الحياة فى كل إدراكاتنا الحسية . وهكذا تدب الحياة فى أكثر الصور تجريدا ، بمجرد ما ندركها إدراكا جماليا ، لأن من شأن التذوق الفنى أن يردها إلى قوى حية مجسمة . وليس ثمة صورة هى من الغلظة أو الجفاء بحيث يستحيل على إدراكنا الجمالى أو تصورنا الخيالى أن يتسلل إليها ، ويتعلق بها ، ويذوب فيها . وليس « التقمص الوجدانى » سوى تعبير عن تلك المشاركة العميقة التى تتحقق بين الذات والموضوع . أو بين الأنا واللاأنا ، فيتم التطابق بينهما ، وتجمع بينهما هوية جمالية تشبه (إلى حد ما) حالة « الوجد الصوفى » وبهذا المعنى يكون الفن الخالص هو المقدرة على إبداع سحر إيحائى يطوى فى ثناياه الذات والموضوع معا . وليس هذا هو ما عناه باش حينما قال إن من شأن التأمل أن يجعلنا نكف عن الاستغراق فى أنانيتنا . من أجل التمتع بحياة تلك الأشياء التى نستغرق فيها .

بيد أن باش يعود فيقول إن لهذا التعاطف صبغة رمزية هى التى تفسر لنا طابع عملية التذوق الفنى . وآية ذلك أن الذات لا تتنكر لنفسها فى صميم لحظة التأمل ، فضلا عن أنها لا تتنازل قط عن جوهر حياتها الذهنية حتى فى لحظة التذوق . ومعنى هذا أن الذات حين تستغرق فى تأمل الموضوع الجمالى ، فإنها فى الحقيقة إنما تتأمل ذاتها . وتعجب بذاتها ! ومن هنا فإن التأمل الفنى هو أشبه ما يكون بسعى متواصل تقوم فيه الذات بالبحث عن نفسها عبر عالم الأشياء التى توزع عليها (أى الذات) حالاتها النفسية ، بمقتضى تصميم حر قد لا يخلو من تعسف . فالحياة الجمالية هى بمثابة سعى مستمر وراء « ذاتنا المثالية » التى نلتقى بها خلال الأشياء ، فى مراحل فنية متعاقبة تنكشف لنا فيها بوارق من مثلنا الأعلى . وهكذا يحاول باش أن ينأى بمذهبه فى « التعاطف الرمزى » عن كل طابع حسى محض . فيقول بأن اللذة التى تولدها لدينا الحياة الجمالية هى (كما قال كنْت) ضرب من الانسجام بين شتى ملكاتنا البشرية . أعنى بين الحساسية والمخيلة والفهم[١] . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إننا فى حالة التأمل ، نحس بأن قوانا العديدة التى هى فى العادة مشتتة متباعدة قد اتحدت وتآلفت : إذ أمام الموضوع الجميل ، يجىء الإنسان الشاعر ، والإنسان العارف ، والإنسان الراغب المريد ،

---

(١) V. Basch: «Essais d'Esthétique, de Philosopie et de Littérature,» Ch. V

فيكونون جميعا إنسانا واحدا منسجما متوافقا . ونحن حينما نتذوق لذة جمالية ، فلا بد من أن تتهيأ لنا لحظات خاطفة من السلام العميق والصفاء المثالى ، فى وسط محيط زاخر بشتى ضروب الصراع التى تطوى فى العادة سائر قوانا الحية forces vives . وهكذا يحقق لنا التأمل الجمالى ضربا من التوافق بين المعرفة والوجدان ، فيؤلف بين ما هو عام وما هو فردى ، ويجمع بين ما هو كلى وما هو ذاتى . وإذا كان التعارض بين المعرفة العقلية والحساسية الوجدانية قائما على أشده فى شتى مظاهر نشاطنا البشرى ، فإننا نلاحظ فى حالة «التأمل الجمالى» أن العاطفة تحطم قيود الذاتى والفردى ، لكى ترقى إلى مستوى الكلى والعمومى ، عن طريق تلك المشاركة العقلية التى تجعلها تنتظم وتتشكل فى قوالب عامة تتلاءم مع مقولات الفهم . وليس « التقمص الوجدانى » سوى تلك الحالة الجمالية التى تقضى على آخر حاجز يفصل الحياة الوجدانية عن الحياة العقلية ، فلا تبقى هناك معرفة من جهة ووجدان من جهة أخرى ، بل تصبح هناك معرفة متضخمة بالعاطفة ، وعواطف مشبعة بالمعرفة . وعندئذ لا يلبث الإنسان المزدوج أن يخلى السبيل أمام الإنسان الواحد المتكامل ، وبذلك يتم له الصلح مع نفسه ، ويتهيأ له التوافق الحقيقى الذى هو سر كل سعادة . والواقع أن الفن فى نظر باش إنما هو المملكة التى يتحقق فيها التوافق بين عالم الوجدان وعالم العقل ، وبين الفردى والاجتماعى ، وبين الذاتى والموضوعى ، بين الروح الإنسانية والطبيعة نفسها . فليس بدعا أن نرى التأمل الجمالى يستحيل على يد باش فى نهاية الأمر إلى ضرب من المشاركة الصوفية التى يتم فيها الاتحاد بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، بين روح الأرض وروح الإنسان ، بين ملكوت الطبيعة وملكوت العقل البشرى[١] .

بيد أن نظرية باش فى التقمص الوجدانى لا تكفى فى رأينا لتفسير عملية التذوق الفنى ، لأن هذا التعاطف الرمزى الذى يحدثنا عنه باش (ومن قبله فولكات وليبس) لا يقتصر على الإدراك الجمالى . بل هو ظاهرة عامة تقترن فى كثير من الأحيان بأنواع أخرى عديدة من الإدراك ... وآية ذلك أنه إذا أحدثت عجلات سيارة توقفت على حين فجأة فى عرض الطريق أزيزا حادا مزعجا ، فإن أسنانى قد تصطدم فى حلقى محدثة صوتا شبيها بصوت عجلات السيارة ، دون أن نكون فى هذه الحالة بإزاء أى إدراك

---

(١) Victor Basch : « Discours dans Le Deuxième Congrès International D'Esthétique et de Science de l'Art. ».

جمالي على الإطلاق . هذا إلى أننا قد اعتدنا أن ننسب إلى الأشياء التي نريد إدراكها ضربا من الحياة أو الروح ، حتى يتسنى لنا أن نفهمها ، دون أن يكون هنالك أى موضع للحديث في مثل هذه الحالات عن أى جمال أو قبح . والظاهر أن الإدراك الحسي بصفة عامة يفترض ضربا من التواصل أو المشاركة بين الذات والموضوع ، كما لاحظ أفلوطين من قديم الزمان ، دون أن يكون هذا الإدراك منطويا بالضرورة على حكم جمالي . هذا إلى أن تعاطف الذات مع الموضوع لا يسير دائما جنبا إلى جنب مع القدرة الفنية ، بدليل أنه قد يكون أضعف أحيانا لدى بعض الهواة الحقيقيين عنه لدى العامة من الناس . وفضلا عن ذلك ، فإن هذا التقمص الذي يوجد بين الأنا والأنت قد يختلط في نهاية الأمر بالوجد الصوفي فيفقد الانفعال الجمالي نوعيته الخاصة ، ويصبح التذوق الفني مجرد ضرب من ضروب المشاركة الصوفية ، في حين أنه ليس في الفن فناء تام أو إمحاء كامل أو اندماج مطلق . ولئن كانت درجات اندماجنا في الموضوع الجمالي تختلف باختلاف أنواع الفنون ، إلا أننا نستطيع أن نقرر بصفة عامة أن التجربة الجمالية لا تنطوي على أي استغراق تام للذات المتأملة في الموضوع المتأمل ، حتى ولو بدا لنا أنهما يكادان أن يتطابقا ... وتبعا لذلك فإنه ليس في الفن « حلول » أو « وحدة وجود » ، لأن كلا من الإبداع الفني والتأمل الجمالي لا بد من أن ينطوي على حركة تعالى transcendance[1] . وهكذا يتبين لنا أن نظرية باش في التقمص الوجداني لا تنطوي على وصف صادق لعملية التذوق الفني ، لأنها توجه كل اهتمامها إلى مشاعر الذات ، دون أن تتوقف عند « العمل الفني » نفسه ، بوصفه ذلك الموضوع الذي يفرض نفسه على إدراكي الجمالي ، حتى يكتسب حق المواطن في العالم الحضاري الذي نعيش فيه . فليس في استطاعتنا أن نفهم دلالة « التجربة الفنية » إلا إذا عدنا إلى « الموضوع الجمالي » نفسه ، محاولين أن ندركه بأمانة ، متذكرين في الوقت نفسه أن الإدراك الجمالي مهمة أكثر مما هو مجرد متعة ، وعندئذ قد نتحقق من أن (الموضوع الجمالي) ليس مجرد شيء محسوس ، بل هو (كل) موحد بصورته ، وهذه الصورة ليست مجرد وحدة (المحسوس) فقط . بل هي وحدة (المعنى) أيضا . ولا شك أن القارئ يذكر كيف أن بناء العمل الفني يستلزم بالضرورة مادة ، وموضوعا ، وتعبيرا ، فلا بد من أن ينصب إدراكنا على وجوده الحسي بوصفه شيئا ، ووجوده الذهني بوصفه فكرة ، ووجوده الوجداني بوصفه عاطفة . وليس التذوق الفني في

---

(١) Raymond Bayer : «Traité d'Esthétique». Paris. 1956 pp. 128 - 129.

نهاية الأمر سوى الإنصات إلى حديث الموضوع الجمالى على نحو ما ينطبق به وجوده الحسى ، ودلالته المعنوية ، وشحنته الوجدانية .

٤٤ — والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى (الموضوع الجمالى) لوجدنا أنه أولا وقبل كل شيء موضوع حسى يأسر انتباهنا ، دون أن يكون برهانا على شيء ، أو إثباتا لقضية بعينها ، أو إيضاحا لحقيقة معينة ، وإنما المفروض فى العمل الفنى أن يكون (موجودا فى ذاته ولذاته) . وحينما أدرك الموضوع الجمالى فإننى أشعر أننى بإزاء محسوس لا يفصح لى عن معناه إلا إذا توقفت عنده وتعلقت به وتسللت إليه . وليس التذوق الفنى سوى عملية إدراك جمالى يتم فيها نفاذ العيان إلى (باطنية) الموضوع l'intimifé de l'objet ، ولكن هذا النفاذ لا يعنى أننى قد تقمصت هذا الموضوع (كما زعم دعاة التعاطف الرمزى) ، وإنما هو يعنى أننى قد استطعت أن أصل إلى كيفيته الوجدانية عبر تراثه الحسى ، وما دام العنصر الوجدانى باطنا فى صميم العنصر الحسى ، فإن من شأن الإدراك الجمالى أن يصل إلى وحدة الموضوع الوجدانية حين يبلغ وحدته الحسية . ومعنى هذا أننا إذا كنا ندرك المضمون فى الشكل ، فذلك لأن الشكل نفسه متضخم بالمضمون . وكما أن الروح هى صورة البدن (بالمعنى الأرسططاليسى لهذه الكلمة) فإن الصورة هى « روح » العمل الفنى . ونحن ندرك جسم العمل الفنى من خلال معناه وتعبيره ، لأن الصورة هى هذا الذى به يملك الموضوع معنى . وتبعا لذلك فإن الإدراك الجمالى هو إدراك لموضوع حسى له صلابة الشيء وعناده ووجوده الخارجى ، ولكن له أيضا وحدة الذات وحياتها الباطنية وعالمها الخاص[(١)] .

وإن البعض ليتصور أن التذوق الفنى فى صميمه عملية ذاتية محضة ، ولكن الواقع أنه ليس فى التذوق الفنى سوى عملية « شهادة » tiémognage أو « تكريس » consécration تقوم بها بإزاء العمل الفنى . فالرجل المتأمل أو المشاهد أو المتفرج لا يجلب للعمل الفنى شيئا ، اللهم إلا شهادته أو تأييده أو تواطؤه ، وليس الصحيح أن يقال إن العمل الفنى كائن فينا ، بل الصحيح أن يقال إننا نحن كائنون فيه . وآية ذلك أننى حين أشهد لوحة أو تمثالا أو قطعة تمثيلية ، فإننى أشعر بأننى أعيش مع الموضوع الجمالى الذى أنا بإزائه وكأننى قد نفذت إلى صميم شعور « الآخر » ، وإن كان « الآخر » هنا هو العمل الفنى نفسه . حقا إن تتبعى للمسرحية ليس من شأنه أن

---

(١) M. Dufrénne : « Phénoménologie de l'expérience Esthétique ». pp. 96 - 97.

ينسيني موقفي من العمل الفني بوصفي مجرد متفرج ، ولكن من المؤكد أن تذوق للمسرحية إنما يعني أنني على علاقة حية بشخصياتها ، وأنني أعرف عن كل منها ما يعرفه عنها الآخرون وما تعرفه هي عن الآخرين ، دون أن يتم بيني وبين أية شخصية من شخصياتها اتحاد حقيقي . فتذوقي للتمثيلية لا ينطوي في الحقيقة على أي تقمص وجداني حقيقي ، بل هو يعني أنني أمسك بخيوط الرواية أولا بأول ، وأعيد في ذاتي تركيب المواقف التي تمر بشخصياتها ، مع ملاحظة أن إدراكي الجمالي إنما ينصب في كل هذه الأثناء على مجموع الرواية ، كما أن نظري إنما يتجه نحو خشبة المسرح بأكملها ، وكأنني بإزاء أحداث ، لا إزاء شخصيات(١) .

والواقع أن كل مشكلة الإدراك الجمالي إنما تنحصر على وجه التحديد في أن المرء لا يتذوق العمل الفني إلا إذا كان (على حد تعبير مولر فرينفلس) « متأملا » Zuschauer و« مشاركا » Mitspieler في الوقت نفسه . فنحن نتأمل ونشارك ، دون أن تبلغ مشاركتنا حد التمام . ولو شئنا أن نصف موقف المتفرج في المسرح (مثلا) ، لكان في وسعنا أن نقول (مع بعض علماء الجمال) إنه موقف وسط بين موقفين متعارضين ؛ موقف المؤمن المتدين ، وموقف الملحد الكافر ، بإزاء الحفلة الدينية أو القداس الكنسي . فالأول منهما يفهم كل حركة يؤديها رجل الدين ، وينسب إليها معنى ودلالة ، ويتأثر بما تنطوي عليه من مضمون ؛ في حين أن الثاني منهما لا يرى في كل ما يقوم به رجل الدين من حركات سوى مجرد إشارات تافهة لا تنطوي على أي معنى . وهكذا الحال بالنسبة إلى المتفرج في المسرح ، فإنه لا بد من أن يهتم بالمشهد الذي يراه إلى الحد الذي يستطيع معه أن يتابعه ، ولكن لا إلى الحد الذي ينخدع فيه بما يتوالى أمام ناظريه من مشاهد فيختلط عليه الواقع بالخيال ! ولا بد للمتفرج أيضا من أن يهتم بالمسرحية إلى الحد الذي يستطيع معه أن يتعاطف مع شخصياتها ، ولكن لا إلى الحد الذي يتحد فيه مع أبطالها ، أو يتقمص شخصياتها وكذلك لا بد للمتفرج من أن يتعلق بأحداث المسرحية ، ولكن لا إلى الحد الذي يضطر معه إلى التدخل في مجرى حوادثها وكأنه بإزاء أحداث واقعية ! وهكذا نرى أن في الإدراك الجمالي اتصالا وانفصالا ، لأننا نتصل بالموضوع الجمالي عن طريق الإحساس ، ولكننا ننفصل عنه عن طريق المخيلة . وربما كانت الخاصية الرئيسية التي تميز المخيلة في هذا الصدد هي أنها ملكة متعالية

---

(١) H. Goubier : « L'essence du théâtre » Paris. Plon. 1943. pp. 168.

تعيننا على أن ننفصل عن الأشياء[١] .

حقا لقد وقع فى ظن البعض أنه لا بد من أن يسقط كل حاجز يفصل الذات عن الموضوع ، فى اللحظة التى تصل فيها الذات إلى الاتحاد بموضوعها والاندماج فيه ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن الإدراك الجمالى ليس إدراكا صوفيا أو حدسا دينيا ، وإنما هو إحساس ينكشف لنا من خلاله « معنى » الموضوع الجمالى عن طريق ما فيه من اتحاد وثيق بين المادة والصورة أو بين المضمون والشكل . فالموضوع الجمالى لا يخرج عن كونه شيئا ينقل إلينا — عن طريق سحر المحسوس — عاطفة خاصة تجعل الموضوع المراد تمثيله يبدو لنا حاضرا حضورا واقعيا عينيا . وتبعا لذلك فإن الإدراك الجمالى لا بد من أن يصرفنا عن ذواتنا ، لكى يوجه كل اهتمامنا نحو الموضوع الذى يريد إدراكه ، وإن كان من شأن هذا الانصراف أن يزيد من ثراء الذات ، لأنه هو الذى ينمى لديها ملكة « الذوق » **Le goût** . وهنا قد يحسن بنا أن نفرق بين الأذواق الخاصة والذوق بصفة عامة ، فنقول إن الأذواق تتوقف على عناصر التفضيل الشخصى والميول والتربية ونوع الحساسية وما إلى ذلك ؛ وأما « الذوق » فإنه يعنى القدرة على إصدار حكم جمالى تتجاوز فيه آراءنا الشخصية وميولنا الذاتية وأفكارنا المسبقة ، وإذا كان كانْت **Kant** قد شاء أن يخلع على الذوق صفة « الكلية » ، فذلك لأنه لاحظ أن الحكم الجمالى لا يتطلب منى تصميما أو قرارا شخصيا ، بل هو يتطلب منى الانتباه إلى الموضوع ، بحيث يمثل أمامى العمل الفنى ويحكم على نفسه بنفسه ! وكما أن القاضى العادل فى المحكمة إنما هو ذلك الذى يدع الحقيقة تكشف عن نفسها بنفسها ، مكتفيا بأن ينطق بالحكم ، بعد أن يكون المتهم قد أدان نفسه بنفسه ، فكذلك لا بد للمتذوق المنصف من أن يدع ميوله جانبا ، لكى يترك للموضوع الجمالى فرصة إظهار أفضليته بالقياس إلى ما عداه من موضوعات جمالية أخرى ، واثقا من أن الفن الصادق إنما هو فى جميع الحالات ذلك الذى يصرفنا عن ذواتنا لكى يوجهنا إليه وحده دون سواه . وهكذا نجد أن من شأن « العمل الفنى » أن يولد لدينا ملكة الذوق ، بأن يعود إدراكنا الجمالى على أن يكون عيانا خالصا ، وتفتحا حرا أمام الموضوع ، دون التأثر بميول جزئية خاصة أو دوافع ذاتية محددة . ومن هنا فإن « العمل الفنى » هو فى صميمه « مدرسة انتباه » تربى فينا ملكة الفهم ، وترقى ما لدينا من مقدرة على النفاذ إلى عالم الفن .

---

(١) **Muller Freinfels : « Psychologie der Kunst ». p. 66.**

(وارجع أيضا إلى كتاب دوفرن المشار إليه فى الهامش السابق، الجزء الثانى، ١٩٥٣ ، ص ٤٤٨).

(مشكلة الفن)

٤٥ ـــ أما ما يزعمه البعض من أن « الذوق ليس فى الكتب » . وأنه (لا مشاحة فى الأذواق) ، فإن أقل ما يقال فى الرد عليه إنه ينطوى على سوء فهم لطبيعة (الحكم الجمالى) : jugement esthétique . حقا إن الحكم الجمالى يعبر ـــ بمعنى ما من المعانى ـــ عن وجهة نظر الإنسان إلى الكون ؛ ولكن من المؤكد أن نسبية الحكم (كما قال باير) ليست هى التى تكون ثبات الموضوع أو تسنده ، وإنما الذى يحدد قيمة الحكم ويدعمها هو القانون الذاتى الباطنى للموضوع . فليست الذات (واستجاباتها) هى كل شىء فى الحكم الجمالى ، وإنما هناك شىء يظل خارجا عن الذات ، ألا وهو ما فى الموضوع نفسه من توازن فى صميم بنائه الجمالى ؛ وهذا الشىء بالذات هو العامل الفيصل الذى يظل الحكم الجمالى مشروطا به دائما أبدا . وتبعا لذلك فإن (كل عمل فنى إنما يحمل فى ذاته نسقا خاصا من الضرورات التى تشع من خلالها كيفيته الجمالية) . ومعنى هذا أن التحديدات الجمالية لحالاتنا النفسية لا تصدر عن قوى غريبة فى النفس ، أو لا تنبحث من مناطق مظلمة فى أعماق الذات ، وإنما هى تصدر عن (الشىء) المتأمل نفسه ، بوصفه حاويا فى صميم ذاتيته لقانونه الخاص الذى يتكفل بتفسير شتى مظاهره aspects[١] .

فإذا ما تساءل كانت قائلا : (ولكن ، كيف السبيل إلى الانتقال من العاطفة التى هى بطبيعتها ذاتية ، إلى الحكم الجمالى الذى هو بطبيعته كلى ؟) ، كان رد علماء الجمال (من أمثال غوسيون وسوريو وباير) على ذلك أنه لا بد من قلب وضع المشكلة رأسا على عقب ، فنتساءل قائلين : (كيف تصبح الموضوعية التى يفرضها الشىء الجمالى مجرد نسبية ؟) حقا إنه لمن الأهمية بمكان أن نصل إلى فهم الذات وحكمها الجمالى ومتعتها الفنية الخاصة ، ولكن من المؤكد أن معرفتنا للبناء الاستطيقى المكون لصميم الموضوع قد تعيننا على التوصل إلى فهم الحكم بوصفه نتيجة صادرة عنه متوقفة عليه . إذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن كل حكم من أحكامنا الجزئية (على الموضوع) لا يخرج عن كونه نظرة خاصة إلى البناء الكلى للعمل الفنى . ومعنى هذا أن الموضوع الجمالى هو الصخرة الجامدة التى تجىء شتى أحكامنا الجمالية فترتطم بها ، كما لو كانت موجات متلاحقة يرسلها المحيط المائج إلى الشط فترتطم بصخوره الناتئة ! فالموضوع الجمالى هو الحد المشترك لسائر الأحكام الممكنة التى قد نصدرها بشأنه ،

---

(١) Raymond Bayer : « Esthétique de la Grâce ». Paris, Alcan, 1934, Vol, II., pp. 327 - 328.

لأنه لا بد لتفسيراتنا الجزئية وأحكامنا النسبية ونظراتنا المتلاحقة من أن تنتظم حول العمل الفنى ، كما لو كانت طلقات عديدة تحاول أن تصيب الهدف ، فتضيق الخناق عليه ، دون أن تنجح تماما فى النفاذ إلى صميمه ، ونحن فى العادة (متحيزون) فى أحكامنا الجمالية ، لمجرد أننا (جزئيون) لا نكاد نقوى على رؤية الموضوع الجمالى بتمامه . ولكن (المدرك) (بفتح الدال) هو الذى يعين إدراكنا ويتحكم فيه . وقد نتوهم أن الحكم سر غامض مغلف بالأعاجيب ، ولكنه فى الحقيقة عيان نحاول أن نلم بأطراف الموضوع . وإذا كانت أحكامنا كثيرا ما تجىء نسبية ، فذلك لأن عملية التأمل تضطرنا إلى إعادة تركيب العمل الفنى . هذا إلى أن ثمة عوامل أخرى كثيرة تجعل أحكامنا بالضرورة نسبية متغيرة ، لعل من أهمها اختلاف حظنا من التخصص ، وتنوع درجات الإرهاف فى حواسنا ، وتعدد لحظاتنا التاريخية والنفسية ، فضلا عن شتى عوامل التفضيل الشخصى وما اصطلحنا على تسميته باسم (قابلية النفاذ) فى مجال الاستطيقا[١] .

بيد أن التجربة سرعان ما تظهرنا على أن للتربية والدربة أثرا واضحا على ملكة الحكم الجمالى عند الفرد ، بدليل أن الاحتكاك الطويل بالأعمال الفنية لا بد من أن يصقل ذوقه ويربى إحساسه الجمالى ويرقق شعوره الفنى . وهكذا قد تعمل التربية الفنية عملها فى نفس الفرد فتجعله يدرك أن ثمة (حكما جماليا) صادقا يمكن اعتباره بمثابة ترجمة نقدية حاسمة للموضوع ، وكأننا بإزاء مرآة صادقة تعكس صورة العمل الفنى بكل دقة ووضوح وأمانة . وإذا كان الفن لا يحيا إلا على التخصص ، بل إذا كان الفن هو بمعنى ما من المعانى عالم المتخصص ، فليس بدعا أن تكون مهمة التربية الفنية (والثقافة الجمالية بصفة عامة) هى العمل على تعويدنا كيف نرى (العمل الفنى) . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : هب أننا استمعنا إلى سيمفونية فى إحدى صالات العزف الموسيقى ، فمن منا سيكون أقدر على الاستماع إلى ذلك العمل الفنى ؟ أهو الرجل المتخصص الذى تزود بثقافة موسيقية ، أم الرجل العامى الذى لا عهد له بسماع هذا النوع من الموسيقى ؟ أفلا يصبح إذن أن نقول إن (العمل الفنى) هو هذا الذى ننحو إليه ونتجه نحوه حينما نمضى لسماع السيمفونية مرة بعد أخرى ، أو حينما نعكف على قراءة الأوديسة مرة أخرى ؟ وماذا عسى أن تكون جدوى هذا العود المستمر إلى

---

(١) Ibid., pp. 437 - 441 (Cf. V. Feldman : « L'Ethétique Française Contemporaine. », Paris, Alcan, 1936, pp. 81 - 83).

(العمل الفنى) إن لم نكن نشعر بأن ثمة جوانب أخرى جديدة منه تنكشف لنا فى كل مرة ، وكأننا ندرك أن علينا أن نكون نظرة مشروعة عن سائر الشروط التكنيكية والإبداعية التى أحاطت بنشأته[١] ؟.

والواقع أن الحكم الجمالى — بعكس ما وقع فى ظن البعض — ليس مجرد تقدير تعسفى أو تقويم اعتباطى محض ، وإنما هو حكم موضوعى يخضع لعلة شرعية ألا وهى العمل الفنى نفسه . وليس يكفى أن نقول مع بعض علماء الجمال إن الحكم الاستطيقى يخضع لمقتضيات المادة Les exigences de La matière بل يجب أن نضيف إلى ذلك أن معاييره إنما تحكى لنا (أخلاق الصور) (l'éthique des formes) إن صح هذا التعبير ! وحينما نتبع قصة العمل الفنى ، ونحاول الإلمام بكل أطرافه ، فهنالك قد يكون فى وسعنا أن نتوصل إلى (الحكم المطابق) Conforme أو الحكم الصحيح الذى يصدق على الموضوع بتمامه . وهكذا نجد أن من شأن الموضوع الجمالى أن يوجه هو نفسه كل من يتصدى للحكم عليه ، بشرط أن يكون رائده العودة إلى الموضوع من أجل تصحيح حكمه عليه . ولهذا يقرر باير — مؤكدا عنصر الموضوعية فى الاستطيقا — « إن حكمى على العمل الفنى بقدر ما يحكم على أنا نفسى »[٢] يعنى بذلك أن أحكامنا الجمالية إنما تنكشف عما فى أنظارنا من هوى ، وتعسف وتحزب ، وتعصب ، وقصر نظر ، وسوء فهم ... إلخ . ولكننا حينما ننجح فى أن نلم بجوانب الموضوع الجمالى ككل ، أو حينما نكون قد تخلصنا من كل ما فى أنظارنا الجزئية الخاصة من تهور وتعسف واندفاع ، فهنالك قد يكون فى وسعنا أن نكون عن الموضوع حكما جماليا صحيحا يجىء مطابقا له . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن اتصاف المرء بالذوق إنما يعني أنه قد استطاع أن يتخلص من شتى الأذواق ، أعنى أنه قد استطاع أن يحيل « الجزئى » إلى « كلى »[٣] .

وحسبنا أن نرجع إلى آلان Alain لكى نفهم الدور الذى يقوم به العمل الفنى فى صقل أذواقنا وتقويم أحكامنا . فليس من شأن الأعمال الأدبية أو الموسيقية (مثلا) أن تنظم أهواءنا ، وتشيع فيها التناسق والانتظام وتحقق بين النفس والبدن ضربا من التوافق

---

(١) R. Bayer : «Essais sur la méthode en Esthétique,» 1953, pp. 190 - 191.

(٢) R. Bayer : «Essais sur la méthode en esthétique,» 1953, pp. 190 - 191.

(٣) M. Dufrenne : « Phénoménologie de l'Expérience esthétiquc, ». Vol. I., p. 100.

والانسجام فحسب ، بل إن من شأنها أيضا أن تقمع ما فى ذاتيتنا من جزئية (سواء أكانت تجريبية أم تاريخية أم تعسفية) ، لكى تحيل الجزئى فينا إلى كلى . فالأعمال الفنية إنما تهيب بذاتيتنا أن تخرج عن أفقها الضيق المحدود ، لكى تقف من العمل الفنى موقفا سمحا ملؤه الفهم والوعى والتقدير . وحينما تستحيل ذاتية المتأمل إلى نظر خالص أو عيان محض ، فهنالك قد يكون فى وسعه أن ينفذ إلى ذلك العالم الإنسانى الذى يفتحه أمامه العمل الفنى . فالذوق Le goût هو الوسيلة التى تسمو بالتأمل إلى المستوى الجمالى الذى يستطيع عنده أن يدرك العنصر الكلى فيما هو بشرى . وهكذا نخلص إلى القول بأن فهمنا للعمل الفنى إنما يتوقف على مدى قدرتنا على قهر جزئيتنا وقمع ذاتيتنا ، من أجل الإنصات إلى حديث « الموضوع الجمالى » والحكم عليه من وجهة نظره هو ، لا من وجهة نظرنا نحن !(١) .

٤٦ — بيد أن هذه النزعة الموضوعية فى الحكم على « العمل الفنى » لا بد من أن تلقى معارضة شديدة من جانب أولئك الذين اعتادوا أن يتصوروا « التذوق الفنى » على أنه فعل ذاتى رومانتيكى ، وكأن ليس فى الموضوع الجمالى إلا ما تنسبه إليه العين ، وما تشيعه فيه الذات ، وما يخلعه عليه الخيال ، وهكذا تحلق الاستطيقا الذهنية فى آفاق الخيال ، فتترك لنفسها العنان ، وتسترسل فى الحديث عن التعاطف الرمزى والمشاركة الصوفية والحدس المباشر ، فى حين ترفض الاستطيقا العلمية أن تضرب فى أعماق اليم بدون مرساة ، وتأبى أن تجارى أصحاب النزعات الرومانتيكية فى الحديث عن التأمل الفنى حديثا شعريا لا طائل تحته ولا غناء فيه . والواقع أنه إذا أريد لعلم الجمال أن يكون علما بمعنى الكلمة ، فإن من الضرورى لعالم الجمال أن يحبس نفسه فى « العمل الفنى » الذى يدرسه ، فيبقى معه جنبا إلى جنب ، ويظل بإزائه وجها لوجه ، وينسى — أمام الموضوع الجمالى الذى هو بصدد دراسته — عالمه الفكرى الخاص بما فيه من هواجس وخواطر وخلجات(٢) .

حقا إن البعض قد يعترض على هذا المنهج بأن يقول إنه ينتهى بنا فى خاتمة المطاف إلى القضاء نهائيا على استطيقا العاطفة أو الوجدان ، ولكن باير يتصدى للرد على هذا

---

(١) I. Jenkins : « Art and the Human Euman Enterprise, » 1958, Harvard, p. 130.

(٢) R. Bayer : « Essais sur la méthode en Esthétique ». Paris, Flammarion, 1953, Ch. II., pp. 142 - 143.

الاعتراض فيقول إننا نجانب الصواب حتما لو توهمنا أن « فهم » الموضوع الجمالى ، أعنى إدراك الشيء فى نصاعة عقلية ووضوح بصيرة ، لا ينطوى قط على أية حساسية أو وجدان . والواقع أن موقف عالم الجمال من موضوعه ، هو أشبه ما يكون بموقف العاشق من معشوقته ؛ فهو يعرف عنها كل شيء : هذا التناسب الخاص فى قسمات وجهها . وتلك الانحناءة الصغيرة فى ذقنها ، وذلك الخال الموجود على خدها ، وتلك الندبة التائهة فى سحر جيدها ... إلخ . وهكذا يقف عالم الجمال أمام موضوعه وجها لوجه : يتأمله ، ويدرسه ، ويسائله ، ويستطلعه ، ويحدثه ، وينصت إليه ، ويستمتع بحضرته ، ويستشعر فى القرب منه دوارا ناصعا هو الوضوح بعينه ! فليس من شأن عالم الجمال أن يستعيض عن « العمل الفنى » بأطيافه أو أشباحه أو خيالاته ، بل لا بد له من أن يقتصر على رؤيته فى صميم فرديته . وإذا كان عالم مثل باير قد حمل بشدة على كل استطيقا ذهنية ، فذلك لأنه قد وجد فيها ملاحة بدون قارب ولا شراع ، وكأن عالم الفن محيط مظلم لا قرار له ولا قاع ! وأما إذا عرفنا أن ثمة قرارا يمكن أن نلمسه ، فهنالك لا بد من أن تستحيل مهمة عالم الجمال إلى دراسة موضوعية يحاول من ورائها الإلمام بتفاصيل « الموضوع » الذى يريد أن يسبر غوره ، وأن يقف على دقائق شخصيته ، وأن يلم بطبيعته من خلال فرديته[1] ...

وليس من شك فى أنه حينما يحسن المرء النظر ، فإن كل شيء لا بد من أن يبدو له بمثابة علامة أو « أمارة » indice وهنا يتحقق عالم الجمال من أن كل « عمل فنى » إنما هو حدث له ماضيه ومستقبله . فيقوم باستقراء حقيقى يعيد فيه تركيب هذا العمل ، لكى لا يلبث أن يتكهن تكهنا علميا صائبا بمستقبله ... وحين يصبح فى وسع الجمال أن يرى فى كل نقطة ، بل فى كل حركة ، حقيقية موضوعه وواقعية كيانه العينى بوصفه شيئا ، فهنالك قد يتوصل إلى الإلمام بالنظام الاستطيقى أو النسق الجمالى الذى يتحكم فى شروط العمل الفنى نفسه . ومعنى هذا أن مهمة عالم الجمال إنما تنحصر فى مطاردة الفكرة واقتفاء أثرها ، ولكن بالانتقال من علامة إلى علامة ، والتدرج من أمارة إلى أمارة . وما دام الفن يقتضى بالضرورة أن تجيء الفكرة فتسجل ، أو تتمثل على شكل صورة حسية ملموسة ، فلا بد للعين من أن تتابع الآثار المسجلة ، بدلا من التحليق وراء الأفكار الضالة الشاردة ! والعين الخبيرة الفاحصة إنما هى تلك التى تستشف من

---

(١) R. Bayer : « Essais sur la méthode en Esthétique », Paris Flammarion, 1953, Ch. II., pp. 142 - 143.

خلال لغة اليد أفكار الذهن ! وعبثا يحاول البعض أن يصور لنا الفن بصورة النزوع الغامض أو التفكير الشارد ، فإن إنتاج الفنان لا بد من أن يتمثل على شكل « موضوع » عيني يأخذ مكانه تحت الشمس ، ويخاطبنا بلغة نوعية خاصة تفصح عنها بعض « التأثيرات » .

حقا إن هذه « اللغة » لتختلف من عصر إلى آخر ، ولكن هذا الاختلاف إنما يرجع في الحقيقة إلى أن « العمل الفني » كائن حي ينمو ويتطور ويترقى ويزداد خصبا وثراء على مر الأجيال . فليس العمل الفني مجرد شيء محسوس يظل دائما على ما هو عليه ، بل هو أيضا حقيقة حية يطرأ عليها الكثير من التغير ، بفعل تلك الصيرورة الحضارية التي لا بد لكل عمل فني من أن يندمج فيها ويتأثر بها ويتوقف عليها . والواقع أن معنى العمل هو مما لا سبيل إلى استيعابه ، ولذلك فإن الموضوع الجمالي هو في حاجة دائما إلى « الجمهور » الذي يخلع عليه ما لا حصر له من التأويلات . والظاهر أن عملية فض أسرار المعاني الجمالية قلما تعرف نهاية ، فإن جيلا يمضي وجيلا يقدم ، والعمل الفني كما هو : موضوع حي لا زال يحمل من المعاني ما لا سبيل إلى الإلمام به ، أو بالأحرى شخصية عميقة لا زالت تحتمل الكثير من التأويلات ، وعبثا يحاول البعض أن يلحق العمل الفني الأصيل بعصر ما أو بمجتمع معين ، فإن هذا العمل لا بد من أن ينفصل بوجه من الوجوه عن سياقه الزماني المكاني ، لكي يكون لنفسه في صميم الزمان والمكان الكليين الشاملين زمانا ومكانا خاصين به ! وهكذا يبدو لنا العمل الفني كأنما هو كائن حي أو شخصية أصيلة هيهات لأية نظرة فاحصة أن تستوعبها تماما . وحسبنا أن ننظر إلى ذلك « الوجه » الذي يديره نحونا العمل الفني ، لكي نتحقق من أنه وجه حي يشبه الوجه البشري ، وكأنما هو يعبر دائما عن شيء أعمق وأبعد منالا من كل ما قد نستطيع أن ندركه منه ! وربما كان السر في ذلك أن معنى العمل الفني ليس مستوعبا بتمامه فيما يمثله أو ما يترجم عنه ، وإنما يتمثل هذا المعنى عبر تعبير فني خاص قد نستطيع أن ندركه بطريقة مباشرة ، دون أن نتمكن مع هذا من الإحاطة به تماما ، لأن من طبيعة « التعبير » أن يند دائما عن كل تحديد . وعلى كل حال ، فإن استمرار العمل الفني لا بد من أن يقترن بتزايد مستمر في عدد التأويلات التي يتعرض لها ، وبالتالي فإن ثراء الموضوع الجمالي لا بد من أن يسير جنبا إلى جنب مع اتساع جمهوره . وحينما نتحدث عن خلود بعض الأعمال الفنية ، فإننا نعني بذلك أن هذه الموضوعات الجمالية قد لقيت من صنوف العبادات ما أسبغ عليها كثافة وعمقا وثراء . ولا شك أن الجمهور حين

يلقى بعض الأعمال الفنية الأثرية بروح الاحترام والإعجاب والحماسة ، فإنه فى الحقيقة إنما يعيد إبداع تلك الموضوعات ، وكأنما هو يضفى عليها معانى جديدة ، أو كأن من شأن « تواطؤ » الجمهور أن يضمن للعمل الفنى نجاحه واستمراره وعلو شأنه !

والحق أن التأمل الفنى فى صميمه إنما هو فعل اجتماعى ، كما أن الإعجاب الجمالى فى جوهره لا بد من أن يحمل معانى المشاركة أو التبادل : Réciprocité . وآية ذلك أن شاهد العمل الفنى ، حتى حينما يكون بمفرده ، لا بد من أن يشعر بأنه ليس وحده ، لأن من طبيعة الإدراك الجمالى أن يولد فى نفسه الشعور بالانتماء إلى جمهور يشاركه إعجابه بالعمل الفنى . هذا إلى أن الانفعال الجمالى يميل دائما إلى الانتقال والذيوع والانتشار ، لأنه فى حاجة دائما إلى شهود وشركاء ومؤيدين، وكأن من طبيعة الحكم الجمالى أن يلتمس ضمان لدى جمهرة المعجبين بالعمل والمتجاوبين معه ! ولكن المهم أن الموضوع الجمالى لا يحقق بين الأفراد مجرد اتصال عابر أو مشاركة سطحية ، بل هو يخلق منهم تلك الـ « نحن » (le nous) التى ترقى بهم إلى مستوى الجماعة ، وتضطرهم إلى أن يتناسوا فوارقهم الفردية . وحينما يتحدث البعض عن تلك « الموضوعية الفائقة » التى يريد لنا الموضوع الجمالى أن نرقى إلى مستواها ، فإنهم يعنون بذلك أن العمل الفنى يضطر كلا منا إلى أن يتنازل عن أوجه الخلاف التى تفصله عن الآخرين . لكى يتجاوب مع أقرانه ، ويشاركهم إعجابهم ببعض الموضوعات الجمالية المشتركة . وأما ذلك الذى يهز كتفيه استخفافا أمام بعض اللوحات الفنية المعروضة فى متحف ، أو الذى يصفر فى حفلة موسيقية بدلا من أن يصغى وينصت ، فإنه إنما ينأى بنفسه عن الجمهور ، متخليا عن الشرط الأول من شروط « الخبرة الجمالية » ، ألا وهو المشاركة الفنية (مع ما تقتضيه من استعداد للنظر والفهم والاستجابة) .

إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن لكل « موضوع جمالى » صبغة تاريخية تربطه بعصره ، وتلحقه بمجتمعه ، وتقرنه بحضارته ؛ ولكن من المؤكد أننى حين أتذوق عملا فنيا قد تقادم به العهد ، فإننى أنضم إلى زمرة المعجبين به من أبناء الحضارات المختلفة والأجيال المتعاقبة ، وكأننى أقتفى آثارهم ، وأتابع تقاليدهم . ونحن حين نتحدث عن « تراث فنى » ، فإننا نعنى بذلك أن من شأن بعض الأعمال الفنية الغابرة أن تنقل إلينا الماضى نفسه ، وكأنما هى « همزة الوصل » بين الماضى والحاضر ، أو كأنما هى قد استطاعت أن تجمع بين نظرات القدامى ونظرات المحدثين فى سلسلة فنية واحدة متصلة . بل قد

يحدث فى بعض الأحيان أن يكتسب العمل الفنى القديم قيمة كبرى لم يستطع معاصروه أنفسهم أن يفطنوا إليها ، حين يكون وعى الناس الجمالى قد نضج بالدرجة التى تسمح لهم بأن يفهموه وعندئذ لا يلبث الإنتاج الذى كان موضع ازدراء وسخرية وتهكم من جانب أهل عصره ، أن يصبح موضع تقدير وإعجاب واستحسان من جانب أهل عصر آخر . ولو قدر لمثل هذا الإنتاج أن يظفر بإعجاب الجماهير المتزايدة لفترة طويلة من الزمن ، فإنه قد يستطيع أن يكتسب طابعا إنسانيا ينقله من محيط جمهور محدود إلى محيط البشرية بأسرها .

وعلى الرغم من أن الكثيرين لا يتجهون بأبصارهم فى العادة إلا نحو اختلاف الأذواق وتعدد الأمزجة الفنية ، إلا أنه قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الإنسان حين يوجد بإزاء عمل فنى أصيل ، فإنه لا بد من أن يعلو على فرديته ، لكى يصبح أهلا للارتقاء بنفسه إلى مستوى « الإنسانى الكلى » l'universel humain ولو شئنا أن نستعير من ماركس فكرته عن الرجل « البرولتارى » الذى قد تحرر من شتى الروابط الاستعبادية والآراء المسبقة ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الرجل « الاستطيقى » هو بالمثل إنسان حر قد خلص نفسه من شتى العلاقات الجزئية والروابط الخاصة ، فلم تعد فى نفسه سوى تلك الروح الإنسانية الخالصة التى تسمح له بأن يتصل بمن عداه من البشر اتصالا مباشرا . والواقع أن ما يشيع الخلاف بين الناس أو ما يبعث الفرقة بين بنى البشر ، إنما هى ضروب الصراع التى تنشب بين الأفراد فى المجال الحيوى ، مما حدا بهيجل إلى القول بأن صراع الضمائر هو بالضرورة صراع من أجل الحياة . وأما الموضوع الجمالى فإنه نقطة تلاق يتجمع عندها الأفراد فى مستوى عال لا ترقى إليه الأهواء والمنافع ، فيتحقق بينهم ضرب من التماسك أو التضامن ، دون أن يتخلى كل واحد منهم عن فرديته . وإذا كان شلر Scheler قد اعتبر أفعال الحب والطاعة والاحترام أفعالا اجتماعية فى صميمها ، فربما كان فى وسعنا أيضا أن نقول إن التأمل الجمالى هو فى صميمه فعل اجتماعى . ولعل هذا هو ما عناه ، كانْت Kant حينما نسب إلى حكم الذوق صبغة كلية صورية ، بوصفه شيئا مشتركا بين الناس جميعا . فالجمهور الذى يتذوق العمل الفنى هو جماعة حقيقية ، لأن من شأن الموضوع الجمالى أن يقوم بدور « العامل المشترك » بين الضمائر التى تستشعر ما بينها من توافق ، فيتألف من تناغمها الوجدانى ضرب من التماسك الاجتماعى .

وأخيرا لا يفوتنا أن ننبه إلى ما للموضوع الجمالى من قدرة هائلة على الترقى بالجمهور

إلى مستوى « الإنسانية » . فليست علاقة الموضوع الجمالى بالجمال هى التى جعلت منه عاملا قويا من عوامل الحضارة ، كما وقع فى ظن الكثيرين ، وإنما الذى جعل منه قوة فعالة فى صميم الحياة الاجتماعية هو كونه شيئا إنسانيا قد انبثق من أحضان الموجود البشرى نفسه . وإذن فليس تاريخ الفن سوى تاريخ تحرر الإنسان ، وليس الفن نفسه سوى انتقال من دائرة القدر والمصير إلى دائرة الوعى والحرية ، كما قال مالرو . وهكذا نعود فنقول إن متحف الفن البشرى (على اختلاف أنواعه وتعدد صوره) إنما هو ثمرة لمشاركة فنية متصلة حققها الجنس البشرى على مر الأجيال ، فأثبت لنا بما لا يدع مجالا للشك أنه هيهات لأعاصير الفناء أن تذهب بما سجلته اليد البشرية ، وما اهتزت له النفس البشرية ، وما نطق به الفنان حين أراد أن يخلد أحلام الناس !

خاتمة

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ عرضا سريعا لمشكلة الفن من خلال تلك الصلات الديالكتيكية العديدة التى تربطه بالطبيعة ، والصناعة ، والمجتمع ، والتاريخ ، والحضارة ، والحياة ، والإنسان . ولئن كنا قد أغفلنا الكثير من المشكلات الجمالية الهامة التى اعتاد الباحثون فى فلسفة الفن إثارتها ، كدراسة العلاقة بين الفن والعلم ، أو العلاقة بين الفن والأخلاق ، أو العلاقة بين الفن والدين ، أو العلاقة بين الفن والفلسفة ، إلا أننا قد حاولنا فى تضاعيف دراستنا الفنومنولوچية للموضوع الجمالى أن نظهر القارئ على أن الفن ليس ظاهرة فيزيقية ، أو سيكولوچية ، أو اجتماعية ، وإنما هو أولا وبالذات ظاهرة استطيقية . فلم نحاول فى كتابنا هذا أن نتعرض لنقد النظريات الفلسفية التى تقول بأن الفن لهو ولعب ، أو أنه إشباع للرغبات الجنسية ، أو أنه حدس وعيان ، أو أنه تعبير ونقل للانفعالات إلى الآخرين ، أو أنه محاكاة وتمثيل ، أو أنه إنتاج وتنظيم إرادى ، أو أنه متعة ولذة حسية ، أو ما إلى ذلك من تأويلات ؛ وإنما مضينا مباشرة إلى « العمل الفنى » محاولين أن نستفتيه الرأى بخصوص علاقته بما عداه من الموضوعات كالموضوع الطبيعى والموضوع الصناعى والموضوع الاجتماعى .. إلخ .
حقا لقد اضطرتنا هذه الدراسة إلى التعرض — بين الحين والآخر — لمناقشة بعض النظريات الفلسفية أو السيكولوچية فى الإبداع الفنى أو التذوق الجمالى ، ولكننا لم نتناس خلال هذه المناقشة أن ندرس العلاقة بين الفنان وعمله الفنى أو بين المتذوق والموضوع الجمالى على ضوء تلك « الحقيقة الفنية » التى تميز الموضوع الجميل بوصفه ظاهرة نوعية خاصة .

فإذا ما تساءلنا الآن : هل ينبغى للفن أن يعبر عن « الحقيقة » ، كان رد عالم الجمال على ذلك : أنه ليس ثمة ما يلزم الأدب والشعر والفنون التمثيلية بأن تعمد إلى محاكاة الواقع الذاتى أو الواقع الموضوعى ؛ بل كل مهمتها إنما تنحصر فى إثارة نفس القارئ (أو المتأمل) ، سواء بتوليد معان جديدة فى نفسه ، أم بإحداث آثار نفسية عنيفة فى باطن ذاته تنبثق معها (حقيقة) جديدة لم يكن لها بها عهد . فليس من شأن الفن أن يحيلنا إلى أى عالم معروف ، موضوعيا كان أم ذاتيا ، بل لا بد للفن من أن يضعنا وجها

لوجه بإزاء عالم آخر فريد فى نوعه ، ألا وهو « العالم الفنى » . أما هذا العالم الذى ينقلنا إليه الموضوع الجمالى فإنه عالم لا يقل واقعية عن غيره من العوالم ، إن لم يزد عليها جميعا ، ولكن بشرط أن نفهم أن « الواقعية » هنا لا تشير إلى فعل الكينونة أو الوجود فى الخارج فحسب ، وإنما هى تشير إلى تلك « الكيفية الباطنة Qualité intrioséque » التى تميز الأشياء الموجودات باعتبارها كائنات قائمة بذاتها . وليس بدعا أن يكون العالم الفنى عالما واقعيا بمعنى الكلمة ، فإنه كثيرا ما يقذف بتلك الموجودات الماثلة فى العالم الخارجى إلى عماء العدم أو شبه العدم ، لكى يحل محلها ، ويقوم بديلا منها ! أما حين يعيد الفن خلق بعض الموضوعات الطبيعية ، فإنه عندئذ يأخذ على عاتقه أن يتكفل بتفسيرها ، حتى تجىء أفضل وأعمق وأخصب وأكثر حيوية ! فالعالم الفنى عالم واقعى ، لأنه يضفى على الموجودات من المعنى والتعبير والثراء والحياة ما يجعلها أشد واقعية وأكثر حقيقة ! حقا إن الفن قد يستعير من الواقع أشياء يجسمها ويعيد تمثيلها ، ولكنه لا بد من أن يعيد خلقها ، لكى يبدعها بأحسن مما فعلت الآلهة ! فالفنان ليس مجرد « صانع » démiurge ، وإنما هو خالق يذيع سر الآلهة ، إذ يصرح لنا بتلك المعانى الخفية والعلاقات المطوية والقيم المستترة التى أودعتها الآلهة صدر المخلوقات ! أستغفر الله ! بل إن الفنان قد يزعم لنفسه الحق فى أن يعيد خلق هذا الكون ، لكى يبين للآلهة كيف كان يمكن أن تجىء الخليقة أفضل ؛ أعنى أكثر استثارة ، وأخصب وجدانا ، وأعمق معنى ، وأوقع أثرا !

فالفن لا يكون فنا إلا إذا أقلع عن محاكاة الصبغة الواقعية التى يتسم بها الواقع ، لكى يكون لنفسه صبغة واقعية من نوع جديد ! ولو كانت سلة التفاح التى تصورها لنا هذه اللوحة مجرد موضوع طبيعى ينقصه الحجم والطعم والفائدة العملية ، لكان وجود السلة المرسومة أدنى وأقل بكثير من وجود السلة الحقيقية . أو لو كانت هذه الموسيقى التصويرية مجرد محاكاة لنموذج صوتى طبيعى (بعد تجريده من فاعليته المكانية والعملية) ، لكان وجودها أدنى وأقل بكثير من وجود تلك الأصوات الطبيعية . أو لو كانت هذه الدراما الممثلة على خشبة المسرح مجرد نسخة طبق الأصل من دراما واقعية تجرى فى الحياة العملية (بعد تجريدها من أهميتها الحيوية وضرورتها العملية) ، لكان وجودها أدنى وأقل بكثير من وجود تلك الدراما الحية . ولكن الحقيقة أن للموضوع الجمالى حظا أسمى من « الوجود » لأنه لا يقتصر على التعبير عن واقعية الواقع (على نحو ما يفعل الموضوع الطبيعى) ، بل هو يعبر لنا عن معنى أعمق من معانى الواقع ، ألا وهو

ذلك البعد الوجدانى الذى يمكن للواقع أن يتجلى أمامنا من خلاله . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن مهمة الموضوع الجمالى لا تنحصر فى إمدادنا بأية معرفة موضوعية عن الواقع ، وإنما هى تتمثل فى مساعدتنا على قراءة تعبير الواقع . حقا إن العمل الفنى قد يقتادنا إلى الواقع ، ولكنه لا يوصلنا إلى أعتابه إلا من خلال بعض المقولات الوجدانية التى تسمح لنا بأن نفهم ما ينطوى عليه (الواقع) من شحنات وجدانية ومدلولات عاطفية وقيم إنسانية . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الموضوع الجمالى هو ذلك الموضوع الذى يمنح حق المواطن للبعد الإنسانى من أبعاد الواقع .

أليس الفن هو الذى يهب الموضوع الطبيعى « باطنية » خصبة تجعل منه شيئا حيا يعمر الوجدان وينبض بالحيوية ؟ ألا نشعر حين نكون بإزاء بعض الأعمال الممتازة التى حققها كبار الفنانين أن « المحسوس » قد أخذ يكشف لنا عن سره الميتافيزيقى أو عمقه الوجودى ؟ ألا يكف « المحسوس » ، حين يندرج فى عالم الفنان ، عن أن يكون مجرد (شىء) لكى يصبح عاطفة مرئية ؟ ألا يحس المتأمل ، حين ينفذ إلى عالم دلاكروا أو فكتور هيجو ، أنه قد انتقل إلى عالم جديد يشهد فيه أشكالا أصيلة من الوجود والحياة ، دون أن يكون فى استطاعته أن يجد لهذا العالم نظيرا يكافئه فى عالمه الاعتيادى الواقعى ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الموضوع لا يظل على يد الفنان مجرد موضوع ، وإنما هو يصبح أداة تعبير أو حامل معنى ؟

إن الفنانين فى الحقيقة لهم الباحثون عن القيم ؛ فهم مكتشفون لا يهدأون إلا حينما تطأ أقدامهم أرض ميناءٍ جديد ! وليس على متذوقى الفن سوى أن يلاحقوا أولئك الرواد الممتازين فى جولاتهم الكشفية التى لا تكاد تعرف نهاية ! وإذا كان لهذا (الترف الكمالى) الذى يسمونه بالفن قيمة حيوية كبرى ، فما ذلك لأنه يمدنا دائما بمتع جديدة لم تكن فى الحسبان ، بل لأنه يقدم لنا بين الحين والآخر أسبابا جديدة للحياة وحب الحياة . والحق أن كل نجاح تحرزه القيم على يد الفنان إنما هو انتصار لنا أجمعين ! فالفنان الذى يأتينا بالنغمة الجديدة ، أو الرائحة الجديدة ، أو الطعم الجديد ، إنما يخدم الإنسانية جمعاء . وكل ما من شأنه أن يرهف حواسنا ، أو أن يرقق مشاعرنا ، أو أن يعمق مداركنا ، إنما يزيد من خصب وجودنا البشرى . وما كان لهذا كله أن يتحقق من تلقاء نفسه ، بل لقد كان على الفنان فى كل زمان ومكان أن يكون مصارعا جريئا لا يصرفه عناد المادة عن العمل على اجتلاء أسرارها . وهكذا كان الفن دائما أبدا صراعا عنيفا ضد المادة ، لا مجرد لهو أو لعب (كما وقع فى ظن الكثيرين) . ولا زال الفن إلى

يومنا هذا إنتاجا جهيدا يستثير طاقتنا ، ويستحث قوانا على التسامى ، ويضع تحت أنظارنا نموذجا حيا للعمل المتقن والأداء المحقق على الوجه الأكمل . وإذا كانت الصناعة اليدوية فى صميمها انتصارا ، فإن الفن العظيم أيضا لهو فى صميمه نصر كبير تحققه الروح فى صراعها المستمر ضد المادة .

لقد كان رودان يقول إن كلمة (الفنان) بمعناها الواسع إنما تعنى كل امرئ يجد لذة كبرى فيما يعمل . « فالفنان رجل يعشق مهنته ، وهو يرى أن أثمن مكافأة يظفر بها هى اغتباطه بتحقيق عمل جيد ... ولن يظفر العالم بالسعادة الحقة إلا حينما يتهيأ للناس أجمعين أن يكتسبوا روح الفنان ، أعنى حينما يكون فى وسع كل واحد منهم أن يجد لذة فيما ينهض به من عمل » . ثم يستطرد رودان فيقول : « إن الفن أيضا درس رائع فى الإخلاص Sincérité فالفنان الحقيقى يعبر دائما عما يجول بذهنه ، حتى ولو أدى به الأمر إلى أن يطيح بشتى الآراء الذائعة . وهو بهذا يلقن أشباهه من الناس درسا فى الصراحة . ولن يكون أروع من ذلك التقدم الذى لا بد من أن تحرزه الإنسانية لو قدر للصدق المطلق أن يسود بين الناس ! » وأما نحن فإننا نقول إن الفنان الحقيقى إنما هو ذلك الصانع الذى لا يزدرى المادة ، ولا يحتقر الصنعة ، بل يخلص دائما للفن بوصفه مهنة ، ويؤدى رسالته فى المجتمع بوصفه صاحب حرفة يعيش منها ولكنه يعيش أيضا لها ! وليس « الصدق » فى الفن سوى وفاء الفنان لرسالته ، بوصفها ذلك النشاط الإبداعى الذى لا يبدأ إلا حيث تنتهى الحرفة ! وهكذا نعود فنقول إن الفن فى جوهره فعل ، أو فلسفة فعل ؟ أعنى أنه نشاط ظافر منتصر يشارك فيه المتأمل فيشعر بغبطة النجاح أو نشوة الانتصار !

بيد أن الفنان — مع ذلك — يشعر بأن الفن مهمة لا يمكن أن تنتهى ، فإن فى توقفها إنكارا لذاتها . ومن هنا فقد قاوم كثير من الفنانين كل ما اعتور نفوسهم من حنين إلى الوصول ، فكانوا يعمدون دائما إلى معاودة البحث وإعادة النظر ، واثقين من أن مجال البحث لا بد من أن يظل مفتوحا على مصراعيه . وربما كان خير مثال نستطيع أن نسوقه لهذا النوع من الفنانين أستاذ إكس Aix المصور الفرنسى سيزان : فقد ظل هذا الفنان العظيم يناضل حتى النهاية بكل صبر وتواضع فى سبيل الوصول إلى تلك الحقيقة التصويرية التى لم يزعم لنفسه يوما أنه قد استطاع الاهتداء إليها . وهكذا ظل سيزان مخلصا لذلك التساؤل الأصلى الذى كان السبب فى تخليه منذ البداية عن حياة الهدوء والطمأنينة من أجل الانخراط فى سلك الحياة الفنية بما فيها من قلق وتوتر . وليس أدل على

ذلك مما سجله سيزان نفسه فى خطاب له بعث به إلى صديقه إميل برنارد قبل وفاته بشهر واحد قال فيه : « أترانى بمستطيع أن أبلغ يوما ذلك الهدف المنشود الذى طالما سعيت من أجل الوصول إليه ؟ إننى لأرجو ذلك ، ولكن ما دمت لم أستطع بعد أن أبلغ هذا الهدف ، فلا بد من أن أبقى فريسة لموجة عنيفة من الاضطراب والقلق ... وليس على الآن سوى أن أواصل دراساتى . » .. فهذا الفنان الذى كان يؤكد دائما أن فى استطاعة الفن أن يبلغ « المطلق » ، لم يزعم لنفسه يوما أنه قد استطاع أن يمتلك « المطلق » !... وإذا كان فيلسوف مثل لافل قد كتب يقول : « إن الفن ليس مشكلة على الإطلاق ، بل هو هذا الذى يجعل كل موضوع يكف عن أن يكون مشكلة بالنسبة إلينا » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نقول إن « فلسفة النجاح » نفسها لا تحيا إلا على جمهرة من المتناقضات التى يأخذ بعضها بيد البعض الآخر ، فنجعل من التجربة الفنية صورة مصغرة من الحياة البشرية بما فيها من صراع ديالكتيكى مستمر . وهكذا قد تبدو لنا الخبرة الجمالية تأملا سلبيا هادئا ، لكى لا نلبث أن نتحقق من أنها تجربة عنيفة مثيرة تنبض بالفعل والنشاط . وننظر إلى الأعمال الفنية فيخيل إلينا أنها موضوعات لاواقعية ؟ ولكننا سرعان ما نتحقق من أنها تكشف لنا عن الواقع بصورة أعمق وأخصب . ونتساءل عن غاية الفن فيبدو لنا أن فى الفن فرارا من الحياة ، ولكننا لا نلبث أن نتبين بكل وضوح أنه ينطوى على مشاركة فى الحياة بشكل أقوى وأعنف . ونسارع إلى القول مع البعض بأن الفن نشاط عديم الجدوى أو نزيه الغرض ، لكى لا نلبث أن نتحقق من أنه ليس كالفن نشاط يحفل بالمعنى ويعمر بالقيمة . أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن الفن مشكلة ، ما دام من المحال أن تقوم « حياة » بدون إشكال ، أو « حل » بدون تناقض ؟

هنا قد يقول قائل : « حسنا ، ولكن أليس من العجيب أن يغفل كتاب يحمل اسم « مشكلة الفن » حديث الفنون ، وتصنيفها ، وأنواعها ، وعلاقاتها ، وضروب التناظر التى يمكن أن تقوم بينها ؟ » وردنا على هذا الاعتراض أنه لم يكن فى وسعنا ونحن نقدم للقارئ مجرد مدخل متواضع لدراسة الفن ، أن نتطرق للبحث فى أنواع الفنون وتقسيماتها وصلاتها .. إلخ . ومن هنا فقد حدثنا القارئ عن الفن ، دون أن نحدثه عن (المعمار) ؛ ذلك الفن الذى وصفه أفلوطين ، فقال إنه (ما يتبقى من البناء بعد أن نكون قد انتزعنا منه الصخور) ، وعرفه شليجل فقال إنه (موسيقى متجمدة) ، وميزه بعض علماء الجمال فقالوا إنه أكثر الفنون تعبيرية ، لأنه ينتزع الطابع المادى من

أكثر المواد تكتلا وسكونا ، لكى يعمل على توليد الفكر والحياة منها . وحدثنا القارئ عن (الفن) ، دون أن نحدثه عن (النحت) ؛ ذلك الفن الذى قال عنه آلان إنه يقدم لنا (قصائد من الرخام) ، ووصفه رودان (فى حديثه عن تمثال ڤينوس) فقال إن الناظر إليه يتوهم أنه بإزاء سيمفونية من الأبيض والأسود أو من الأضواء والظلال ... وحدثنا القارئ عن (الفن) ، دون أن نحدثه عن « التصوير » ؛ ذلك الفن الذى وصفه بايير فقال إنه يعبر لنا عن الأعماق بالسطوح ، والحركات بالسكنات ، والمعانى بالأشكال ؛ وتحدث عنه بعضهم فقال (إن اللوحة هى فى صميمها قصيدة لا صوتية) ... وحدثنا القارئ عن (الفن) دون أن نحدثه عن (الشعر) ؛ ذلك الفن الذى قال عنه أرسطو إنه أصدق من التاريخ ، ووصفه الشاعر اليونانى القديم سيمونيدس فقال إنه لوحة ناطقة ، وتكلم عنه نوفالس فذهب إلى حد القول بأن الشعر هو الحقيقة المطلقة ... وحدثنا القارئ عن (الفن) ، دون أن نحدثه عن (الموسيقى) ، ذلك الفن الذى قال عنه شوبنهور (إنه يكشف عن ماهية العالم الدفينة ، ويفضح عن أعمق حكمة ممكنة بلغة لا يفهمها العقل) ، بينما قال عنه آخرون إنه فن التفكير بالأصوات بدلا من التصورات ، فى حين وصفه بعضهم فقال إنه معمار متحرك يعيد إلى أذهاننا صور الآثار القوطية ... وحدثنا القارئ عن (الفن) ، دون أن نحدثه عن (الرقص) ؛ ذلك الفن الذى قيل عنه إنه يحقق شفافية النفس فى البدن ، ويعبر بالحركة عما يعبر عنه الذكاء باللفظ ، وكأن الراقصة حين تنثنى وتنعطف إنما تكتب بخطواتها وخطراتها قصيدة من الشعر !.. إلخ .

أجل ، يا قارئى ، إننا (مع الأسف) لم نحدثك عن كل تلك الفنون ، كما أننا لم نحدثك أيضا عن المسرح والقصة والأدب والسينما والأوبرا وشتى فنون الشم والذوق واللمس ... ولكننا حاولنا أن نبين لك فى تضاعيف هذه الدراسة أن الفن هو هذا الشىء المشترك الذى يجمع بين الكاتدرائية والسيمفونية ، بين المنحوت والمنقوش ، بين المنظوم والمنغوم ، أو هو ما يسمح لنا بأن نقارن التصوير بالشعر ، والمعمار بالرقص ، والموسيقى بالنحت . والواقع أنه إذا كان فى الموسيقى الأصيلة شعر وتصوير ومعمار ، فإن فى المعمار الأصيل موسيقى وتصويرا وشعرا ، كما أن فى الشعر الأصيل موسيقى وتصويرا وغناء .. إلخ . ولو أننا جارينا أولئك الذين يقسمون الفنون إلى فنون بصرية ، وفنون سمعية ، وفنون لمسية ، وفنون شمية ، وفنون ذوقية ، وفنون حركية ، لكان علينا أن نضيف إلى ذلك أن ثمة تداخلا بين كل تلك الفنون ، لأن العين تلمس ، واليد ترى ،

والأنف يتذوق ، والفم يشم ، والأذن تتمايل ... إلخ . ولعل هذا هو ما عناه جيته حينما قال : (سواء أكنت بإزاء قطعة من الرخام ، أم بإزاء صدر الحبيبة ، فإن المهم أن تعرف كيف ترى بعين سبق لها اللمس ، وكيف تلمس بيد تجيد النظر) ! أو لعل هذا هو ما عناه لسنج حينما قال فى (اللاؤكون) متحدثا عن رافائيل : (لقد كان من الممكن أن يكون رافائيل مصورا عظيما حتى ولو قدر له أن يولد أشوه مقطوع الذراعين) ! أليست معجزة الفن فى كل هذه الحالات إنما تنحصر على وجه التحديد فى أنه يريد أن يجعل من المحسوس لغة أصيلة تقوم بمهمة التعبير ؟ أليست قيمة المعمار أو النحت أو التصوير أو الموسيقى أو الشعر أو ما إلى ذلك إنما تنحصر فى كونها تعبيرا عن البعد الإنسانى من أبعاد الواقع ؟. وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن هناك فنونا ، ولكن هناك أيضا « الفن » ؟

المراجـع

أولا : مراجع عامة فى علم الجمال

1 – Alain: « Propos Sur L'Esthétique », Paris, Presses Universitaires de France, 1919.

2 – Basch (Victor) : Essais d'Esthétiqure, de Philosophie, et de Littérature. Paris, Alcan, 1934.

3 – Bayer (Raymond) : à Traité d'Esthétique, Paris. Armand Colin 1916.

4 – Bayer (Raymond) : « Essais sur Méthode en Esthétique », Paris. Flammarion, 1953.

5 – Collingwood (R. G.) : «The Principles of Art.» Oxford. Clarendon. 1938.

6 – Croce (Bendetto) : « Bréviaire. d'Esthétique » traduction française, Paris. Payot, 1923.

7 – Deuxième Congrés International d'Esthétique et de Science de l'Art. » 2 tomes, Paris. Alcan, 1937.

8 – Dewey (John) : « Art as Expérience », New - York, G . P. Putnam's Sons. 1934.

9 – Dufrenne (Mikel) : « Phénoménologie de l'Expérience Esthétique. ». Paris, 2 Tomes, P. U. F., 1953.

10 – Feldman (Valentin) : « L'Esthétique Française Contemporaine. » Paris, Félix Alcan. 1936.

11 – Focillon (Henri) : « La Vie des Formes. », Paris, Leroux, 1934.

12 – Fondance (Benjamin) : «Faux Traité d'Esthétique», Paris, Denoél, 1938.

13 – Guyau (J. M) : « Les Problémes de L'Esthétique Contemporaine., 12 e éd., Paris, Alcan, 1929.

14 – Huisman (Denis) : « L'Esthétique », Paris, P. U. F., (Collection que Sais – Je ?, No. 645), 1954

15 – Lalo (Charles) : « Introduction à l'Esthétique », Paris , Colin, 1912.

16 – Lalo (Charles) : «Notions d'Esthétique», 4 e éd, Paris, P. U. F., 1952.

17 — Nédoncelle (Maurice) : « Introduction à l'Esthétique », Paris, P. U. F., 1953.

18 — Osborne (Harold) : « Aesthetics and Criticism. », London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

19 — Read (Herbert) : « The Meaning of Art. », London, A Pelican Book, 1954.

20 — Read (Herbert) : « The Philosophy of Modern Art., London, Faber & Faber, 1952.

21 — Santayana (George) : « The Sense of Beauty.», New - York, Scribner, 1896 (London. Censtable, 1918.)

22 — Segond (Joseph) : « Traité d'Esthétique », Paris, Aubier, 1947.

23 — Servien (Pius) : « Principes d'Esthétique », Paris, Boivin, 1935.

24 — Servien (Puis) : « Esthétique », Paris, Payot. 1953.

25 — Souriau (Etienne) : « L' Avenir de l'Esthétique. », Paris, Alcan. 1929.

26 — Taine (Hyppolite) : « Philosophie de L' Art. » (2. vol.). Paris, Hachette, 1925.

27 — Tolstoi (Léo) : « Qu'est . ce que l' Art ?., trad franc. par Wyzewa, Paris, Perrin, 1898.

28 — Volkelt (Johannes) : « Das Aesthetische Bewusstsein. », Munick, Beck, 1923.

29 — Wilde (Oscar) : « Derniers Essais de Littérature et d'-Esthétique », Paris. Strock, 1913.

30 — Wulf (Maurice De) : « Art et Beauté » . 2e éd., Louvain, Warny, 1943.

ثانيا : مراجع خاصة فى الفن

31 — Abraham (P.) : « L'Art », dans « Encyclopédie Française.», Paris, 1935, t XVI et XVIII.

32 — Alain : « Système des Beaux Arts », Paris, N. R. F., Paris, Alcan, 1926.

33 — Alain : « Vingt Leçons sur les Beaux Arts. », P. U. F., 1949.

34 — Baudoin (Charles) : « Psychanalyse de l'Art ». Paris, Alcan, 1929.

35 — Bayer (Raymond) : « L'Esthétique de la Grâce. ». Paris, 1934 (2 volumes).

36 — Bayer (Raymond) : « Léonard de Vinci », Paris, Alcan, 1934.

37 — Cassou (Jean) : « Situation de l'Art Modenre.», Paris, Editions de Minuit, 1950.

38 — Challaye (Félicien) : « L'Art et la Beauté », Paris, Nathan, 1929.

39 — Coomaraswamy (A. K.) : « Transformation of Nature in Art », Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934.

40 — Delacroix (Henri) : « Psychologie de l'Art », Paris, Alcan, 1929.

41 — Francastel (Pierre) : « Art et Société », dans « L'Année Sociologique », 1940 — 1948, t. v.

42 — Francastel (Pierre) : « Peinture et Société » Lyon, Audin, 1951.

43 — Freud (Sigmund) : « Leonardo da Vinci », transl. by A. A. Brill, London, Kegan Paul, 1932.

44 — Goubier (Henri) : « L'Essence du Théâtre. », Paris, Plon, 1943.

54 — Guyau (J. M.) : « L'Art au point de vue sociologique », 15e éd.. Paris, Alcan, 1930.

46 — Jenkins (Iredell) : « Art and The Human Enterprise », Harvard University Press, Cambridge, 1958.

47 — Jung (Karl) : « Modern Man in Search of A Soul », (Psychology and Literature) London, Kegan Paul, 1941.

48 — Lalo (Charles) : « L' Art et la Vie Sociale », Paris, Doin, 1921.

49 — Lalo (Ch.) : « L'Expression de la Vie dans l'Art », Paris, Alcan, 1933.

50 — Lalo (Ch.) : « L'Art et la Morale », Paris, Alcan, 1922.

51 — Lalo (Ch.) : « L'Art Loin de la Vie », Paris, Vrin, 1939.

52 — Lalo (Ch.) : « L'Art près de la Vie », Paris, Vrin, 1946.

53 — Lalo (Ch.) : « L'Economie des Passions. », Paris, Vrin, 1947.

54 — Lalo (Ch.) : « Les Grandes Evasions Esthétiques », Paris, Vrin, 1947.

55 — Malraux (André) : « Les Voix du Silence. », Paris, NRF., 1951. (nouv. éd., 1956.).

56 — Munro (Thomas) : « Les Arts et leurs Relations Mutuelles », traduction de M. Dufrenne, Paris, P. U. F., 1954.

57 — Read (Herbert) : « Art and Industry. », London, Faber & Faber, 1944.

59 — Rodin (Auguste) : « L'Art », Entretiens Réunis par Paul Gsell, Paris, Grasset, 1951.

60 — Rusu (Liviu) : « Essai sur la Création Artistique », Paris, Alcan, 1933.

61 — Souriau (Etienne) : « La Correspondance des Arts », Paris, Flammarion, 1947.

62 — Souriau (Etienne) : « L'Art et la vie sociale » ; dans « Cahiers Internationaux de Sociolagie », Ed. du Seuil, vol. V., 1948.

63 — Souriau (Paul) : « La Beauté Rationnelle », Paris, Alcan, 1904.

64 — Utitz (Emil) : « Grundlegung der Allgemeinen Kunstwissenschaft. (2 vol). Stuttgart, Enke, 1914.

65 — Valéry (Paul) : « Eupalines ». 9e éd., Paris, N. R. F., Gallimard. 1924.

66 — Valéry (Paul) : « Pièces sur L'Art. ». 6e éd., Paris, N. R. F., Gallimard, 1934.

67 — Valéry (Paul) : « Introduction à la méthode de Léonard de Vinci », in « Variété », I., Paris, Gallimard, 1924.

68 — Valéry (Paul) : « Variétés, » II, 1929 ; « Variétés III. » 1936 ; « Variétés IV », 1938 ; « Variété V. » 1949, Paris, Gallimard.

69 — Villiers (A) : « Psychologie de l'art dramatique », Paris, A. Colin, 1950.

70 — Vinchon (Jean) : « L'Art et la Folie » . Paris, Stook, 2e éd., 1950.

فهرس الأعلام

(ج)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(م)

(ن)

(هـ)

(ى)

فهرس تحليلى

المعاصرين . الأولية للصورة على المضمون عند بعض الفنانين . العلاقة الوثيقة بين الموضوع والإبداع الفنى عند علماء النفس . العمل الفنى موضوع لذاته .

٩ — التعبير هو العنصر الثالث للعمل الفنى . التعبير هو الرابطة الحية بين الفنان وعمله الفنى . التعبير وحدة فنية لا تقبل القسمة . وظيفة التعبير أن يجعل للمحسوس أسلوبا . الفن يحدثنا عن الواقع بلغته الخاصة . الواقع فى العمل الفنى هو بعد إنسانى . بناء العمل الفنى ثمرة امتزاج الصورة بالمادة .

الفصل الثالث : بين الطبيعة والفن : (٤٢ — ٦٢)

١٠ — الفن عند القدماء محاكاة للطبيعة . الدعوة إلى عبادة الطبيعة . الطبيعة لا تقدم لوحات فنية . إخضاع الفن للطبيعة عند كنستابل .

١١ — استلهام الطبيعة عند دلاكروا . تدخل العنصر الذاتى فى تصوير الطبيعة عند مانيه . الانطباعية عند سيزان . نقد جوجان للانطباعية . النزعة التعبيرية عند ماتيس . دفاع رودان عن النزعة الطبيعية .

١٢ — الفن ليس هو الطبيعة . القبح الطبيعى يمكن أن يصبح موضوعا جماليا . الجميل المنقول دون تعديل لا يكون جميلا فى العمل الفنى . الطبيعة عديمة الصبغة الجمالية والمنطقية والأخلاقية . مدرسة الفنان الصنعة لا الطبيعة .

١٣ — المحدثون يرفضون نظرية المحاكاة . الفن كذب عند بيكاسو . رأى الفنانين براك — ليجيه — موندريان . مالرو عدو النزعة الطبيعية . الفن عند مالرو يحور الواقع .

١٤ — الأصل عند الفنان هو عالم الفن لا الطبيعة عند مالرو . الفن يجذبنا إلى عالم يبعدنا عن الواقع .

١٥ — الفنان يمتلك الواقع . استبعاد فكرة القدر فى التصوير الفنى . الفن هو أسلوب جديد لخلق العالم . الفن هو علاقة عالم الطبيعة الزائل بالعالم الإنسانى الخالد . الفن عند مالرو هو استحالة الصور إلى أسلوب .

الفصل الرابع : بين الفن والصناعة : (٦٣ — ٨٤)

١٦ — التفرقة بين الموضوع الاستعمالى والموضوع الجمالى . الموضوع الجمالى يدعو إلى التأمل . توحيد جويو بين الجميل والنافع . ارتباط الجمال بوظيفة الشيء واستعماله .

١٧ — تقسيم فاليرى للأبنية . الاستعمال ضرورى لتبين استطيقية المعمار .

١٨ — الموضوع الجمالى والنفعى من صنع البشر . الموضوع الجمالى ثمرة لنشاط

يدوى . حضور الصانع فى العمل الفنى . حقيقة العمل الفنى فى العمل الفنى نفسه .

١٩ ــ اللغة تحمل دلالة شخصية بالنسبة للعمل الفنى . الأسلوب هو نظرة فلسفية إلى العالم . الحرفة عند الفنان هى توقيع يحمل طابعه . وجود الفنان من أجل الغير .

٢٠ ــ الفن عند آلان صنعة . الفنان رجل إدراك وعمل معا . الفكرة ترد أثناء العمل الفنى .

٢١ ــ علماء الجمال الذين يخلطون بين الفن واللهو . نقد سوريو لفصل الفن عن العمل الصناعى .

٢٢ ــ تفرقة سوريو بين العمل الأدائى والعمل الفنى . وجود الفن الحقيقى فى الصناعة فى رأى هربرت ريد .

الفصل الخامس : الفن والمجتمع : (٨٥ ــ ١١٥)

٢٣ ــ الفن واقعة إيجابية فى الحياة الاجتماعية . وظيفة الفن التوفير عند سوريو .

٢٤ ــ الفن عند ريبو فردى . رأى دلاكروا . ربط الفن بالدين . نقد ربط الفن بالدين . ربط الفن بالحب . الفن الجمعى .

٢٥ ــ المظهر الجمعى للإنتاج الفنى . الجمهور دلالة على أن الفن عمل اجتماعى .

٢٦ ــ رأى تين فى اجتماعية الفن . نقد تين . الفن عنصر أصلى يسهم فى تركيب المجتمع نفسه .

٢٧ ــ الفن عند جويو ينبع من الحياة . نظرية جويو فى العبقرية . عيب جويو نزعته الحيوية .

٢٨ ــ علم الفن العام عند دسوار وأوتيتس . نقد مفهوم ربط الجمال بالإحصاء . رأى فومسيون . علم الجمال هو دراسة موضوعية للعمل الفنى فى ذاته . العمل الفنى عند كاسو شىء حاضر . رأى نيتشه فى الصراع بين الفنان والجمهور .

٢٩ ــ رأى لالو فى صلة الفن بالجمهور .

الفصل السادس : مشكلة الإبداع الفنى : (١١٦ ــ ١٥٤)

٣٠ ــ اهتمام الفلاسفة وعلماء النفس بالمشكلة . مسئولية أفلاطون فى انتشار فكرة الإلهام . مبالغة الرومانتيكية فى الإلهام . أفكار الفنانين استلهامهم لعمل فنى سابق .

٣١ ــ النظرية الاجتماعية وتفسيرها للإبداع الفنى . الإبداع الفنى يجىء مشروطا بالعوامل الحضارية . الأصالة فى الفن نسبية . تشابه التصورات الجمالية فى كل عصر .

٣٢ ــ أهمية النظرية الاجتماعية وتفسيرها للإبداع الفنى . التأثيرات الحضارية

لا تكفى وحدها لتفسير الإنتاج الفنى . دراسة مشكلة الأصالة . الأصالة عند بايير ليست فى العزلة والإغراب .

٣٣ — تشابك العناصر الشعورية واللاشعورية فى عملية الإبداع . نقد علماء النفس الذين يقتصرون على القول باللاشعور . عنصر الإرادة فى الخلق عند فان جوخ . رأى سوريو فى دور التأمل فى عملية الإبداع . الإبداع الفنى عند دى لاكروا هو صنعة وإرادة . الفنان رجل عمل لا أحلام . التنظيم الفنى الإرادى عند إدجاربو . رفض النظرية القائلة بأن الإبداع الفنى صورة عملية وفق مثل أعلى . لا بد من نصيب للتلقائية فى العمل الفنى . الرغبة فى تحقيق شىء متفرد هى سر عملية الإبداع عند سوريو .

٣٤ — العمل الفنى ليس موجودا قبل تجسده . الفنان قد يصبح أداة فى يد الفن . أسبقية مطلب الفن على تحقيق العمل الفنى . جوهر النشاط الإبداعى هو المقدرة الإنتاجية .

٣٥ — موقف التحليل النفسى من مشكلة الإبداع . تحليل فرويد للفنان ليونار دافنشى . تطبيق شارل بودوان منهج فرويد فى العمل الفنى . تأثر السريالية بالتحليل النفسى . الإبداع الفنى سر فى نظر يونج .

٣٦ — علاقة الفنان بالعمل الفنى عند يونج . ثنائية حياة الفنان فى رأى يونج . الفنان أداة فى يد اللاشعور الجمعى .

الفصل السابع : الفن والحياة : (١٥٥ — ١٨٣)

٣٧ — الفن عند أرسطو محاكاة منقحة للطبيعة . الفن ديالكتيك حسى يقوم على العقل والصنعة معا . الفنان عند برجسون ينفذ بالحدس إلى باطن الحياة . نقد الاستطيقا الصوفية عند برجسون . تناقضات برجسون .

٣٨ — اتفاق برجسون مع شوبنهور فى القول بأن الفن حدس . معنى التأمل الفنى عند شوبنهور . فى رأى شوبنهور أن الخبرة الجمالية فرار من المظهر إلى الحقيقة . العبقرية عند شوبنهور هى تأمل المثل . الفن عنده أداة للتحرر من الألم . شوبنهور أسبق من برجسون فى الدعوة إلى استطيقا سلبية تقوم على التأمل . الحدس الجمالى عند برجسون صورة مصغرة من الحدس الميتافيزيقى .

٣٩ — الفن عند ديوى ذو صبغة عملية نفعية . ربط ديوى للفن بالحضارة . لا يفصل ديوى الفن عن الصناعة . نقد ديوى فى عدم قوله بالوظيفة النوعية للنشاط الجمالى .

٤٠ — الفن ليس انفصالا مطلقا عن الحياة وليس ارتباطا مطلقا بها . علاقة الفنان وعمله الفنى علاقة تشابه فى اختلاف . استقلالية العمل الفنى .

٤١ — تأثر لالو بكروتشه . التعبير قد يكون اقترابا من الحياة أو فرارا منها عند لالو . المظاهر الخمسة عند لالو لصلة الفن بالحياة . أولا : الوظيفة التكنيكية . ثانيا : الوظيفة الكمالية . ثالثا : الوظيفة المثالية . رابعا : الوظيفة العلاجية . خامسا : الوظيفة التسجيلية .

٤٢ — لالو يوفق بين جميع الآراء المختلفة . علاقة الجمال بالخير . الفن عند برنشفيك ينقلنا من تمركز إلى مشاركة الآخرين . الأعمال الفنية موضوعات قائمة بذاتها . الواقعة الجمالية ليست ظاهرة أخلاقية . للعمل الفنى وحدته الخاصة التى يتحد فيها الشكل بالموضوع .

الفصل الثامن : التذوق الفنى : (١٨٤ — ٢٠٢)

٤٣ — الخصائص المميزة لموقف الذات بإزاء الموضوع الجمالى . التقمص الوجدانى عند باش . نقد نظرية التعاطف الرمزى . فهم التجربة الفنية لا يكون بالرجوع إلى الذات ، بل إلى الموضوع نفسه .

٤٤ — التذوق الفنى ليس عملية ذاتية محضة . التأمل والمشاركة هما جوهر الإدراك الجمالى . العمل الفنى يولد لدينا ملكة « الذوق » . هل يمكن أن يكون الحكم الجمالى حكما كليا عاما ؟ .

٤٥ — نسبية الأحكام الجمالية تفترض ضربا من الموضوعية الأصلية . نحن فى العادة متحيزون لأننا جزئيون — أثر التربية والمرية على تنمية ملكة الحكم — إن حكمى لا يحكم على العمل بقدر ما يحكم على.فهمنا للعمل الفنى يتوقف على مدى قدرتنا على قمع ذاتيتنا وقهر جزئيتنا .

٤٦ — عالم الجمال يستبعد خواطره وآراءه لكى يستمتع بحضرة العمل الفنى. الموضوع الجمالى شىء عينى يخاطبنا بلغة نوعية تفصح عنها بعض التأثيرات . التأمل الفنى هو فى صميمه فعل اجتماعى — الموضوع الجمالى يخلق من جمهور المعجبين به ما يشبه الـ « نحن » . إنسانية الفن .

رقم الإيداع : ٣٤٣٦

الترقيم الدولى : ٩٧٧/٣١٦/٣٧٤/١



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

مشكلة الفلسفة

مشكلات فلسفية

(٤)

مشكلة الفلسفة

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة



تصدير

مشكلة الفلسفة ؟ ولماذا يأبى كاتب هذه السطور إلّا أن يجعل من الفلسفة مشكلة ؟ أيكون الدافع إلى ذلك هو مجرد الحرص على إدخال هذا الكتاب ضمن سلسلة « المشكلات الفلسفية » ؟ وماذا كان يضير المؤلّف لو أنه أطلق على كتابه اسم « المدخل إلى الفلسفة » أو « دفاع عن الفلسفة » ؟ أما كان فى وسعه أن يعدّل من عنوان كتابه ، دون أن يغير شيئاً من مضمونه ؟

... كل تلك أسئلة قد تتبادر إلى ذهن القارئ حينما يرانا نحرص على استبقاء عنوان هذا الكتيّب ، فنصرّ على تسميته باسم « مشكلة الفلسفة » . ولكن ربما كان لنا بعض العذر فى ذلك : فنحن أولاً نميل إلى الظن بأنه لا يمكن أن يكون ثمة « مدخل إلى الفلسفة » : إذ ليس فى وسع المرء أن يَشْرَعَ فى البحث عن الفلسفة ، ما لم يكن قد سبق له الالتقاء بها أو العثور عليها ! ومهما وقع فى ظن البعض أنهم يستطيعون بالفعل أن يكتبوا « مقدمة » للفلسفة ، فإن مثل هذه « المقدمة » لا بد من أن تجىء بمثابة مصادرة تفترض الشىء الكثير من المبادئ الفلسفية . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نلاحظ — مع الأسف الشديد — أن ما يسمّونه باسم « مدخل إلى الفلسفة » كثيراً ما يكون مجرّد « مَخْرَج » منها ! وآية ذلك أن أمثال هذه المقدمات قد تتخذ صورة موسوعات مذهبية تصاغ فيها الحقائق الفلسفية على هيئة قضايا نهائية ، أو آراء حاسمة ، أو معتقدات جازمة . ومثل هذه الصورة قد توحى إلى الطالب المبتدىء بأن الفلسفة حلقة مفرغة ، أو دائرة مغلقة ، أو نَسَق متكامل ؛ وعندئذٍ تصبح بداية الفلسفة هى نهايتها ، وتصير ألف التفلسف هى فى الوقت نفسه ياؤه !

ولم نشأ أيضاً أن نطلق على كتابنا اسم « دفاع عن الفلسفة » ؛ وكانت حُجَّتُنا فى ذلك أن مثل هذه التسمية قد توحى إلى القارئ بأن الفلسفة موضع شبهة أو ملامة أو اتهام ! حقاً إن خصوم الفلسفة كثيرون ، ولكننا حتى لو سلمنا بأن الفلسفة فى حاجة إلى دفاع ، فإننا لا نجد فى أنفسنا من الجرأة ما يدفعنا إلى احتكار حق الدفاع عنها ، أو ما يشجعنا على التكلم باسمها ! وهذا واحد من كبار الفلاسفة المعاصرين — ألا وهو ميرلوبونتى — يتصدّىٰ فى إحدى المُنَاسبات الجامعية الكبرى للنطق بلسان الفلسفة ،

فلا ينصب من نفسه محامياً يتولى الدفاع عنها ، بل يُطْلِقُ على افتتاحيته الفلسفية الممتازة اسم « ثناء على الفلسفة » ، بدلًا من أن يسميها بأسم « دفاع عن الفلسفة » .(١) وأما نحن فإننا نرى أن خير وسيلة للإعلاء من شأن الفلسفة والإشادة بها والثناء عليها ، إنما هى العمل على بيان موضوع « الإشكال » فى الفلسفة ، والاهتمام بالكشف عمّا تنطوى عليه رسالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية ، وقلقٍ وجودىّ ، وتجربة روحية خصبة ... وربما كان خير دفاع عن الفلسفة هو أن نثبت « الفلسفة » عن طريق « التفلسف » ، كما أثبت ذيوجانس « الحركة » عن طريق « التحرُّك » ...

لقد درس ديكارت الرياضيات والطبيعيات والبلاغة والشعر ، كما درس المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ، ولكنه خرج من كل هذه الدراسة بدرس واحد سَجَّله فى كتابه الخالد « مبادىء الفلسفة » حيث نراه يقول : « إن الفلسفة وحدها هى التى تميّزنا من الأقوام المتوحّشين والهمجيين ؛ وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فإن أجلّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيّين .. » . فلم يكن اهتمام ديكارت بالعلوم ليصرفه عن التفكير فى الحكمة والاهتمام بالبحث عن اليقين ، بل إننا لنراه يقر منذ البداية بأهمية التفلسف وضرورة البحث الميتافيزيقى ، حتى أنه لَيُشَبِّه الرجل الذى يمتنع عن التفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إن المرء الذى يحيا دون تفلسف لهو حقاً كمن يظل مغمضًا عينيه لا يحاول أن يفتحهما . ولا يمكن أن يقارن التلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر ، بالرضى الذى يُنال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة » . ويستطرد ديكارت فيقول : « إنه لا جرم أن تكون الحكمة هى القوت الصحيح للعقول ، فإن الذهن هو أهم جزء فينا ؛ وطلب الحكمة لا بدّ بالضرورة من أن يكون همنا الأكبر »(٢) .

حقا إنه قد يروق للبعض أن يرفض التفلسف ، كما قد يحلو للبعض أن يغمض عينيه ، ولكن من المؤكد أنه من الأجدى على المرء أن يواجه الحقيقة ، كما أن من الأفضل له أن يستعمل عينيه لهداية خطواته . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن

---

(1) M. Merleau-Ponty : « Eloge de la Philosophie » (Leçon inaugurale faite au Collège de France), Gallimard, 1953.

(٢) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٤٨ ، ٤٩

يتخذ موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، ولكن ضرورات الحياة لا بدّ من أن تجئ فتلزم كل فرد منا بتحديد موقفه من الأشياء ، والآخرين ، والله نفسه . ومهما أمعن المرء فى الاستخفاف بقضايا الوجود ، والانصراف عن مواجهة مشكلة الحقيقة ، فإنه لا بدّ من أن تواجهه أزمات تضطره (فى هذه اللحظة أو تلك) إلى إثارة بعض المشكلات الروحية الخطيرة .. وعندئذ قد يجئ التفلسف ، فيعيد إلى الإنسان حضوره أمام الكون ، وحضوره أمام الآخرين ، وحضوره أمام الله أيضاً .

لقد روى لنا أحد مؤرخى الفلسفة أن الفيلسوف الألمانى المعاصر ماكس شلر كان يقيم ندوة فلسفية يتناقش فيها مع طلبته حول كثير من مسائل الفكر والوجود . وكان الجميع يجدون لذة كبرى فى مطارحة الآراء ، ومناقشة الأفكار ، بينما بقى طالب واحد صامتاً لا ينطق بكلمة ، ولا يبدى أية ملاحظة . وأوشك العام الدراسىّ أن ينتهى ، فأراد شلر أن يستحثّ الطالب المذكور على إبداء رأيه ، فما كان من هذا الطالب سوى أن أجابه بقوله : « إذا كان الكلام من فضة ، فإن السكوت من ذهب » ! وعندئذ هبَّ شلر واقفًا ، وصاح فى وجهه : « يا لك من مُزيّف نقود » ! ولم يجانب شلر الصواب ، فإن رفض الحوار هو ضرب من الاستخفاف أو عدم المبالاة ؛ والفيلسوف إنما يضع « عدم الاكتراث » على قدم المساواة مع الكذب ، والتضليل ، والتمويه ، وشتى ضروب الزَيْف الفكرىّ . وإذا كان التفلسف ضرورة ، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى ، والمبادئ لا يمكن أن تتعادل ، والمذاهب لا يمكن أن تحيا فى حالة تعايش سلمىّ . ومادام كل حوار هو فى صميمه ضَرْبٌ من « المواجهة » Affrontement ، فإن الفيلسوف لا بدّ من أن يتخذ صورة « الشخص » الذى يواجه الأشياء والأشخاص ، ويدافع عن رأيه مستوحيا تلك « الحقيقة » التى يعيش لأجلها . ومعنى هذا أن التفلسف هو فى صميمه مواجهة لا تخلو من معارضة وصراع ، ولكنها « مواجهة » تقوم على احترام حق كل إنسان فى التفكير ، لا على فرض حقيقتنا فرضاً على الآخرين . وليس المهمّ فى عالم الفلسفة أن يتحقق بين المذاهب نوع من التعايش السلمىّ ، بل المهمّ أن يقوم بينها ضرب من « المواجهة » ، فيؤثر بعضها فى البعض الآخر ، ويتأثر بعضها بالبعض الآخر . والفيلسوف المستبصر حين يأبَىٰ أنْ يَفْرضَ على الآخرين حقيقةً جاهزة تبدو كأنما هى مجرد « شىء » ، فإنه بذلك إنما يُقدّم الدليلَ على أنه يضع نفسه فى خدمة « حقيقةٍ » هى فى الوقت نفسه « حياة » — . حقًّا إنّ الفيلسوف على ثقة تامة من أن المساومة بالحقيقة إنْ هى إلّا خيانة لها ، ولكنه مع ذلك مستعد دائما لتحقيق ضرب من « الوصال » بينه وبين الآخرين ،

موقن دائماً بإمكان التلاقى معهم على صعيد مرتفع . وليس الحوار الفلسفى سوى هذا الوصال الفكرى الذى يتمّ بين شخصيات حية يتفتّح بعضها للبعض الآخر ، ويحترم كل منها حقيقة الآخر .

بيد أن كثيراً من مفكرى العصر الحديث يميلون إلى استبعاد مفهوم « الحقيقة » ، ويجعلون من الفلسفة مجرد حلقة فى سلسلة من الأحداث التاريخية . وهؤلاء لا ينظرون إلى أى « مذهب » فلسفى من حيث صدقه أو كذبه ، بل هم يقتصرون على تحديد موضعه من حتمية الأفكار بوصفه مجرَّد حدّ فى سلسلة من العلل والمعلولات . وليس من شك فى أن مثل هذا التعليل التاريخى للمذاهب والأفكار كثيراً ما يفضى إلى القضاء على المعنى العقلى لكل فلسفة ، من أجل إحالتها إلى مجرد ظاهرة حضارية نسبية يتكفل بتفسيرها سياق الأحداث . ولكن الفيلسوف الحق يأبى أن يجعل من المذاهب مجرد شخصيات مسرحية تنطق بلسان قوة اجتماعية أو طبقة اقتصادية أو جماعة تاريخية ، وإنما هو يناقشها بلغة « المعقولية المنطقية » ، ويطالبها بتقديم مستنداتها الشرعية ، ويحاول الوصول إلى التحقق ممَّا إذا كانت صادقة أم كاذبة(١) .

والواقع أنه إذا كانت النزعة الشكِّيَّة نفسها نزعة فلسفية ، فذلك لأنها تضع فى الاعتبار الأول « مشكلة الحقيقة » . وأما حين يُصرَّفُ النظر عن صدق القضية أو كذبها ، لكى يُكْتَفَى بالحكم عليها من الخارج حُكْمًا نسبيًّا يستند إلى نوع من التفسير الأيديولوجى ، فهنالك لا بدّ من أن تزول الفلسفة ، لكى يحل محلها صراع الطبقات الاجتماعية . ولسنا نريد بذلك أن ننكر صلة الفلسفة بالإطار الحضارىّ ، ولكننا نريد أن نؤكد أن الفلسفة ليست مجرد حلقة فى سلسلة من الأحداث . ولو أننا اقتصرنا على النظر إلى الفلسفة بوصفها مجرد تمثيل اجتماعىّ ، وكأنما هى ظاهرة حضارية يتكفل بتفسيرها البلد أو الجنس أو الحقبة التاريخية ، لجعلنا منها مجرَّد موضوع من موضوعات الدعاية ، أو مجرد مبدأ من مبادئ الانفصال ، فى حين أن الصبغة الرئيسية التى تميِّز الفلسفة هى حرصها على « الكلية ، واهتمامها ببلوغ مستوى « العمومية » . وسنحاول عند الحديث عن صلة الفلسفة بالسياسة ، وصلتها بالأيديولوجيا ، أن نعرض بالتفصيل لمناقشة هذه القضية(١) .

---

(1) Cf. E. Bréhier: «Transformation de la Philosophie Française » Paris, Flammarion, 1950, pp. 7-8.

(١) أضفنا فى هذه الطبعة الجديدة فصلا بأكمله عن « الصلة بين الفلسفة والأيديولوجيا » : (انظر الفصل العاشر) ، كما أضفنا فصلا آخر عن « صلة الفلسفة بالأخلاق » .

إن الفيلسوف ليزعم لنفسه أنه ينطق بلسان الإنسانية قاطبة ، وهو لهذا كثيراً ما يعتقد أنه قد استطاع أن يعبّر عن الحقيقة المطلقة . ويحكى فى هذا الصدد أن حريقاً شبَّ فى منزل الفيلسوف الألمانى المعاصر هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ، فالتهمت النيران عددًا غير قليل من مخطوطات الفيلسوف . وجاء بعض أصدقائه المقربين إليه يعزونه عن هذه الخسارة الفادحة ، فما كان منه سوى أن أجابهم بقوله : « إن شيئاً لم يضع ! إنها الحقيقة ؛ والحقيقة لا بُدَّ دائمًامن أن تنكشف فى خاتمة المطاف . » ! وهذه العبارة إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن الفيلسوف يميل بطبعه إلى إغفال الجانب الفردىّ التاريخىّ من تفكيره ، لكى يخلع على آرائه قيمة نهائية مطلقة ، وكأنما هى الحكم الأخير الذى لا يقبل نقضاً ولا إبرامًا ! وليس بدْعا أن تتصف قضايا الفيلسوف — فى نظره هو — بطابع الصدق اليقينى ، فإن الاعتقاد ملازم للحكم ، والقضية صادقة دائماً بالنسبة إلى من يقررها . ولكن الفلاسفة لا يقفون عند هذا الحد ، بل هم يميلون إلى الظن بأن حقائقهم حقائق موضوعية مطلقة ، وكأنما هم قد استطاعوا أن يخرجوا على التاريخ وأن يتحرروا من أسر الزمن . والظاهر أن هذا الاعتقاد الذى تردد فى نفوس كبار الفلاسفة من أمثال ديكارت ، واسبينوزا ، وكانت ، وهيجل (وغيرهم) هو الذى عمل على اختلاط الروح الفلسفية بالنزعة الإيقانية القطعية ، حتى لقد استحالت « الفلسفة » فى نظر الكثيرين إلى مجرد « عقيدة » .

بيد أننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة ، لاستطعنا أن نتحقق من أن « الحقيقة » لم تكن فى يوم ما من الأيام وقفاً على مذهب بعينه ، بل هى قد كانت دائماً أبداً موزعة بين سائر المذاهب . وإذا كان تاريخ الفلسفة مدرسة حقيقيّة يتلقن فيها المفكر دروس الإخاء الفكرى ، والوصال العقلى ، والتسامح المذهبى ، فذلك لأن هذا التاريخ تقرير لحقيقة عليا تؤكد قيمة الإنسان وحقه فى التفكير . وما كان تاريخ الفلسفة يوما مجرد مقبرة للأوهام البشرية ، أو مجرد سجل للأخطاء الإنسانية ، بل هو قد كان دائماً أبداً ندوة كبرى يتحقق الوصال الحقيقى بين مفكرى الماضى والحاضر . ومهما أغلق الفيلسوف بابه على نفسه ، فإن فلسفته لا يمكن أن تجىء بمثابة مناجاة لنفسه ! حقا إن من طبيعة كل مفكر أن يتمسك بالحقيقة التى تملأ أفقه ، ولكن من واجب المفكر أن يتذكر دائماً أن تفكيره هو فى صميمه إجابة أو استجابة . فالفلسفة حوار وجدال ومواجهة ، والفيلسوف تلميذ قبل أن يكون أستاذاً . وليس تاريخ الفلسفة فى جوهره سوى شبكة من العلاقات الفكرية والمنازعات المذهبية ، وكأن حكماء العصور المختلفة يتبادلون الآراء ويتقارعون بالحجج !

إن الحقيقة — كما يقول يسبرز — ليست ملكا لأحد ، وإنما البشر جميعاً ملك للحقيقة . وإذا كان « الوصال » Communication هو جوهر الإيمان الفلسفى ، فذلك لأن البحث عن الحقيقة يضطرنا إلى الخروج من قوقعتنا الفكرية ، من أجل التفتح للآخرين والتلاقى معهم والاستجابة لهم . والفيلسوف الحق هو ذلك الذى يعلم أنه فى خدمة الحقيقة ، فيقنع بأن يكون مجرد شاهد لها ، بدلًا من أن يحاول تملكها واغتصابها . وشهادة الفيلسوف هى تقرير لنوع العلاقة التى تربطه بالوجود ، فهى التزام فكرى يتعهد فيه الفيلسوف بالوفاء لخبرته الروحية الخاصة ، أو يأخذ على عاتقه فيه أن يكون مخلصاً لتلك الحقيقة التى يحملها فى باطنه . والفيلسوف حين يضع فكرة « الشهادة » Témoignage محل فكرة « الحقيقة » Vérité ، فإنه بذلك إنما يعلن أنه مجرد « وسيط » تنكشف عن طريقه واقعة تعلو عليه . ومعنى هذا أن الفيلسوف « شاهد » يجاهد فى سبيل تحرير تلك الحقيقة التى يحملها فى باطنه ، فهو فى خدمة مبدأ متعال يضع تحت تصرفه فكره وشخصه معًا . وليست رسالة الفيلسوف سوى تلك المهمة الروحية التى يضطلع فيها المفكر بأداء هذه الشهادة على الوجه الأكمل .

حقا إن شهادات الفلاسفة مختلفات متباينات ، ولكنها جميعاً إقرارات حية تنطق بلسان الحقيقة . وقد تتصارع الآراء والمذاهب ، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالا خفيًا أو رابطة ضمنية تجمع بين تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة . ولعل هذا ما أراد التوحيدى أن يعبر عنه حينما أورد لنا مقالة لأفلاطون قال فيها : « إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطأوه فى كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة . ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل ، وأخذ كل واحد منهم جارحةً منه ، فجسها بيده ومثّلها فى نفسه . فأخبر الذى مسّ الرِّجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة . وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيه بالهضبة العالية والرابية المرتفعة . وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسطٌ دقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكلٌّ منهم يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر إلى الصدق كيف جمعهم ، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم . »[1] .

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، المقابسة رقم ٦٤ ، ص ٢٥٩

والواقع أن من طبيعة الفكر البشرى أن يقصر نظره على ناحية واحدة من نواحى الوجود ، فهو قلما يصيب منه أكثر من جهة ، بينما تفوته منه جهات أخرى فطن إليها غيره . والذى يحدث أن الجهة التى يصيبها الفرد الواحد تكون فى العادة مغايرة لما يصيبه غيره من الأفراد ، فينشأ من ذلك الاختلاف والتنازع . والحال فى التفكير كالحال فى الإبصار : فإن المنظر الطبيعى الواحد يختلف أشد الاختلاف تبعاً للجهة التى ينظر منها الإنسان إليه ، حتى إنك لترى صورتين قد أُخذتا لمنظر واحد ، فتتوهم أنهما تمثلان منظرين مختلفين ، وما هما إلا صورتان قد أخذتا من جهتين مختلفتين لمشهد واحد بعينه . والفلاسفة أيضاً ينظرون إلى الحقيقة من « جهات » مختلفة ، فليس بدعاً أن تجئ نظراتهم متباينة متنوعة ، وما هى إلا « روايات » مختلفة لحقيقة شاملة تفلت من طائلة كل تحديد أو استيعاب . أما إذا عرفنا أن كل نظرة فلسفية إن هى إلا وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص ، فهنالك قد نفطن إلى ضرورة ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى ، حتى لا تكون مجرد فكرة هجينة لا تمتُّ إلى تاريخ الفكر البشرى بأدنى سبب . والحق أنه ليس ثمة « فلسفة فى ذاتها » ، بل هناك « شهادات » فلسفية مختلفة يتكون من مجموعها ما يشبه « الحقيقة » . والفيلسوف العظيم إنما هو ذلك الذى ترتد إليه الإنسانية بين الحين والآخر ، واثقة من أنها لا بد من أن تلقى عنده شهادة فكرية حية تجعل منه دائما أبداً مفكراً عصريًّا . وهكذا تكون خصوبة الفيلسوف سبباً فى تجمع المفكرين المتأخرين حوله ، وكأنما هو مركز إشعاع تتلاقى عنده العقول ، ويتحقق عن طريقه ضرب من « الوصال » بين الأذهان .

حقا لقد وقع فى ظن البعض أن المذاهب الفلسفية عوالم منفصلة ليس بينها تداخل أو اتصال ، ولكن هؤلاء قد تناسوا أن الكلمة النهائية فى الحياة الفكرية لا يمكن أن تكون هى العزلة أو الانفصال . وإذا كان من شأن الفيلسوف الكبير أن يظهر على مسرح التاريخ بصورة « موحد الأفكار » أو « مؤلف الأذهان » ، فذلك لأنه يتيح للآخرين أن يروا من خلاله أكثر مما يراه كل واحد منهم بمفرده . ولئن كان كل عصر قد فهم سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وغيرهم ، على طريقته الخاصة ، إلا أن تيارات الفكر فى كل زمان ومكان قد ارتدَّتْ إليهم ، وتأثرت بهم ، وتلاقت عندهم . والظاهر أن هؤلاء المفكرين — كما قال برجسون — قد استطاعوا أن يكشفوا للإنسانية عن حقائق ميتافيزيقية كبرى ، فشقوا أمام الفكر البشرى سبلا جديدة لم تكن فى الحسبان . « ولو أننا أردنا أن ننفذ بفعل حدسى إلى صميم مبدأ الحياة ، لكان علينا أن

نوليهم انتباهنا بكل عناية ، وأن نحاول بكل جهد أن نستشعر عن طريق التعاطف ما كان يدور فى قرارة نفوسهم . ولن يتسنى لنا أن ننفذ إلى أعماق السر ، إلا إذا صوَّبنا أنظارنا نحو القمم : فإن النار التى تثوى فى مركز الأرض لا تتجلى إلا فوق ذُرَى البراكين . »[١]

ولكن هل يكون معنى هذا أن التجربة الميتافيزيقية هى وقف على تلك الشخصيات الكبرى « التى استطاعت أن تستخرج الكثير من القليل ، وأن تخلق الشىء من اللاشىء ، وأن تضيف فى كل لحظة إلى ما فى العالم من خصب وثراء وجدة » ؟ ... هل تكون الفلسفة وليدة الخبرات الممتازة ، والتجارب الأصيلة ، والحدوس المبدعة ؟ أليست الخبرة الفلسفية ظاهرة إنسانية عامة يشترك فيها سقراط مع المواطنين الأثينيين البسطاء فى الشوارع والأسواق والحوانيت ؟ ألا يتميز الحوار الفلسفى بأنه ذلك « الوصال الفكرى » الذى يتحقق بين المتخصصين وغير المتخصصين ؟ ...

يبدو لنا أنه ليس للوعى الفلسفى من موضوع سوى الخبرة العادية : فنحن نتفلسف حين نفكر فى العالم ، والآخرين ، والتاريخ البشرى ، والحقيقة ، والحضارة ... إلخ . ولكننا حين نتفلسف ، فإننا لا نعدّ هذه كلها وقائع جاهزة معدة من ذى قبل ، وكأننا بإزاء نتائج ليس لها مقدمات ، أو كأننا بإزاء أشياء تلقائية تفسر نفسها بنفسها ، بل إن من شأن الوعى الفلسفى أن يجئ فيكشف لنا عن الغرابة الأصلية التى تنطوى عليها كل تلك الظواهر ، والمعجزة الكبرى التى عملت على ظهورها إلى عالم الوجود . ولا بد من أن تظهر « الميتافيزيقا » بمجرد ما يكف المرء عن الاستمرار فى سباته الطبيعى ، لكى يرفض « بينة » الموضوع ، حسيا كان أم علميا . فالفلسفة إنما تبدأ حينما يفطن المرء إلى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية ، وقيمة جوهرية ، بوصفها « حقيقة » . والإنسان إنما يتفلسف حين يدرك أن لمعظم أفعاله ، سواء أكانت هى الحياء ، أم الشهوة ، أم الحب بصفة عامة ، دلالة ميتافيزيقية . ولو أننا اقتصرنا على النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين طبيعية ، أو مجرد « حزمة من الغرائز » ، لكان فى هذا قضاء مبرم على الفلسفة . ولكن الإنسان — لحسن الحظ — ما يزال يشعر فى قرارة نفسه بأنه وعىٌ وحرية ، وهذا الشعور نفسه هو الذى يدفعنا إلى القول بأنه لن تزول الفلسفة اللهم إلا بزوال آخر مخلوق بشرى على ظهر هذه البسيطة !

زكريا إبراهيم

---

(1) H.Bergson: "L' Enérgie Spirituelle", P. U. F., 1949, p. 25.

مقدمة

يخيل إليَّ أنه ليس أروع فى الحياة من أن تكون هوايتك هى حرفتك ! وأنا رجل قد احترفت الفلسفة ، ولكننى أستطيع مع ذلك أن أقول مع شوبنهاور إنه « إذا كان ثمة أناس يعيشون من الفلسفة ، فإننى قد اخترت أن أعيش للفلسفة . » وأنا أعلم تمام العلم أن الفلسفة لم تعد بضاعة رابحة فى عصرنا الحاضر ، فقد وقع فى ظن الكثيرين أن العلم قد خلع الفلسفة عن عرشها إلى غير ما رجعة ، ولكننى مع ذلك لا زلت أعتقد أنه ليس كالفلسفة رسالة تستحق أن يعيش من أجلها المرء . وماذا عسى أن تكون الفلسفة فى صميمها إن لم تكن تلك الدراسة الجدية التى يضطلع بها موجود ناطق يبغى الفهم وينشد المعرفة ويلتمس الحقيقة ؟... إننا لنسمع عن شخصيات عظيمة كرست حياتها لخدمة البحث العلمى ، فعاشت من أجل العلم ، ولكننا ما نكاد نتحدث عن تكريس الحياة لخدمة التفكير الفلسفى ، حتى يتبدرنا الناس بقولهم : « وهل كانت الفلسفة يوماً غاية فى ذاتها حتى يحيا المرء من أجلها ؟ » . كيف لا تستحق الفلسفة أن يحيا المرء من أجلها ، وهى تلك الرسالة الإنسانية الكبرى التى تفرضها علينا طبيعتنا العقلية نفسها ؟ . أليس الموجود البشرى بطبعه هو ذلك المخلوق المتسائل الذى لا يكاد يكف عن إثارة المشاكل ؟. فكيف لا تكون الفلسفة قوته اليومى ، وهى غذاؤه الروحى الذى هيهات له أن يستغنى عنه ، اللهم إلا إذا تنازل عن عقله ، وارتضى لنفسه أن يتخلى عن إنسانيته ؟... إننا لننسى فى كثير من الأحيان أن موضوع الفلسفة الأول هو البحث فى مشكلة المصير ؛ ولا شك أنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة إلينا من مشكلة الوعى الذى يمكن أن يحصله كل منا عن ذاته ، مع ما يقترن به من شعور عميق بالمعنى الذى ينطوى عليه وجوده ، وإدراك واضح للمكانة الخاصة التى نشغلها فى صميم العالم ككل . فليس بدعا أن يجد البعض فى الفلسفة رسالة كبرى تستحق أن يعيشوا من أجلها ، إذا عرفنا أن « الحكمة » كانت دائما أبدا حلما عزيزا على أنصاف الآلهة ! ...

بيد أننا لو نظرنا إلى تلك المشكلات العديدة التى دأب الفلاسفة على إثارتها فى كل زمان ومكان ، فقد نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول مع البعض بأن الفلسفة ما هى إلا سجل لأخطاء العقل البشرى !. ولكننا نغمط الفلسفة حقها ، لو أننا حكمنا عليها بما

تُقدم من حلول ،لا بما تضع من مشكلات . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الفلاسفة ينقسمون إلى طائفتين : فلاسفة المشكلة وفلاسفة الحل ؛ فلاسفة السؤال وفلاسفة الجواب ؛ فلاسفة سؤال عن كل شيء ، وفلاسفة لديهم جواب لكل شيء !
ولعل من سوء حظ الفيلسوف أنه ما يكاد يخطو بضع خطوات فى ميدان التفكير الفلسفى ، حتى يتعرض لخطر المذهبية ، فلا يلبث فى خاتمة المطاف أن يصبح أسيراً لمذهب بعينه لا يستطيع منه فكاكا ! وهكذا يستحيل الإنسان الذى كان لديه سؤال عن كل شيء ، إلى إنسان لديه الجواب على كل شيء ! أما الفيلسوف الحقيقى فإنه لا يمكن أن يرى فى الفلسفة سوى مخاطرة روحية يقوم بها إنسان لا يملك أن يضع حدا لعملية « حوار الذات مع الذات » ؛ لأن هذا الحوار عنده فعل لا ينقطع أبداً ، بل تصبح فيه الأجوبة نفسها أسئلة جديدة ، دون أن يكون ثمة توقف على الإطلاق . ومعنى هذا أن التأمل الفلسفى عملية متصلة لا يمكن أن تتوقف ؛ اللهم إلا إذا تنكرت الفلسفة لنفسها . وحين يدرك الفيلسوف أن واجبه الأول هو الوفاء للوجود ، فإنه لابد من أن يدع مجال البحث مفتوحا دائما أبدا . وتبعا لذلك ، فإن الفيلسوف إنسان « سالك » هيهات أن يصبح يوما « واصلا » !. وليس التفكير الفلسفى — على حقيقته — سوى شعور المرء بأنه ما يزال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله من أن ينهض بتحقيقها ! أجل ، فإن الفيلسوف لا بد أن يمحو كل شيء ، لكى يبدأ كل شيء من جديد ! ألم يشعر كل من ديكارت ، واسبينوزا ، وكانْت ، وهيجل ، وهوسرل (وغيرهم) ، أن الفلسفة بأسرها قد بدأت على يديه ، وكأن لم يكن من قبله فلسفة ، أو كأنما هو قد أعاد بناء كل شيء من جديد ؟! ألم يقل شوبنهاور « إنه لايمكن أن تقوم فى العصر الواحد سوى فلسفة واحدة ، كما أنه لا يمكن أن توجد فى خلية النحل الواحدة سوى ملكة واحدة ؟ » فهل نقول إن الفلاسفة عناكب سامة يحيا كل منها داخل خيوطه الخاصة ، ولا يقرب الواحد منها غيره إلا لمهاجمته والاعتداء عليه ؟ أو بعبارة أخرى ، هل نصور الفلاسفة بصورة الحيوانات الضارية التى لا يأنس بعضها إلى بعض ، ولا تتلاقى إلا لكى تتنازع وتتصارع ، وتتشابك وتتشاجر ، دون رحمة ولا هوادة ؟

الواقع أن الأنانية الفلسفية كثيرا ما تستبد بالمفكرين ، فترى الواحد منهم يتحدث عن محاولاته الفكرية بقوله « فلسفتى » أو « مذهبى » ، وكأنما هو « يملك » فلسفة أو مذهبا ، كما « يملك » المرء بيتا أو سيارة أو قطعة من الأرض (مثلا) ، فى حين أن فكر الفيلسوف هو أبعد ما يكون عن القوقعة التى يقبع فيها ويحتمى بها ، أو القمقم الذى

يتسلل إليه ويختبئ فيه ! والحق أن الفلسفة ليست تركة يتنازع عليها جماعة من الورثة المتخاصمين ، بل هي تراث إنساني مشترك تعيش عليه البشرية قاطبة ، بحيث قد يعسر على مؤرخ الفلسفة أن يحدد القسط الذى أسهم به كل مفكر فى تكوين هذا التراث الإنسانى الخالد . ومن هنا فإن أصداء « الفلسفة الخالدة philosophia perennis » لا بد من أن تتردد فى كل ما يجرى على أقلام مفكرى العصر ، حتى ولو بدت لهم أفكارهم جديدة كل الجدة ، أصيلة أصالة مطلقة !

بيد أن القول بوجود « فلسفة خالدة » لا يعنى أن يحصر الفيلسوف جهوده فى دراسة المذاهب ، وتتبع تاريخها ، ومحاولة تصنيفها ، ووضع الشروح والتعليقات عليها ، بل لا بد للفيلسوف من أن يمضى مباشرة نحو المشكلات الفلسفية محاولا أن يعيشها . ومن هنا فقد يصح أن نقول — بمعنى ما من المعانى — : إن على كل فيلسوف أن يثير قضايا الفكر والوجود لحسابه الخاص ، وكأن الفلسفة بأسرها إنما تظهر إلى الوجود للمرة الأولى على يديه ! فلا حياة للفلسفة إن لم يحاول الإنسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته ، ولا قيام للتفكير الفلسفى إن لم نجعل نقطة انطلاقنا هى « الإنسان » نفسه ، بوصفه ذلك الموجود الذى لا يكاد يكف عن وضع نفسه موضع التساؤل . وما أصدق جبرييل مارسل حينما يقول : « إن ذلك الذى لم يعش هذه المشكلة أو تلك من مشكلات الفلسفة ، أعنى ذلك الذى لم يجد نفسه معانقاً لها ، مأخوذاً فى حبالها ، لا يمكن أن يفهم ماذا كانت تعنى تلك المشكلة بالنسبة إلى من عاشها قبله . »

حقاً إن البعض ليظن أن الفلسفة ما هى إلا تركيب فكرى ضخم ، أو بناء عقلى شامخ ، أو تفكير لفظى ملفَّق ، ولكن هؤلاء ينسون أن الفلسفة (كما قلنا فى موضع آخر) هى استفهام وتساؤل ، لا مجرد إثبات أو نفى ... وإذا كان بعض الفلاسفة قد وقع تحت سحر « المذهبية » ، فأراد لفلسفته أن تتخذ صورة مغلقة ، وكأنما هى قد استطاعت أن تحتكر الحقيقة لنفسها ، فإن من واجبنا منذ البداية أن نثور على هذه النزعة المذهبية المتطرفة ، لكى نترك فلسفتنا حرة ، متفتحة ، مَساميَّة ، ذات منافذ ! وإذا كان ثمة عبارة طالما وددت لو أننى كنت قائلها قبل صاحبها ، فتلك هى عبارة كيركجارد حين يقول : « إن فيلسوف المذهب لهو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصراً شامخاً ، ولكنه ظل يسكن كوخا حقيراً إلى جواره ... وما كان فكر الإنسان سوى المسكن الذى يعيش فيه ويستظل بظله » . وكلنا يذكر بلا شك ثورة برجسون على التركيبات الضخمة ، والمذاهب الشامخة ، والتصورات الجاهزة ، والمفاهيم المتحجرة ؛ ولكننا مع ذلك كثيراً

ما ننساق وراء إغراء « المذهبية » ، فنأبى إلا أن نبتنى لأنفسنا صروحا ميتافيزيقية هائلة ، نقنع بتأمل أعمدتها الضخمة وقبابها الشاهقة ، دون أن نسائل أنفسنا يوماً هل تصلح حقاً لسكنى الآلهة !

وأنا لنعجب أحياناً حين نرى الفلاسفة يثيرون من المشكلات ما لا موضع لإثارته فى رأينا نحن ، وكأنما يحلو لهؤلاء الحيارى أن يشكّكوا الناس فى كل شىء ، وأن يثيروا الشبهات حول كل موضوع ! ولكننا ننسى فى الحقيقة أنه إذا كان الرجل العادى يرى كل شىء طبيعياً مألوفاً ، فإن الفيلسوف لا بد من أن يظل حائراً مندهشاً متعجباً أمام كل شىء ! وقديما قال أرسطو : « إنما الدهشة هى الأم التى أنجبت لنا الفلسفة ! » ... فالفيلسوف لا يملك سوى أن يقف ذَاهِلًا أمام سر الوجود ، وكأنما هو حَدَثٌ صغير يشهد العالم للمرة الأولى ، فلا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال ، ولا يكاد يفتح فمه إلا لكى ينطق بكلمة « لماذا ؟ » . ويأبى بعض الناس إلا أن يتطلبوا من الفيلسوف أجوبة محددة ، وآراء حاسمة ، وحلولا نهائية ، ولكن الفيلسوف نفسه حينما يلتقى بشيئين مختلفين ، فإنه (كما قال أفلاطون) كثيرا ما يحذو حذو الطفل حين يختار هذا وذاك معا ! وليس أيسر بطبيعة الحال من أن نتهم الفلسفة بأنها تعقيد لما هو واضح ، لا إيضاح لما هو معقد ، ولكننا عندئذ إنما ننسى أن الوضوح لا يكون على حساب العمق ، وأن التعقيد ليس فى ذهن الفيلسوف ، بل فى قرارة الوجود نفسه ! ولو كان الوجود حقيقة بيِّنة متجانسة ، لما استحال على الفيلسوف أن يصوغه فى قالب محدد ؛ ولكن الوجود مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة ، فهو لا يمكن أن يصاغ فى مجموعة من القوالب الجامدة المتحجرة ، أو الصيغ المنطقية المتسلسلة . وليس أمعن فى الخطأ من أن نطالب الفيلسوف بأن يقدم لنا عن الوجود مثل هذه الصورة الساذجة المبسطة ، وكأن على الفيلسوف أن يحل كل مشكلات الوجود على صورة معادلات رياضية سهلة ، فى حين أن الفلسفة لا تبدأ حقا إلا حينما يلتقى المرء باللامعقول ، وحينما يشعر بالتناقض ، وحين يدرك أن الوجود يخرج على المنطق !

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون جدوى الفلسفة ، إذا كانت كل مهمتها إنما تنحصر فى إثارة بعض الأسئلة التى لن يكون لها يوماً « جواب ؟ » . وردّنا على هذا الاعتراض أنه ليس من شأن الفيلسوف أن يتفنن فى إثارة مشكلات غير معقولة لا تقبل الحل ، بل إن من طبيعة الفيلسوف ألا يقنع بأية مجموعة نهائية من الأجوبة ، مهما بدت له يقينية قاطعة ؛ فإن الفلسفة لا تعرف النتائج الحاسمة والتأكيدات الحازمة والحلول الصارمة . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا مع ماركس : « إن الإنسانية لا تثير من

المشكلات إلا ما هى قديرة على حله » ؛ ولكن على شرط أن نتذكر أن المقصود بهذه العبارة هو أن ثمة ضرباً من التماسك بين السؤال والجواب ، وأن لكل حقبة من الحقب الفكرية أسئلتها وأجوبتها التى تتلاءم مع طبيعة تفكيرها ... والواقع أن كل سؤال إنما ينطوى بوجه ما من الوجوه على إجابته ، لأنه يفترض ضرباً من التنظيم الخاص للتجربة ، بحيث إنّنا قد نستطيع أن نلمح من خلال ذلك القلق الفكرى الذى ينطوى عليه السؤال ، نوع الترضية العقلية التى ستكون هى الكفيلة بإزالته أو التخفيف من حدته . ولما كان الوعى البشرى لا يجزع لشىء قدر جزعه للخلاء أو الفراغ ، فإننا قلما نلتقى عبر التاريخ بسؤال فلسفى واحد قد بقى بدون جواب على الإطلاق ! ومن هنا فقد اصطبغت الفلسفة فى كل عصر من العصور بنوع الإطار الحضارى الذى عاش بين ظهرانيه شتى الفلاسفة ، كما يظهر بوضوح من تسلم كل فيلسوف لتراث عصره الفكرى ، من أجل معاودة القيام بتلك المخاطرة الفكرية الكبْرَى التى ينطوى عليها فعل التفلسف ، فى ضوء المعارف التى كانت سائدة فى عَصرِهِ . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نعود فنقول : إن الفيلسوف هو رجل الإنكار والانفصال والمعارضة ؛ فهو لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره ، بل لا بد له من أن يشرئب بعنقه نحو ذلك « المجهول » الذى لا زال سراً خافياً على رجال عصره ؛ حتى لا يقنع الناس بما بين أيديهم من حقائق ، بل حتى لا يستنيم العلماء أنفسهم إلى ما حصلوا من معارف . وليست الصبغة التساؤلية للفلسفة سوى مجرد تعبير عن عملية « التعالى » التى ينطوى عليها كل بحث فلسفى ...

والحق أن كل من يزعم لنفسه أنه استطاع أن يرى بوضوح كل شىء ، إنما يقلع عن البحث والتفلسف ، وكل من لا يسلم بوجود أى « سر » ، إنما يلغى كل تفكير وتساؤل . ولعل هذا هو ما عناه يسيرز حينما قال : « إن التفلسف فى صميمه ما هو إلا اعتراف بالتواضع العميق الذى تفرضه علينا حدود المعرفة العلمية الممكنة ، وبالتالى فإنه تفتح كامل للذهن أمام آفاق ذلك « المجهول » الذى يمتد فيما وراء كل معرفة موضوعية » . وعلى الرغم من أن كل فلسفة لا بد من أن تنطوى على المعرفة ، فإن الفيلسوف قلما ينسب إلى الوجود شفافية مطلقة تجعل منه كتابا مفتوحاً أمام العقل ! ولو كان فى وسع الفكر أن ينفذ إلى أعماق الوجود فى سهولة ويسر ! لما قامت لمشكلة الفلسفة قائمة ، ولتحقق التكافؤ المطلق بين الذات والموضوع ! ولكن الفلسفة (مع الأسف) لا تكاد تنفصل عن ذلك الدوار العقلى الذى اعتبره جبرييل مارسل شرطاً إيجابيا لكل تفكير ميتافيزيقى جدير بهذا الاسم . وليست الضرورة الميتافيزيقية مجرد حب استطلاع محض ،

وإنما هي شوقٌ ملحّ يمكن أن نسميه باسم « الحنين إلى الوجود » ، وكأن لدنيا نزوعاً قوياً نحوَ امتلاك الوجود بالفكر .. فالفيلسوف هو أشبه ما يكون برجل مريض يبحث عن « وضع » يمكن أن يرتاح إليه ! والمرء إنما يصبح فيلسوفا حينما يشعر بأن وضعه بالقياس إلى الواقع هو مما لا سبيل إلى تقبله . بل إننا حتى لو رجعنا إلى صميم ذواتنا ، لوجدنا أن وجودنا الإنسانى نفسه ليس من الشفافية بحيث يدرك الفكر نفسه ، على نحو ما يرى الإنسان صورته فى المرآة ! ولم تقم الفلسفة إلا يوم أدرك الإنسان أن وجوده نفسه هو فى صميمه سر لا بد له من أن يعمل على استجلاء كنهه ! ولكن العقل البشرى الذى دأب على إثارة المشكلات ، ما كان ليأخذ « الفلسفة » على أنها قضية مسلّمة ، بل هو سرعان ما جعل « التفلسف » نفسه مشكلة ! وهكذا اختلف الفلاسفة حول معنى الفلسفة ، على الرغم من اعترافهم ضمناً بأهمية التفكير الفلسفى ، فنشأت من ذلك مشكلة الفلسفة : ما موضوعها ، وما منهجها ، وما غايتها ، وما قيمتها ... إلخ . وارتد الفكر البشرى إلى ذاته فراح يسائل نفسه عن شرعية التأمل الفلسفى ، وإلى أى حد يمكن الخوض فيه ، وكيف السبيل إلى تعيين حدوده وتحديد معالمه ...إلخ ... ودب الخلاف بين الفلاسفة حول صلة دراستهم بما عداها من الدراسات ، فنشأت من ذلك مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين من جهة ، وبينها وبين العلم من جهة أخرى . ثم تنوعت الاتجاهات ، وتعددت النزعات ، وكادت الفلسفة أن تلامس بعض الفنون ، فنشأت من ذلك مشكلة الصلة بين الفلسفة والأدب ، بل أصبح البعض لا يرى حرجاً فى أن يمزج الميتافيزيقا بالشعر . وعلى العكس من ذلك ، أراد البعض أن يحد من دائرة الفلسفة ، بعد أن استقلت عنها معظم العلوم ، فذهب إلى أن مهمتها لا تكاد تعدو العمل على تحليل المفاهيم العلمية تحليلا لغويا منطقياً ... وهكذا أصبحت الفلسفة نفسها مشكلة ؛ فارتد الفلاسفة إلى أنفسهم ، بعد أن تشكك قوم منهم فى مدى شرعية دراستهم ، وصارت مشكلة « التفلسف أو عدمه » هى أول موضوع عندهم للتفلسف !. وسنحاول فيما يلى أن نعمل بنصيحة أرسطو ، فنتفلسف لكى تثبت لزوم « التفلسف » .

زكريا إبراهيم

الفصل الأول

تطور التفكير الفلسفي

١ ــ اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين ، وكأن التفكير الفلسفي قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى فى ملطية على يد طاليس الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ! . فهل يكون معنى هذا أن الحاجة إلى الفلسفة لم تكن معروفة قبل ذلك التاريخ ، أو أنه لم يحدث شيء فى تاريخ التفكير البشرى قبل أن يظهر طاليس ؟ أليس من الغريب حقا أن تكون الإنسانية قد ظلت كل هذا الأمد الطويل بدون فلسفة ، إلى أن قام فى آسيا الصغرى على حين فجأة مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية ؟ حقا إن التفكير الفلسفى الصحيح ــ كما لاحظ هيجل ــ لم يظهر إلا بعد أن فرغت الإنسانية من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي ، ولكن من المؤكد أن « الأسطورة » قد مهدت للفلسفة ، فكان لكل شعب من الشعوب خرافاته الحيوية التى كانت تشبع حاجته إلى الفهم وميله إلى المعرفة . هذا إلى أن الفلسفة الغربية نفسها ــ باعتراف الكثيرين من المؤرخين ــ قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية (سواء أكانت دينية أم إشراقية أم صوفية أم غيبية) سواء كان ذلك فى نشأتها أو خلال مراحل تطورها . فليس فى استطاعتنا إذن أن نُرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه ، أو إلى حقبة بعينها ، بل لا بد لنا من أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة ، لأن التفكير الفلسفى لم يكن فى يوم ما من الأيام وقفًا على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب ! ولو أننا أطلقنا لفظ « الفلسفة » على أية حكمة إنسانية ، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم ، أو أى وعى بشرى يحصّله الإنسان عن الواقع ، لكان فى وسعنا أن نقول إن التفكير الفلسفى حق إنسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون ... إلخ[١] .

والحق أنه مادام الإنسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله فى محاولة تفهم ظواهرها ؛ وهو إذا لم يُعمل عقله بطريقة شعورية واضحة ،

---

(1) G. Gusdorf: ''Traité de Métaphysique'', Paris, Colin, 1956, p 7.

فإنه لا بد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة . وليس في وسع الإنسان أن يستغنى تماما عن كل تفكير فلسفى ، لأن من طبيعة العقل البشرى أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه فى الكون . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب ، شرقية كانت أم غربيَّة ، لكى نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، وسواء أكان ذلك فى الأساطير الشعبية ، أم فى الأمثال والحكم التقليدية ، أم فى الآراء السائدة بين الناس ، أم فى التصورات السياسية التى يأخذ بها المجتمع ... إلخ . وحتى أولٰئك الذين يظنون فى أنفسهم أنهم أبعد ما يكونون عن الفلسفة ، إنما هم فى الحقيقة فلاسفة رغم أنوفهم ، وإن كانوا فى الحقيقة هواة متقلبين أو مفكرين مذبذبين ينتقلون من فكرة إلى أخرى ، دون أن يكون لديهم شعور واضح بما يفعلون ! . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى ظاهرة بشرية مشاعة . ومادامت الفلسفة ضرورة إنسانية ، فهيهات لأحد أن يستغنى عنها أو أن يتخلص منها . حقا إن الفلسفة قد تكون (كما قال كارل يسبرز) شعورية أو لا شعورية ، واضحة أو مبهمة ، حسنة أو سيئة ، ولكنها فى كل هذه الحالات لا تخرج عن كونها فلسفة . وكل من ينبذ الفلسفة ، إنما يؤكد بذلك أن له فلسفته ، دون أن يفطن هو نفسه إلى ذلك[1] ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول : إن التفكير الفلسفى قد نشأ بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائنا ناطقاً يهمه أن يتعقل وجوده ، ويحدد علاقته بالعالم والآخرين .

٢ — والظاهر أن كلمة « الفلسفة » عند اليونان الأولين كانت تدل على معنى عام كل العموم ، إذ كانت تعنى كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية ، أو أية فائدة مادية . فلم تكن « الفلسفة » تشير إلى مفهوم خاص ، بل كانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة ، وبالتالى فإنها كانت تعنى كل جهد يقوم به العقل فى سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة . وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم ، والعلم هنا هو ما يعارض الفن ، من حيث إن الفن إنما يتوخى النافع أو المفيد ، فى حين أن الفلسفة معرفة منزهة عن كل غرض ... ونحن نجد كلمة « الفلسفة » لأول مرة عند هيرودوت الذى روى عن كريسوس أنه قال لصولون : « لقد سمعت أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً ، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها » . ثم لم تلبث هذه الكلمة أن أصبحت تعنى عند اليونان حب الحقيقة فى شتى صورها ، وفن إجادة التعبير وإصابة التفكير ؛ أعنى كل ما من شأنه أن يزيد حظ الفرد من التهذب والإنسانية .

---

(1) K. Jaspers: "**Introduction à la Philosophie**", Plon, 1951, p. 8.

وتبعاً لما تواترت به الرواية ، يعد فيثاغورس (العالم الرياضى المشهور الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد) أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة » ، فقد نسب إليه أنه قال : « إن صفة الحكمة لا تصدق على أى مخلوق بشرى ، وإنما الحكمة لله وحده . » وهكذا قال فيثاغورس عن نفسه إنه محب للحكمة ، وإنه حسب الإنسان شرفا أن يهوى الحكمة ويجدّ فى طلبها . ومما يروى عن فيثاغورس أيضا أنه قال : « إن الحياة أشبه ما تكون بحفلة رياضية ، فهناك قوم يختلفون إليها للاشتراك فى الألعاب ، وقوم للقيام ببعض المبادلات التجارية ، وآخرون — وهم صفوة المواطنين — يأتون للتأمل والمشاهدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحياة ، فإن ثمة أناساً لا يعنيهم منها سوى حب المجد ، وآخرين لا يبغون من ورائها سوى تحقيق منافعهم وإشباع شهواتهم ؛ فى حين لا ينشد الفلاسفة من ورائها سوى الاهتداء إلى الحقيقة » .

بيد أننا ما نكاد نخوض فى صميم الفلسفة اليونانية حتى لا نلبث أن نتحقق من أن كلمة فلاسفة الإغريق قد تفرقت حول مفهوم لفظ « الفلسفة » . فالفلاسفة الطبيعيون (مثلا) لم يكونوا يفهمون من الفلسفة إلا أنها بحث عن العناصر ، وسعى من أجل الكشف عن أصل الكون . حقاً إن فلسفتهم كانت مستوعبة لكل ميادين المعرفة البشرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، ولكنها كانت متجهة اتجاهاً كلياً نحو العالم الخارجى ، فلم تكن تتجاوز فى دراستها مسائل « نشأة الكون » ، و « تفسير الطبيعة » ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، أعنى أنها كانت فلسفة كونية (كوسمولوجية) محضة . ثم جاء السوفسطائيون فاحترفوا الجدل والخطابة ، وجعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء . ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد بروتاغوراس وجورجياس ، فشاع القول بالنسبية ، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقيقة المطلقة ، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل ، لا لطلب الحق أو إصابة اليقين . . .

ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى فى نطاق الفلسفة ، إذ وجَّه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك فى دراسة الإنسان . وقد روى شيشرون عن سقراط أنه « أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت » . ومعنى هذا أن سقراط قد حول الفلسفة إلى دراسة الأخلاق والسياسة ، بدلا من الاقتصار على البحث فى الفلك والطبيعة . ولكن سقراط لم يقف عند حد الدفاع عن الأخلاق ضد مهاترات السوفسطائية ، بل هو قد حرص أيضاً على وضع منطق عقلى

قوامه الإيمان بالعقل ، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات الكلية . وليس من شك فى أن الفلسفة مدينة بالكثير لسقراط ، ذلك الفيلسوف العظيم الذى عاش فلسفته وفلسف حياته ، فكان نموذجاً حيًا للمفكر المخلص الذى يمضى مع منطق مذهبه حتى النهاية ! وحسب سقراط فخرًا أن يكون هو صاحب العبارة المشهورة : « أيها الإنسان ، اعرف نفسك » ! ولكن معرفة النفس لا تتأتى إلا إذا كان ثمة علم ، والعلم إنما يقوم على الكليات أو الأفكار العامة ، فلم يكن بد من أن يهتم سقراط بالبحث عن المدركات الكلية ، والعمل على إقامة العلم على أسس متينة ثابتة . ونحن نعرف كيف حرص سقراط على وضع منهج فلسفى محكم ، فكان يصطنع الجهل ، ويقف من أدعياء المعرفة موقف المتهكم ، لكى لا يلبث أن يستخلص الحقائق من نفس محدثه عن طريق الأسئلة المَنظَّمة والاعتراضات المنطقية ، وفقًا لعملية جدلية تهيىء النفس لقبول الحق . وهذا المنهج « السقراطى » الذى اصطلحنا على تسميته باسم « منهج التهكم والتوليد » هو الأصل الذى تفرع عنه المنهج الجدلى الذى سنراه عند أفلاطون ، والمنهج التحليلى أو القياسى الذى سنلتقى به من بعد عند أرسطو . ولسنا نريد أن نخوض فى صميم فلسفة سقراط ، وإنما حسبنا أن نقول إنه أول من جعل من الفلسفة علم الماهيات أو المعانى ...

ثم جاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط ، وجعل من معرفة الذات نقطة البداية فى كل بحث فلسفى ، ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها العام ، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة ... إلخ . حقا لقد اهتم أفلاطون على وجه الخصوص بدراسة المشكلات النظرية والعملية التى تنطوى عليها الحياة البشرية ، ولكنه لم يغفل مع ذلك مسائل الطبيعة والعناصر الكونية والمبادىء الميتافيزيقية ... إلخ . وهكذا أصبحت الفلسفة عند أفلاطون هى اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقى الثابت الضرورى ، لا الأشياء المحسوسة التى لا تكف عن التغيُّر ، ولا تنطوى على أية حقيقة أو ثبات . وإن أفلاطون ليفرق أيضاً بين المعرفة والظن ، فيقول إن العلم الحقيقى هو المعرفة بالمثل أو الماهيات ، فى حين أن الظن الصائب إنما يهتدى إلى الحقيقة عن طريق الصدفة المواتية أو الاتفاق السعيد ! . ولا شك أن القارىء يذكر ما لنظرية المثل من أهمية عند أفلاطون : فإن موضوع العلم عنده هو تلك المثل أو الصور أو الماهيات التى هى فى نظره مبادىء المعرفة والوجود على السواء . ولكن المهم أن الفلسفة قد اكتسبت على يد أفلاطون صبغة ميتافيزيقية ، فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يستخدم لفظ

« الميتافيزيقا » للإشارة إلى مشكلات ما وراء الطبيعة . وأما المنهج الفلسفى الذى اتبعه أفلاطون فى معظم محاوراته ، فهو منهج الحوار السقراطى الذى لم يلبث أن استحال على يديه إلى منهج جدلى (ديالكتيكى) يتم فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأجناس ، ثم من الأجناس إلى المثل أو النماذج الأزلية التى تشارك فيها شتى الموجودات . وهكذا كان أفلاطون ينتقل (مثلا) من الجمال الحسى إلى الجمال الخلقى ، ثم من الجمال الخلقى إلى الجمال العقلى ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى الجمال بالذات أو مثال الجمال . ولما كانت الفلسفة فى نظره هى مبدأ الانسجام أو التوافق فى الحياة والفكر معاً ، فقد أصبحت الفلسفة عنده « حكمة » يمتزج فيها العلم بالعمل ، ويلتبس فيها النظر العقلى بالفضيلة الأخلاقية . وتبعاً لذلك فإن ما يسمو بعقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العادى هو فى نظر أفلاطون البحث الدائب عن الحق والجمال ، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه ! وإذن فإن الفيلسوف الحق ليس بالرجل الذى يبغى المنفعة لنفسه فحسب ، وإنما هو ذلك الإنسان الذى ينشد منفعة الجميع ، ويبغى الخير للناس أجمعين ، فهو وحده السياسى الحق والمُشرِّع المصلح الذى يستطيع أن يكفل لمدينته أسباب السعادة والفضيلة على السواء .

أما عند أرسطو فقد ظلت كلمة « الفلسفة » تشير إلى كل ضروب البحث العلمى أو المعرفة العلمية ، فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام . وقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية . والعلوم النظرية هى تلك التى تدرس المبادئ الضرورية ، أعنى كل ما لا تستطيع الإرادة البشرية أن تغيره ، فى حين أن العلوم العملية إنما تتجه نحو الإرادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها : بينما تتمثل غاية العلوم الفنية فى شيء يوجد خارج الفاعل ، ويكون على الفاعل أن يحقق إرادته فيه ... وقد أطلق أرسطو على الرياضيات والطبيعيات والإلٰهيات اسم « الفلسفات النظرية » ، ولكنه ذهب إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى « الفلسفة الأولى » التى تدرس الوجود من حيث هو وجود ، أى التى تهتم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا ، حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذى لا يعلو عليه شيء . ولما كانت الفلسفة فى نظر أرسطو هى علم المبادئ ، فإنها بوجه ما من الوجوه علم كلى . والعلم عند أرسطو هو دائما علم بالعام ، وهو فى أصله وليد الدهشة أو التعجب . وقد نَحَا أرسطو منحى أستاذه أفلاطون ؛ فعمد إلى التمييز بين العلم — وهو المعرفة بالأزلى والضرورى — وبين الإحساس والظن ؛ ومَجَالُهما الممكن أو الحادث أو العرضى — وقد حرص أرسطو

على أن يحدد لنا أهم الخصائص التي تميز الروح الفلسفية ، فنص على صفات كثيرة لعل أهمها العموم أو الشمول ، بمعنى أن الفلسفة تتصف بروح التأليف والجمع والتوحيد ، ثم التجريد والسموّ النظرى ، بمعنى أن على الفيلسوف أن يرقى إلى أعقد المشكلات وأكثرها عسراً وأبعدها عن الواقع العينى ، ثم النزاهة وامتناع الغرض ، بمعنى أن الفلسفة لا تنشد منفعة بل تُطْلَبُ لذاتها ؛ ثم الاستقلال والتفوق ، بمعنى أن الفيلسوف رجل حر لا يخضع لحكم غيره ؛ وأخيراً صفة الألوهية ، على اعتبار أن للفلسفة طابعاً إلـٰهيا يجعل منها أشرف العلوم ، فضلا عن أننا بها نشارك الآلهة ، إذ نرقى إلى درجة التأمل الخالصة أو النظر المحض — . أما المنهج الفلسفى الذى اتبعه أرسطو فى مؤلفاته العديدة ، فهو منهج البحث العلمى الذى يبدأ بتحديد موضوع بحثه ، ثم يستعرض شتى الآراء التى أدلى بها سابقوه فى هذا الموضوع ، لكى يتناولها بالتحليل والنقد ، مع الاهتمام بتحديد « الصعوبات » أو المسائل المُشْكِلَة التى يمكن أن تثار بخصوصها ، لكى لا يلبث أن ينظر فى المسائل نفسها لحسابه الخاص ، من أجل العمل على حلها فى ضوء النتائج المستخلصة من الدراسة النقدية السالفة . وهكذا سار أرسطو فى كل موسوعته الفلسفية الضخمة (التى شملت كتباً فى الطبيعة ، والنفس ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة ، والشعر ، والخطابة) وفقاً لمنطق علمى صارم تتجلى فيه عقلية الفيلسوف المنظم الذى يعرف دائماً إلى أية جهة هو متوجه .

أما عند الرواقيين فقد ظل الغرض من الفلسفة هو دراسة كنه الأشياء والنفاذ إلى جوهرها ، وإن كان الرواقيون قد نسبوا إلى الفلسفة صبغة أخلاقية عملية ، فجعلوا منها حكمة تتمثل فى اكتساب علم خاص بالأمور الإلـٰهية والبشرية على السواء . وتبعاً لذلك فإن الرواقيين لم يكونوا ينشدون من وراء النظر العقلى سوى الاهتداء إلى المبادئ الضرورية لإقامة أخلاق عقلية . وقد شَبَّهَ الرواقيون الفلسفة بالكائن الحى ، فقالوا إن العظام والأعصاب هى المنطق ، واللحم هو الأخلاق ، والنفس هى الطبيعة . ولم يكن غرضهم من هذا التشبيه سوى تأكيد وحدة الفلسفة ، بوصفها حقيقة عضوية تقوم على الترابط بين الحياة النظرية والحياة العملية . وهذا أيضاً ما ذهب إليه أبيقور فى تصوره للفلسفة ، وإن كان هذا الفيلسوف قد فاق الرواقيين فى تأكيده لضرورة توجيه الفلسفة وجهة عملية ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن الفلسفة نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة عن طريق الأدلة العقلية والبراهين الاستدلالية . ولكن أبيقور لم يقتصر على الإعلاء من شأن الأخلاق ، بل هو قد انتقص أيضاً من قدر النظر العقلى ... وتبعاً لذلك فقد احتقر أبيقور

علوما كالرياضة والفلك ، بدعوى أنها علوم محضة لا تنطوى على أية منفعة مباشرة ، مما يدلنا على انحطاط العقل النظرى فى أصيل الفكر اليونانى ... ثم اختلطت الفلسفة اليونانية فى خاتمة المطاف بالروح الشرقية ، فامتزج العلم بالأساطير ، واختلط الفكر بالتصوف ، وظهرت النزعات الإشراقية التى اصطلحنا على تسميتها باسم « الحكمة الإلٰهية » (أو الثيوصوفية) ، فلم تعد الفلسفة علماً تركيبياً أو نظرة كلية فحسب ، بل أصبحت أيضاً وجداً صوفياً ، وانجذاباً دينياً ، وأوهاماً كشفية ... إلخ . وهكذا كان تلاقى الفلسفة والدين بمثابة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ التفكير الفلسفى ، فأصبح على الفلاسفة منذ ذلك الحين أن يواجهوا مشكلات جديدة لم يكن يعرفها أهل النظر المحض من رجال الفكر اليونانى .

٣ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى فلاسفة العصور الوسطى (من مسيحيين ومسلمين على السواء) ، ألفينا أنهم قد صرفوا جهودهم إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، أو بين العقل والنقل ، حتى لقد زعم بعض مؤرخى الفلسفة أن الصبغة العامة التى اتَّسم بها التفكير الوسيط فى الشرق والغرب معاً لم تكن سوى مجرد صبغة توفيقية أو تأليفية أو تلفيقية . ولكن من المؤكد مع ذلك أن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التى لم يَخُضْ فيها فلاسفة اليونان ، أو التى لم يتطرق إليها قدماء المفكرين . ولعل فى مقدمة الأفكار الجديدة التى جاءت بها المسيحية فكرة الموجود الكامل ، وفكرة العناية الإلٰهية ، وفكرة التفاؤل المسيحى ، والنزعة التشبيهية ، والقول بمذهب شخصى ، إلى آخر تلك الأفكار المسيحية التى بيَّنَ لنا جلسون Cilson تميزها عن سائر الأفكار المماثلة عند اليونان والرومان ، فأثبت لنا بذلك إمكان قيام « فلسفة مسيحية » بمعنى الكلمة . حقًا لقد أخذ المدرسيون الكثير عن مذاهب اليونان والرومان وآباء الكنيسة الأول ، ولكن سائر العناصر التى أخذوها عن تلك المذاهب قد تحولت على أيديهم واكتسبت طابعاً جديدا ، حتى ليكاد يعسر علينا أحيانا أن نقف على أصولها . ولم يسر فلاسفة العصور الوسطى فى استعانتهم بالفلسفة القديمة على مبدأ عبادة القديم لقدمه ، وإنما كان رائدهم فى ذلك هو البحث عن الحقيقة دون التعبد للماضى عبادة عمياء . فهم إذن كانوا يلتمسون الحق أنَّى وجدوه ، لا يحفزهم إلى ذلك سوى باعث واحد هو السعى إلى الكشف عن الحقيقة . ولكنهم قد وجدوا أنفسهم بإزاء حقيقة فلسفية مصدرها العلم ، وحقيقة دينية مصدرها الوحى ، فكان لا بد لهم من أن يحاولوا التوفيق بين هاتين الحقيقتين ، مادامت الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة ! وهكذا

حاول قوم منهم أن يبينوا للناس ما فى مجموع الحقائق المنزلة من تعبير عن المعقول ، وتكملة للعقل البشرى ، حتى يهيئوا للناس عن هذا الطريق سبيلا يعينهم على فهم ما فى الصيغ العامة للدين من تعبير عن قوانين الوجود والفكر معاً ، وتفسير للموجود البشرى بأكمله ، أعنى بما فيه من عقل وقلب معاً . ولكنهم لم يستقروا على رأى واحد بخصوص العلاقة بين العقل والنقل ، فقال قوم منهم بأن الإيمان شرط ضرورى للعقل ، بينما قال البعض الآخر إن العقل يمهد للإيمان ويقتاد إليه ، وإن اتحدت كلمتهم جميعاً على القول بأن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة . ثم جاء بعض الفلاسفة المدرسيين المتأخرين فزعموا أن كل ما يعدو دائرة التجربة ، إن هو إلا سرٌّ هيهات للعقل أن يحيط به ؛ وبالتالى فقد ذهبوا إلى أن كل ما يفوق الطبيعة هو بالضرورة موضوع للإيمان وحده . وأما الصوفيون منهم فقد انتهى بهم الأمر إلى القول بأن كل البراهين الفلسفية والأدلة العقلية لا تساوى خفقة واحدة من خفقات النفس التقية التى تهفو إلى الله وتنجذب نحوه ! وعلى كل حال ، فقد سار معظم الفلاسفة المدرسيين على نهج أرسطو ، فأدخلوا فى نطاق الفلسفة الطبيعية كلا من علم الطبيعة وعلم الحياة ، وجعلوا من الميتافيزيقا (أو ما وراء الطبيعة) أشرف العلوم ، كما يظهر من تسمية القديس توما الأكوينى للميتافيزيقا باسم « عميدة العلوم » .

بيد أن التفكير المدرسى لم يلبث أن استحال إلى ألاعيب لفظية عقيمة ، وتحليلات منطقية جوفاء ، إذ قنع المدرسيون فى نهاية العصور الوسطى ببعض الحلول المنطقية الصورية ، والحيل اللفظية الآلية ، فكان ريمون لول Raymond Lulle (مثلا) يستعين بجهاز منطقى ، أطلق عليه اسم « الفن الكبير » : Ars Magna من أجل إنتاج كل ما يريد أن يقوله من فلسفة ، وكل ما يود أن يثبته من أدلة حول وجود الله ، وخلود النفس ، أو الرد على أصحاب الفرق الأخرى ، بإدارة بضعة ألفاظ إدارة آلية صرفة ! ولا شك أن هذا المنهج الآلى فى التفكير هو الذى حدا بديكارت من بعد إلى اتهام المدرسيين بأنهم كانوا يعلمون الناس كيف يتكلمون عن كل شىء ، دون أن يعرفوا أى شىء على الإطلاق ! وهكذا دب الانحلال فى أوصال الفلسفة المدرسية ؛ ثم استجدت عوامل أخرى هامة كحركة الإصلاح الدينى ، وظهور بعض النزعات الشكية ، وقيام بعض الحركات العلمية ، فساعدت على هدم البقية الباقية من التراث الأرسططالى الذى ظل سائداً طوال العصور الوسطى . ولم تلبث فى عصر النهضة أن استردت استقلالها ، فقام فى فرنسا مفكرون أحرار من أمثال رابليه Rabelais ومونتنى Montaigne ، بينما ظهر فى إيطاليا

علماء متحمسون يدعون إلى التماس الواقع والرجوع إلى الظواهر ، بدلا من الاقتصار على ترديد بعض الألفاظ ، وفى مقدمة هؤلاء العلماء الفنان الإيطالى المشهور ليوناردو دافنشى Leonardo da Vinci . ونشطت الحركة العلمية فى أوربا على أثر ما قام به كل من جاليليو Galilée وكبلر Kepler من كشوف ، فلم تلبث الفلسفة الحديثة أن قامت على أكتاف تلك الدعوات العلمية الجديدة ، خصوصاً وأن علم الطبيعة الجديد قد أصبح يقوم على فكرة جديدة فى « المادة » تختلف كل الاختلاف عن مفهوم هذه الكلمة عند أرسطو . وهكذا ظهرت فلسفات جديدة فى كل من إيطاليا ، وفرنسا ، وانجلترا ، فاقترن مطلع العصر الحديث بأسماء هامة ثلاثة : برونو G. Bruno ، وديكارت Descartes ، وبيكون F. Bacon .

٤ — ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى الخصائص المميزة للفلسفة الحديثة ، لوجدنا أنها أولا وقبل كل شىء فلسفة نقدية تُعنى بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود . فالنظر العقلى الذى تحرر على يد مفكرى عصر النهضة من السلطة الدينية سرعان ما اتجه باهتمامه نحو « الذات » نفسها ، بوصفها مصدر كل معرفة . ومن هنا فقد جاء بيكون وديكارت ، ووضعا الدين بكل احترام خارج نطاق الأنظار العقلية ، وعملا على تأسيس الفلسفة الحديثة بالاستناد إلى العقل وحده . ولكنهما لم يلبثا أن اصطدما بمشكلة الحقيقة ، فكان على كل منهما أن يحاول الاهتداء إلى أداة جديدة للبحث . ونحن نعلم كيف حاول بيكون أن يضع لنا قواعد لاجتناب الخطأ والاهتداء إلى الحقيقة ، فكان من ذلك كتابه المشهور « الأورجانون الجديد » الذى أراد أن يبين لنا خصوبة الاستقراء وعقم مناهج المدرسيين القائمة على القياس الأرسططالى . وهكذا حاول بيكون أن يستعيض عن فلسفة أرسطو القياسية بفلسفة أخرى استقرائية تقوم على المنهج التجريبى ، فاهتم بالحديث عن الملاحظة والتجربة وحاول أن يحصر خطوات المنهج التجريبى ، كما حرص على تنبيه الباحثين إلى ضرورة تجنب مواطن الزلل ، فضلا عن أنه أعلن ضرورة التخلى عن الميتافيزيقا ، بوصفها دراسة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها . ومن هنا فقد ذهب بيكون إلى أن الفلسفة الحقيقيَّة إنما هى تلك التى تعمل على إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة ، فلا تضيف شيئا من عندها إلى ما تجده مدونا فى الطبيعة ، أو ما يمليه عليها الكون ، بل تقتصر على الترديد والتكرار ، واثقة من أنه لا سبيل إلى التحكم فى الطبيعة ، إلا بالخضوع لها أولا !.

وأما عند ديكارت ، فقد بقيت الفلسفة هى العلم الكلى الشامل ، وإن كان ديكارت

قد حرص على أن يذكرنا بأن الفلسفة ليست مجموع المعارف الجزئية أو العلوم الخاصة، بل هى علم المبادئ الأولى ، أعنى أنها تمثل أسمى وأشرف ما فى العلوم جميعاً . والفلسفة فى نظر ديكارت نظرية وعملية معاً ، ولكن النظر لا يُطْلَب من أجل النظر (كما كان الحال عند أرسطو) ، بل النظر هو الذى يمدنا بأسس العمل . وقد شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها هى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، وجذعها هو علم الطبيعة أو الفزياء ، وفروعها هى الطب والميكانيكا والأخلاق . ولسنا بمعرض الحديث عن فلسفة ديكارت ذاتها ، وإنما حسبنا أن نقول إن أبا الفلسفة الحديثة قد خالف أرسطو فى قوله بأن العلم للعلم ، وذلك لأنه رأى أن المعرفة ليست هى الغرض الأوحد للعلم ، بل إن العلم يرمى أيضاً إلى توفير أسباب الراحة والسعادة للإنسان . ولكن المهم فى الفلسفة الديكارتية كلها أنها تجعل من اكتشاف الفكر لقيمته الذاتية الأصل فى كل بحث فلسفى . والفلسفة الحديثة لا تتوصل إلى حقيقة الفكر إلا عبر تجربة « الشك » ، فهى فلسفة نقدية تهتم بتخليص العقل من الأفكار السائدة والآراء المسبَّقة ، تمهيداً لإمداده بالمنهج الصالح للبحث عن الحقيقة . وإذا كان ديكارت قد ثار على المنطق الصورى ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فيه السبب المباشر لتلك النزعات التوكيدية القطعية (Dogmatisme) التى طالما سادت لدى المدرسيين فى العصور الوسطى . وهكذا أراد ديكارت أن يضرب صفحاً عن سائر المعارف السابقة والأفكار المسلَّم بها فى العلم والفلسفة حتى يضع لنا منهجاً جديداً يسمح لنا بإقامة العلم والفلسفة على أسس يقينية يقينا مطلقاً .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة عند أرسطو كانت جزءاً من رسالته فى النفس ، وهذه بدورها كانت جزءاً من الفلسفة ؛ هذا إلى أن أرسطو تصور الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) على أنها علم الوجود من حيث هو وجود، والفيزياء أو الطبيعة على أنها علم الوجود الطبيعى ، والسيكولوجيا على أنها علم الوجود الحى الواعى ، فالفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) هى التى كانت تتمتع بالأولوية أو الصدارة عند أرسطو (والمدرسيين من بعده) بالقياس إلى نظرية المعرفة . وأما عند ديكارت ، فإننا سنرى أن نظرية المعرفة هى التى ستتمتع بالأولوية أو الصدارة بالنسبة إلى الميتافيزيقا ، نظراً لأن ديكارت يجعل العلم والفلسفة لاحقين لمرحلة التفكير النقدى التى يهتم فيها الفيلسوف بدراسة المنهج وتحديد خطوات البحث العلمى . وتبعا لذلك فقد كرس ديكارت جانبا كبيراً من دراسته لوضع قواعد المنهج ، وخرج لنا من كل ذلك بمنهج رياضى يقوم على الحدس والاستنباط ، ويجعل من الوضوح والتمايز وتسلسل الأفكار المعيار الأوحد لصحة الاستدلال . والقواعد

الديكارتية فى المنهج أربع : قاعدة اليقين : وخلاصتها تجنب التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وقاعدة التحليل : وقوامها تقسيم المشكلة التى تدرس إلى أجزاء بسيطة بقدر الحاجة ، وقاعدة التركيب : ومؤداها التدرج فى المعرفة من البسيط إلى المركب ، وقاعدة الإحصاء أو التحقيق : ومفادها عمل إحصاءات كاملة ومُراجعات شاملة للتحقُّق من أن الباحث لم يغفل شيئاً .

ولئن كان ديكارت قد شك بادىء ذى بدء فى كل شىء ، إلا أن شكه لم يكن مذهبيا ، بل كان شكا منهجيا تسيره إرادة تلتمس الحقيقة . وهكذا بقى الشكاك فى شكهم ، بينما استطاع ديكارت أن يثبت حقيقة الفكر بالاستناد إلى الشك . وحينما قال ديكارت عبارته المشهورة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإنه لم يرد بذلك أن يقدم لنا تدليلا منطقياً بل هو أراد أن يضع بين أيدينا نموذجاً للحدس الفلسفى البسيط الذى هو اليقين بعينه . ومن هنا فإن دعامة التفكير الفلسفى عند ديكارت هى « الكوجيتو » Cogito الذى ينسب الأولوية للفكر ، ويبين لى أننى أقبض على وجودى نفسه فى صميم عملية التفكير . ولعل هذا هو ما عناه أحد مؤرخى الفلسفة الحديثة حينما كتب يقول : « إن الفلسفة الحديثة لم تقم على أسس متينة ، إلا حينما جاء ديكارت فجعل من « الفكرة » L'idée الموضوع المباشر للوعى أو الشعور » .

٥ — ولكن ، إذا كان بيكون وديكارت قد احتفظا للفلسفة بطابعها العام الذى كانت تتصف به فى العصر القديم ، فإن فلاسفة القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يفصلوا الفلسفة عن سائر العلوم ، وأن يقيموا بناءها باعتبارها علما مستقلا قائماً بذاته . والواقع أن العصور الحديثة قد شهدت حركات انشقاق متوالية فى داخل العلوم الفلسفية : فانفصل علم الطبيعة عن الفلسفة على يد كل من جاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) ، وانفصل علم الكيمياء على يد لافوازييه (١٧٤٣ — ١٧٩٤) ، واستقل علم الأحياء على يد كلودبرنار (١٨١٣ — ١٨٧٨) . — وأما موضوع الفلسفة باعتبارها علما مستقلا قائما بذاته فقد أصبح عند لوك هو « دراسة العقل البشرى » ، وعند هيوم وبركلى هو « دراسة الطبيعة البشرية » ، وعند كونديلك هو « تحليل الإحساسات » . وهكذا انصرف الفلاسفة فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عن دراسة أصل الأشياء إلى دراسة أصل الأفكار ، فأصبحت الفلسفة بمثابة « إيديولوجيا » Idèologie أى مجرد علم يدرس الأفكار ؛ نشأتها وطريقة تكونها ومدى ترابطها ... إلخ .

ثم جاء كانْت بفلسفته النقدية فحمل على الميتافيزيقا — أو ما بعد الطبيعة — ورفض كلاً من المذهب التجريبي الإنجليزى ، والمذهب اليقينى الرياضى الذى نادى به الديكارتيون . واعتراض كانْت على المذهب التجريبي قائم على القول بوجود أحكام كلية ضرورية ، بينما يقوم اعتراضه على اليقين الرياضى الديكارتى على القول بوجود تمييز بين الرياضيات والفلسفة ، أو على استحالة تطبيق المنهج الرياضى على التفكير الفلسفى . وفى هذا يقول كانْت نفسه . « إن عالم الهندسة حينما يحاول أن ينقل منهجه إلى مجال الفلسفة فإنه إنما يحاول أن يبتنى قصوراً من الورق ! » . وأما موضوع الفلسفة فى نظر كانْت فهو تحديد العناصر الأولية للمعرفة والعمل ، أو تحديد الأسس العقلية التى تقوم عليها حياتنا النظرية والعملية. وإذن فإن الفلسفة نظرية وعملية معاً ، والفلسفة النظرية هى التى تحدد الموضوع وتعين طبيعته وتبين قوانينه ، بينما الفلسفة العملية هى التى « تحقق » هذا الموضوع بأن تنقله من مجال الفكر إلى مجال العمل . فالفلسفة النظرية هى علم « ما هو كائن » بينما الفلسفة العملية هى علم « ما ينبغى أن يكون » . وتبعاً لذلك فإن الأولى هى علم « الطبيعة » ، والثانية هى علم « الحرية » . والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين ؛ علم المنطق : وموضوعه دراسة المعانى الكلية من حيث صورتها فقط ، وعلم الميتافيزيقا : وموضوعه دراسة تلك المعانى الكلية من حيث مادتها ، أى فى علاقاتها بالأشياء . وإذن فإن موضوع المنطق هو « الحق » ، وموضوع الميتافيزيقا هو « الواقع » rèalitè أو الوجود الحقيقى ، من حيث إن هذا الوجود خاضع لقوانين عقلية أولية سابقة على التجربة . وعلى ذلك فإن الميتافيزيقا الوحيدة التى يتقبلها كانْت هى ذلك العلم الذى يدرس القوانين الأولية للعقل ، فى علاقاتها بالأشياء . والعقل فى نظر كانْت إنما يدرك الظواهر ، لا « الأشياء فى ذاتها » ، فليس فى استطاعة الميتافيزيقا أن تصل إلى الفصل فى حقيقة « المطلق » أو « المعقول » أو « الشيء فى ذاته » . ومن هنا فإن كانْت يقول إن العقل النظرى لا يستطيع أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، أو حرية الإنسان ، أو خلود النفس ، ولو أن هذه كلها مصادرات — أو مسلمات — postulats يستلزمها العقل العملى فى مجال الأخلاق . وهكذا نجد أن الفلسفة عند كانْت هى عبارة عن نقد قوانين العقل والإرادة نقداً أوليا àpriori ، أعنى أنها قاصرة على نقد العقل النظرى والعقل العملى . وقد اتفق كانْت مع لوك على ضرورة دراسة العقل ، ولكن بينما نجد أن لوك قد حصر جهده فى نطاق التجربة ، مقتصراً على التجربة الذاتية أو الشعورية ، نلاحظ أن كانْت يسلم أيضاً بوجهة نظر الذات أو الشعور ، ولكنه يتجه فى الوقت نفسه إلى الكشف عن الشروط الأولية المطلقة للتجربة :

فالموضوع عند كل منهما هو العقل البشرى ، ولكن واحداً منهما يدرس العقل التجريبى ، بينما يدرس الآخر العقل المجرد(١) .

٦ — وأما لدى الفلاسفة اللاحقين لكانت ، فإن الفلسفة قد أخذت تميل إلى استعادة نفوذها وسيطرتها باعتبارها علما كليا شاملا ، مع احتفاظها فى الوقت نفسه بفرديتها واستقلالها ، باعتبارها علماً متمايزاً قائماً بذاته . وقد ذهب فشته Fichte — أحد هؤلاء الفلاسفة — إلى أن الفلسفة هى العلم السابق على شتى العلوم : لأن سائر العلوم تسلم بمضمونها وصورتها دون فحص أو امتحان ، بينما تختص الفلسفة ببيان المبادئ المادية والصورية للعلوم ، فهى العلم الذى يدرس العلم من حيث المضمون والمنهج على السواء . ولكن للفلسفة — باعتبارها علم العلم — موضوعها ومنهجها ، أو مضمونها وصورتها ؛ فهل نلتجئ إلى علم آخر لتبريرها ؟ هذا ما يرد عليه فشته بقوله إن علم العلم يبرر ذاته ، ومن ثم فهو العلم الذى ينحصر موضوعه فى المبادئ الأولى . وهكذا نرى أن تعريف فشته للفلسفة لا يكاد يختلف عن تعريف أرسطو أو تعريف ديكارت مثلا .

وأما عند شلنج وهيجل ، فقد استعادت الفلسفة طابعها الكلى العام ، وأصبحت دراسة للذات والموضوع معاً ، بعد أن كان كانت قد حصرها فى النطاق الذاتى الخالص . ونحن نجد مثلا أن هيجل يقول إنه ليس ثمة واقع من جهة ، وعقل من جهة أخرى ، أعنى أنه ليس ثمة ظاهرة من جهة ، وشيء فى ذاته من جهة أخرى ، وإنما ليس ثمة غير « الفكر » الذى يضع كلا من الحقيقة والواقع . وتبعاً لذلك فقد خلط هيجل بين المنطق والميتافيزيقا ، ومزج العقلي بالواقعى ، وجعل الفكر هو « المطلق » نفسه . وقد أدخل هيجل فى مجال الفلسفة كلا من الطبيعة ، والقانون ، والفن ، والدين ، ولكنه قال إن كل هذه إنما هى مجرد مظاهر لتطور تلك « الروح » التى تتجسد الطبيعة وتتجلى من خلال التاريخ ، وفقا لقوانين ضرورية كلية صارمة هى قوانين الفكر نفسه باعتباره « مطلقا » . وقد تصور هيجل لتطور التاريخ منهجاً أطلق عليه اسم « الديالكتيك » وهو عبارة عن « منطق ديناميكى » ذى أطوار ثلاثة هى « الموضوع » Thèse ، و « نقيض الموضوع » Antithèse ومركب الموضوع Synthèse . ومعنى هذا السير الثلاثى للفكر (والتاريخ) أن العقل البشرى يبدأ بتقرير حقيقة ما (كأن يقول مثلا إن الوجود موجود) ، لكى لا يلبث أن ينكر هذه الحقيقة (كأن يقول مثلا إن الوجود غير موجود) ثم ينتهى به الأمر

---

(١) ارجع إلى كتابنا « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٤ ، المقدمة .

إلى سلب تلك القضية الإنكارية (بأن يقول مثلا إن الوجود هو الصيرورة Le devenir ، باعتبار أن الصيرورة مزيج من الوجود واللاوجود) . وقد حاول هيجل أن يطبق منهجه الديالكتكى على شتى مظاهر التطور التاريخى ، فبين لنا كيف أن قوام الحياة البشرية — والوجود عموماً — هو الصراع والتناقض والتوتر والحركة المستمرة ، وثار على كل تلك النزعات الفلسفية القديمة التى لا تنظر إلى الوجود إلا على أنه حقيقة ثابتة مستقرة(١)

٧ — أما عند كارل ماركس (١٨١٧ — ١٨٨٣) وأنصاره مثل إنجلز Engels (١٨٢٠ — ١٨٩٥) ولينين وستالين ، فإن المهم ليس هو وضع نظرية فلسفية لتفسير الوجود ، بل العمل على فهم التاريخ ومعرفة القوانين الرئيسية التى يخضع لها تطور البشرية . وإن ماركس ليحمل بشدة على المذاهب الميتافيزيقية ، فتراه يقول « إن الفلاسفة قد صرفوا همهم حتى الآن إلى تفسير العالم على شتى الوجوه ، ولكن بيت القصيد أن نعمل على تغييره » . وإذا كان قد وقع فى ظن الفلاسفة أن الأفكار هى التى توجِّه العالم ، فإنه لمن واجبنا أن نبين لهم أن هذه الأفكار نفسها تتوقف على كثير من الشروط الاقتصادية ، وبالتالى فإن المادة — لا الفكر — هى التى تفسر التاريخ . وليس التاريخ بأكمله — فى نظر ماركس وإنجلز — سوى تاريخ الصراع القائم بين الطبقات نتيجة لبعض العوامل الاقتصادية . ولكن اهتمام الماركسيين بتحديد قوانين التطور الاجتماعى والتاريخى لا يرمى إلى غرض نظرى بحت ، وإنما هو موجه منذ البداية نحو غاية عملية صرفة . ومعنى هذا أن تفسير التاريخ عندهم موجَّهٌ دائما أبدا نحو العمل . والعلم — بصفة عامة — فى نظر الماركسيين ليس مجرد فهم أو نظر أو معرفة خالصة ، وإنما هو بالأحرى معرفة فعالة تستحيل مباشرة إلى صناعة أو (تكنيك) . — وعلى الرغم من أن كارل ماركس يأخذ بالمنهج الجدلى الذى سار عليه هيجل ، إلا أنه يرفض نزعة هيجل المثالية ، بدعوى أن عالم الأفكار ليس إلا العالم المادى نفسه على نحو ما ينعكس من خلال العقل البشرى . وإذا كان هيجل قد جعل التاريخ يمشى على رأسه ، فإن من واجبنا الآن — فيما يرى ماركس وإنجلز — أن نجعله يسير على قدميه . وهذا هو السبب فى أن الماركسية قد اتجهت نحو « المادية الجدلية » أو التاريخية ، بينما بقى الجدل أو (الديالكتيك) عند هيجل مرتبطاً بنزعته العقلية المثالية .

---

(١) ارجع إلى كتابنا « هيجل أو المثالية المطلقة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٧١ (الفصل الثالث : المنهج الجدلى) .

وحينما يتحدث الماركسيون عن « الديالكتيك » فإنهم يعنون به القوانين العامة لحركة العالم الخارجي والفكر البشرى معاً . والمنهج الجدلى إنما يقوم أولا وبالذات على الإيمان بأن أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة لا يمكن أن تفهم على حدة ، وبالتالى فإنها لا تفسر إلا على ضوء ما يحيط بها من ظواهر . ولعل هذا هو السبب فيما لفكرة « الكل » أو « المجموع » من أهمية فى صميم الفلسفة الماركسية . وليس يعنينا هنا أن ندخل فى تفاصيل الفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة مادية تقول بالتغير وتؤمن بالصيرورة le devenir ، وتفهم من « الديالكتيك » أنه دراسة ضروب « التناقض » الكامنة فى صميم الأشياء . والواقع أن فكرة « التناقض » contradiction (سواء فى الأشياء أم فى الفكر) هى التى قادت المفكرين الماركسيين إلى القول بأن للحقيقة طابعاً نسبياً مؤقتاً . فليس هناك حقيقة نهائية حاسمة غير قابلة للتغير فى نظر دعاة الماركسية ، بل إن كل تركيب يضعه العقل البشرى (وفقا للمنهج الجدلى الذى يتم فيه الانتقال من الإثبات إلى النفى ، ومن النفى إلى نفى النفى ، أى إلى مركب الموضوع) إنما هو تركيب مؤقت سرعان ما يعود العقل البشرى إلى إنكاره . وإذن فإن كل مذهب علمي أو فلسفى إنما هو مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر فى صميم الجهد الذى يقوم به من أجل تفسير العالم ، وبالتالى فإنه لا يمكن أن يكون هو الحقيقة النهائية المطلقة . وليس ثمة أخلاق أبدية أو عدالة أبدية ، كما ظن الفلاسفة ، بل إن الأخلاق ما كانت فى يوم ما من الأيام سوى « أخلاق طبقة (من الطبقات) » une morale de classe .

٨ — ولم تكن الماركسية هى الحركة الوحيدة التى قامت فى القرن التاسع عشر حاملة على الفلسفة التقليدية ، بل لقد شهد هذا القرن أيضاً حملة أخرى ظهرت فى فرنسا قبل الحركة الماركسية نفسها ، وتلك هى الفلسفة الوَضْعيَّة التى وضع أسسها أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧) ودافع عنها من بعد بعض تلاميذه وأشهرهم ليتريه Littré والرأى الذى يذهب إليه دعاة الوضعية هو أنه لم يعد ثمة موضوع للفلسفة التقليدية التى تريد معرفة كل شيء عن طريق العقل وحده ، وذلك لأن ما وراء الطبيعة هو — على حد تعبير ليتريه — محيط هائل ليس لدينا لعبوره قارب ولا شراع ! ... ولقد كان للفلسفة قديما حق الوجود ، لأن عناصر التجربة البشرية لم تكن بعد قد تعددت وتعقدت ، فكان فى وسع عقل واحد أن يلم بها جميعاً ، وبالتالى فقد كانت الفلسفة هى العلم نفسه ! أما اليوم وقد تفرقت العلوم وانفصل كل منها عما عداه ، فلم يعد للفلسفة موضوع تقوم يبحثه ، خصوصا وأن العلوم الوضْعية قد استبعدتها من مجال الطبيعة ، كما

أقصتها عن مجال النَّفْس . وهكذا وجدت الفلسفة نفسها غير ذات موضوع ، فراحت تتسكع فى ميادين خياليَّة لا فائدة منها ولا طائل تحتها ! ولو أننا رجعنا إلى تاريخ الفلسفة نفسه — فيما يزعم دعاة الوَضْعيَّة — لتحققنا من أن الفلسفة لم تَسْتَطِعْ حتى الآن أن تحرز أى تقدم ، بدليل أنه قد مضت عليها حقب طويلة من الزمن ، ولكنها لم تتمكن حتى اليوم من الوصول إلى حلول نهائية حاسمة يرتضيها الجميع ، فضلا عن أنه ما يزال عليها حتى يومنا هذا أن تحدد موضوعها وأن تعين منهجها ! فإذا ما قارنا هذا العجز الفاحش الذى اتسم به العقل النظرى أو النظر العقلى بالتقدُّم الباهر الذى أحرزه العلم الوضعى أو العقلية العلمية ، ألْفَيْنَا أن السبب فى ذلك هو أن البرهنة العقلية لا تكفى لمعرفة الواقع ، وبالتالى فإن الفلسفة لا تستطيع أن تنهض بتفسير العالم .

والواقع أن كل ما يعدو نطاق المعرفة الوضعية إن هو إلا مجهول لا سبيل للعقل البشرى إلى إماطة اللثام عنه . وكل قضية لا يمكن إرجاعها فى نهاية الأمر إلى مجرد تعبير عن واقعة عامة أو خاصة إنما هى قضية فارغة لا تحوى فى نظر العقل أى معنى حقيقى معقول . ومعنى هذا أن المجال الحقيقى للعقل البشرى إنما هو الوقائع والقوانين ، أعنى الظواهر وما يقوم بينها من علاقات ثابتة . وحينما يقول الوضعيون إن كل نظر عقلى فى « المطلق » L'Absolu هو أمر غير مشروع ، فإنهم يعنون بذلك أن كل معرفة إنسانية لا بد من أن تكون « نسبية » Relative . ولا يستند دعاة الوضعية فى قولهم بنسْبيَّة المعرفة إلى نقد العقل ، بل هم يستندون إلى تاريخ العلوم ، وفقا لقانون الأطوار الثلاثة الذى وضعه أوجست كونت . وخلاصة هذا القانون أن العلوم قد مرت بمرحلتين تمهيديتين قبل وصولها إلى المرحلة الوضعية فهى فى الطور الأول — ألا وهو الطور الديني (أو اللاهوتى) — كانت تفسر ظواهر الطبيعة بإرجاعها إلى علل غيْبيَّة ، أى بنسبتها إلى قوى فائقة للطبيعة تتدخل بإرادتها فى صميم نظام الطبيعة . ثم هى فى الطور الثانى — ألا وهو الطور الميتافيزيقى — كانت تفسر الظواهر بردها إلى قوى مجردة أو مبادئ مطلقة ، كأن تفسر ظاهرة النمو فى النبات بإرجاعها إلى قوة الإنبات . وأخيراً وصلت العلوم إلى الطور الوضعى فأصبحت تفسر الظواهر بربطها بعضها ببعض وفقاً لما تقدمه لنا التجربة من وقائع . وما يميز القرن التاسع عشر فى نظر كونت إنما هو هذا الصراع القائم بين العقلية الوضعية والعقلية الميتافيزيقية ؛ وهو صراع لا بد من أن ينتهى حتما بانتصار العلم الوضعى وهزيمة الفلسفة الميتافيزيقية ؛ أما إذا زعمت الميتافيزيقا لنفسها أنها تقوم بمهمة التأليف والربط بين العلوم المختلفة ، أعنى أنها تقوم بدور « العلم الكلّى » ، فإن دعاة الوضعية

يردون على هذا الزعم بقولهم إن الفلسفة الوضعية وحدها هى التى تستطيع أن تسد هذه الحاجة إلى تحقيق وحدة العقل البشرى . حقًا إن العلوم متمايزة متباينة ، ولكنها ليست متباعدة متعارضة ، بل إنها بطبيعتها تنزع إلى تكوين كل واحد هو « العلم » ، مادام من شأنها أن تكشف عما بين الظواهر من علاقات أو روابط . وإذن فإن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما تنحصر فى الكشف عن العلاقات والروابط التى توحد بين العلوم ، مع العمل على الجمع بين ما فى تلك العلوم من مبادئ ونتائج . وإذا عرفنا أن العلوم تختلف بحسب درجة تجريدها وتعقدها ، أمكننا أن نقيم نظاماً طبقيا تصاعديا نرتب فيه العلوم بحسب تجريدها وعمومها . وهكذا وضع أوجست كونت تصنيفه للعلوم ، فجعل الرياضات أولى العلوم ، نظراً لأن كل العلوم الأخرى تتوقف عليها وتستند إليها . ثم أعقبها بعلم الفلك ، فعلم الطبيعة ، فعلم الكيمياء ، فعلم الأحياء ، إلى أن انتهى فى أعلى السلم إلى علم الاجتماع أو علم المجتمعات البشرية . وليس هذا التصنيف — فى نظر دعاة الوضعية — تصنيفاً تحكميا مفتعلا ، وإنما هو تصنيف حقيقى يستند إلى تسلسل العلوم ويقوم على ما بينها من علاقات متبادلة ، ويتلاءم فى الوقت نفسه مع تقدمها التاريخى . وهكذا ينتهى أوجست كونت إلى القول بأن الفلسفة الوضعية هى الفلسفة الوحيدة المشروعة ، لأنها تقوم على المنهج الوضعى ، وتقصر بحثها على دراسة ما بين العلوم من روابط حقيقيَّة ، وتلك هى الدراسة الوحيدة التى يمكن أن تنهض بها الفلسفة .

فإذا ما عرضنا الآن بالنقد لوجهة نظر الوضعيين إلى الفلسفة ، كان فى وسعنا أن نقول أولا إن المشكلة التى تدرسها الفلسفة ليست هى المشكلة التى يدرسها العلم ، وهذه الحقيقة وحدها كافية لتبرير قيام الفلسفة وتأكيد حاجتنا إليها . وعلى الرغم من أن المذهب الوضعى يريد أن يُحَرِّمَ على الإنسان ثمار شجرة المعرفة ، فإن العقل الإنسانى لا بد من أنْ يمد يده إلى هذه الفاكهة المحرمة ! هذا إلى أن « التعميم » لا يعنى « التعليل » أو « التفسير » : فالقانون الكلى العام لن يكون سوى مجرد ظاهرة بالغة العموم تجمع بين سائر الظواهر الأخرى ، نظراً لأنها تنطوى على ما هو مشترك بين كل تلك الظواهر . وعبثا يحاول بعض العلماء أن يرتفعوا من قوانين إلى قوانين : فإنه لا يمكنهم مطلقا أن يصلوا إلى الأسباب الأولى أو العلل القصوى . وحتَّى إذا اكتمل عمل العلم الوضعى ، فإن العقل لن يجد فيه مغنما وشفاء ، لأن العقل بطبيعته يريد العلم بالكلِّى ، والمطلق ، والضرورى ، والمبادئ ، والملل . وتبعاً لذلك فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الخوض فى مسائل ما بعد الطبيعة ، لأن كل المشاكل التى تفرض نفسها على العقل ليست قابلة للحل علميا ، أو لأن

التجربة العلمية بطبيعتها ليست كافية لحل مثل هذه المسائل . أما إذا نظرنا إلى قانون الأطوار الثلاثة الذى وضعه أوجست كونت لتفسير تقدم الإنسانية العلمى ، فإن أول ما يروعنا فى هذا القانون هو أنه قانون عقلى أولى Apriori لا يبرره التاريخ ، بدليل أن بعض الأقدمين قد وصلوا إلى فهم الكثير من الحقائق الرياضية والفلكية فهما وَضْعيا ، كما أن بعض علماء الطور الوضعى كانوا أهل عقيدة أو أصحاب مذاهب ميتافيزيقية . وربما كان مفهوم « الإنسانية » نفسها بوصفها « كلا » مجرد مفهوم فلسفى لا يرتضيه أصحاب العلم الوضعى .

٩ — وأما فى القرن العشرين فقد تعددت الاتجاهات الفلسفية ، واختلفت وجهات نظر المفكرين إلى العلاقة بين العلم والفلسفة ، على الرغم من قيام بعض الحملات العنيفة على التفكير الفلسفى ، فضلا عن ازدهار العلوم وانفصال بعض الدراسات العلمية عن الفلسفة . وقد شهد القرن العشرون انفصال كل من علم النفس وعلم الاجتماع عن الفلسفة ، وإن كان التفكير الفلسفى قد ظل يستوحى الكثير من الدراسات النفسية والاجتماعية ، كما أن الفلاسفة أنفسهم قد ظلوا يغذون كلا من علم النفس وعلم الاجتماع بالكثير من الملاحظات القيمة والدراسات العميقة . ولئن كان عصرنا الحاضر قد حفل بالكثير من التيَّارات العنيفة المعادية للفلسفة ، وفى مقدمتها جميعا حركة « الوضعية المنطقية » التى حمل لواءها فى البداية أنصار « دائرة فينا » ، إلا أن هذا القرن أيضا قد زخر بالكثير من التيارات الفلسفية الجديدة : كالنزعة البرجماتية التى حمل لواءها وليم جيمس وجون ديوى ، والنزعة الحيوية التى عبر عنها دلتاى وبرجسون ، والنزعة الفنومنولوجية التى اقترنت باسم هوسرل وماكس شلر ، والنزعات الوجودية العديدة التى عبر عنها فى ألمانيا هيدجر وكارل يسبرز ، وفى فرنسا كل من جبرييل مارسل ، وجان بول سارتر ، وميرلوبونتى . وبعد أن كان الوضعيون فى القرن الماضى يظنون أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم سوف يؤدى إلى القضاء نهائيا على الفلسفة والاكتفاء بالعلم ، جاء القرن العشرون فأكد زيادة حاجة العقل البشرى إلى الفلسفة ، بدليل وفرة الإنتاج الفلسفى المعاصر وتعدد التيارات الفكرية الراهنة ، حتى لقد صح ما قاله كانْت Kant من أن « سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقى ، لن يدفعه يوما إلى الامتناع كلية عن التنفس » !

ولو أننا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل ، لراعنا أن إنتاج الكثير من الفلاسفة المعاصرين مطبوع بطابع « التخصص » spécialisation الذى يجعل من

الفلسفة لغة نوعية خاصة لا تكاد تتفق فى شىء مع لغة أفلاطون أو ديكارت (مثلا) . ولو أننا استثنينا مؤلفات أصحاب المادية الجدلية ودعاة المذهب البرجماتى ، لوجدنا أن معظم مؤلفات الفلاسفة المعاصرين حافلة بالاصطلاحات الجديدة والمفاهيم الغامضة ، خصوصا لدى بعض أصحاب فلسفة الوجود ، وعند أهل الوضعية المنطقية أيضا . وحسبنا أن نلقى نظرة على مؤلفات هوسرل ، أو هيدجر ، أو سارتر نفسه ، حتى نتحقق من أن بعض القضايا الفلسفية الجديدة التى ينادى بها دعاة الفنومنولوجية والوجودية إنما هى قضايا فنية اصطلاحية تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ، إن لم نقل ببعض اصطلاحات المدرسين أنفسهم فى القرن الخامس عشر (مثلا)

بيد أننا نلاحظ مع ذلك أن ثمة رد فعل واضح قد نشأ فى أيامنا هذه ضد نزعة التخصص التى وسمت بطابعها الكثير من مؤلفات المعاصرين فى الفلسفة ، فحاول الكثيرون أن يبسطوا القضايا الميتافيزيقية المعقدة ، وأن ينزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور . وقد أسهم الفلاسفة أنفسهم فى تعميم الروح الفلسفية ، فأقبلوا على تبسيط أفكارهم وإذاعتها بين الناس ، كما ساعد على ذلك أيضا تقرب الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات تعبر عن بعض النزعات الفلسفية ، حتى لقد أصبحنا اليوم نرى بعض الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ، وينشرون على الناس أقاصيصهم ، فضلا عن أن المجلات الفلسفية قد أصبحت متداولة بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء . وليس أدل على إقبال الجمهور على الإطلاع الفلسفى من وفرة الإنتاج الفكرى فى معظم بلاد العالم ، حتى لقد ورد فى القائمة السنوية التى أصدرها المعهد العالمى للفلسفة سنة ١٩٣٨ (مثلا) أن عدد الكتب الفلسفية التى ظهرت فى ذلك العام قد زاد عن سبع عشرة ألف كتاب ! وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شىء فإنما يدل على أن المشكلات الفلسفية قد تزايدت بما لم يسبق له نظير ، كما أن الوعى البشرى نفسه قد أصبح أقدر على فهم دور الفلسفة فى صميم الحضارة الحديثة . وقد لا نغالى إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأغناها ، كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التى تشغلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات العالم .

وثمة طابع شكلى آخر يميز الفلسفة المعاصرة أيضا ، وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشراً عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة (فى الشرق والغرب معا) . وقد شهد مطلع القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تقرب بين مفكرين مختلفى النزعات ، مما عمل على

تحقيق ضرب من « التواصل الروحي » بين العقليات الفلسفية المتباينة[١] ولازالت المؤتمرات الفلسفية ، والندوات الثقافية ، والمساجلات الفكرية التي تتطارحها الصحف والمجلات ، تعمل عملها في التقريب بين النزعات المتعارضة ، والتيارات المتصارعة ، والاتجاهات المتباينة . وبعد أن كان الفلاسفة يعيشون في عزلة أو شبه عزلة ، أصبحنا نرى اليوم أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية لم يعودوا يجدون حرجا في أن يتدارسوا المشكلات بروح الفريق الرياضي المتعاون ، أعني في جو ملىء بالمودة والإخاء . ولا شك أن قيام المجلات العالمية والدوريات الدولية قد أدى إلى امتزاج الحضارات المختلفة ، فلم يعد من النادر أن نجد في مجلة واحدة بحوثاً فلسفية لمفكرين مختلفين ذوى جنسيات متباينة ، ولغات متنوعة ، وعقليات مختلفة . وهذه كلها عوامل فعالة أدت (ولا زالت تؤدى) إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر ، بما لم نعهده من قبل في أي عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظرا لهذا التقارب الشديد بين التيارات الفلسفية المعاصرة ، فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل فلسفة الوجود التي استمدت عناصر نموها من مصادر متعددة (كالنزعة الفنومنولوجية ، وفلسفة الحياة ، والاتجاه الميتافيزيقي الحديث .... إلخ) . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية ، فإنها مدينة بلا شك لكل من الفلسفة التجريبية التقليدية ، والنزعة الواقعية المحدثة ، والمدرسة الفنومنولوجية ، فضلا عن تأثرها بحركة نقد العلم . وعلى كل حال ، فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تعد هناك عزلة فلسفية ، بل أصبح العالم الفلسفي في اتصال مستمر واحتكاك دائب ، كما أصبح المفكرون المختلفون يجدون أصداء هامة لمذاهبهم خارج موطنهم الأصلي ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة التوماسية الجديدة Néo - thomisme التي أصبح لها ممثلون مختلفون في كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والنمسا وانجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التي لقيت لها أشياعاً في غير موطنها الأصلي ، فانتشرت دعوتها في فرنسا وانجلترا وأمريكا ، وترددت أصداؤها حتى لدى بعض المفكرين العرب .

١٠ — فإذا ما حاولنا الآن أن نلخص بإيجاز موقف المفكرين المعاصرين من الفلسفة ، ألفينا أن الغالبية العظمى منهم تحاول أن تقرب الفلسفة من الإنسان ، وتنادى

---

(١) عقد في مونتريال بكندا (خلال الفترة من ٢٩ أغسطس إلى ٣ سبتمبر سنة ١٩٧١) أحدث مؤتمر فلسفي عالمي ، وكان موضوع مناقشاته هو « التواصل » .

بأن الوظيفة الأساسية للفيلسوف هي أن يحل مشكلة المصير البشريّ . فلم تعد الفلسفة تحلق فى سماء المجردات ، وإنما أصبحت تعنى بحل مشكلات الإنسانية ، وتهتم بإلقاء الأضواء على مواقف كائنات مُشَخَّصةٍ من دم ولحم . ومن هنا فقد ذهب دعاة النزعة البرجماتية Pragmatism (مثلا) إلى أن الفلسفة رافد هامٌ من روافد الحضارة ، وأنه لا بد لنا أن نجعل منها دراسة ديناميكية مرنة لا تقبل الأفكار المجردة المطلقة ، بل تبحث دائماً عن العينى أو المشخَّص concrete وهكذا عارضت الفلسفة العملية الروح المذهبية والنزعة المثالية على السواء ، لأن كلا منهما قد اشتطت فى التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع . ولئن كان بعض الفلاسفة البرجماتيين قد سخروا من الميتافيزيقا ، حتى لقد رددوا أقوال خصومها الذين كانوا يزعمون أن « الفيلسوف الميتافيزيقى أشبه ما يكون برجل أعمى يبحث فى حجرة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها ! » ، إلا أن وليم جيمس نفسه قد ذهب إلى أن العلم والميتافيزيقا والدين تكوِّن جسما عضويًا واحداً يمكن تسميته باسم « الحكمة » . والفلسفة عند البرجماتيين تحقق الترابط فيما بين العلوم ، وتقدم لنا من مجموع الحقائق العلمية المتنافرة حقيقة كلية شاملة . ولما كان محك صدق الأفكار إنما هو « التجربة » بمعناها الواسع ، فإن الفلاسفة البرجماتيين ينادون بالتجربة المتطرفة ، ويرفضون كل فكرة لا تؤدى إلى خدمة عملية ، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة . ولكن وليم جيمس يعود فيقول إن الفلسفة متوقفة على مزاج كل منا ، تجريبيا كان أم عقليا ، متفائلا كان أم متشائما ؛ وبهذا المعنى تصبح الميتافيزيقا عملا فنيا تنحصر مهمته فى جعل الأشياء موافقة لأمزجتنا . فالميتافيزيقا عند وليم جيمس هى أشبه ما تكون بقصيدة تستمد وحدتها وجمالها الفني من خيال صاحبها ، وبالتالى فإن القرابة وثيقة بين الفيلسوف والشاعر ! بيد أن هذا لا يعنى أن نلحق الفلسفة بالفن ، وإنما لا بد لنا من أن نربط الفلسفة بالواقع والتجربة والإنسان . وإن ديوى ليشككنا فى قيمة تلك الدراسات العامة التى تشغل بعض الميتافيزيقيين ، حينما يبحثون مثلا فى مشكلة المعرفة بصفة عامة ، فيتساءلون مثلا عما إذا كانت المعرفة ممكنة . وليس من شك (فيما يرى ديوى) أن عالم الطبيعة محق حين يبحث عن القوانين العامة للحركة ، ولكن من المؤكد أن الميتافيزيقى ليس على حق حينما يبحث عن الحركة بصفة عامة . فالفيلسوف يثير كثيراً من المشكلات العقيمة التى لا تقبل الحل . وديوى لا يقتصر على القول مع الوضعيين بأن مثل هذه المشكلات ، بل هو يذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنها صيغ مَرَضِيّةٌ diseased formulations . ولا سبيل إلى التخلص من أمثال هذه المشكلات (فى رأى ديوى) إلا

بالرجوع إلى الميول الأصلية التي عملت على نشأتها ...

أما دعاة الوضعية المحدثة ، فإنهم يستبعدون من مجال الفلسفة كلا من الميتافيزيقا والأخلاق المعيارية ، لكي يجعلوا منها مجرد دراسة علمية لبعض المفاهيم أو الرموز اللغوية . وحجتهم في ذلك أن القضايا الميتافيزيقية هي أقوال جوفاء خالية من كل معنى ، مادامت لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأي سبب ، فلا معنى إذن لدراسة المطلق أو الشيء في ذاته أو الوجود أو العدم أو ماهية الرابطة العِلّيَّة أو القيم المعيارية ... إلخ وليس في استطاعة الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يعالجوا هذا النقص في تفكيرهم ، حتى ولو عمدوا إلى مراجعة مصطلحاتهم ، وتوخى الدقة في تعبيراتهم ، لأن الغرض الذي تهدف إليه الميتافيزيقا هو الذي يجعل قضاياها خلواً من كل معنى . ألا ترمى الميتافيزيقا إلى الكشف عن معرفة مجاوزة للحس ، فتحاول أن تصف لنا أشياء تعدو نطاق العلم التجريبي ؟ ولكن ، أليس معنى أية عبارة إنما يتحصر في مجموع العمليات التي نتحقق بها من صحة تلك العبارة ؟ فكيف يمكننا إذن أن تُخْبِرَ بعبارة مفهومة عن شيء يعدو دائرة التجربة ، ولا يقبل التحقق على لإطلاق ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن قضايا الميتافيزيقا إن هي إلا قضايا زائفة أو أشباه قضايا ، مادامت لا تستند إلى العلم التجريبي ، فضلا عن كونها قضايا تحليلية ؟... أما أحكام القيمة التي يصدرها فلاسفة الأخلاق فإنها في نظر الوضعيين المنطقيين عبارات فارغة ، لأن كل من يجعل من القيمة معياراً ، فقد تجاوز دائرة التجربة التي هي محك كل شيء . ومعنى هذا أنه إذا لم تكن الأحكام الأخلاقية والجمالية مجرد أحكام تجريبية قائمة على الواقع ، فإنها لا يمكن أن تنطوى على أي مدلول . وهكذا يرفض دعاة الوضعية المنطقية سائر العلوم المعيارية ، كما سبق لهم أن رفضوا الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة ، لكي يستبقوا من المواد الفلسفية جميعاً علماً واحداً هو « المنطق » ، بوصفه وسيلتنا إلى العلم . وإذن فإن الفلسفة عند الوضعيين المناطقة لا تكاد تعدو التحليل اللغوي والدراسة المنطقية للمفاهيم العلمية .

أما الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون ، فإنه يفرق بين العلم والفلسفة ، بدعوى أن دائرة العلم هي الكم والامتداد والمكان ، في حين أن دائرة الفلسفة هي الكيف والتوتر والزمان . حقا إن كلا منهما ينطوى على معرفة مطلقة ، ولكن العلم معرفة مطلقة بالجامد ، في حين أن الفلسفة معرفة مطلقة بالحي . ولا بد للعلم والفلسفة من أن يختلفا موضوعاً ومنهجا ، ولكنهما لا بد من أن يتلاقيا عند نقطة مشتركة هي التجربة . ولا يريد برجسون للفلسفة أن تحلق في سماء المجردات ، بل هو يرى أنه لا بد لها من أن تحذو حذو

العلم فتعود إلى الواقع لكى تقوم بدراسة الظواهر . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على الانتقال من التصورات إلى الواقع . فإن برجسون يريد للفلسفة أن تنتقل من الواقع إلى التصورات . وذلك لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق طائفة من المفاهيم العقلية ، فإننا لا بد من أن تنتهى إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة ، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف فى المادة . ولكن « التصور » فى رأى برجسون لم يجْعل للنظر أو المعرفة ، بل للعمل أو الفعل ؛ فلا سبيل لنا إلى اختراق الواقع إلا عن طريق ضرب من « الحدْس » الذى نقلب فيه الاتجاه العادى لنشاطنا الفكرى العملى . وحين يتحدث برجسون عن « الحدس » l'intuition فإنه يعنى به ضرباً من المعرفة المباشرة التى ننفذ فيها إلى صميم الموضوع ، بدلا من أن نكتفى بدراسته من الخارج أو عن بُعْدٍ . والميتافيزيقا الحقة إنما هى ذلك الجهد الحدسى الذى نقوم فيه بضرب من الفحص الروحى ، فننفذ إلى أعماق الواقع ، محاولين أن نتسمَّع ضربات قلبه ! والفارق فى رأى برجسون بين الفيلسوف والعالم ، أن الفيلسوف ينظر إلى الواقع نظرة صداقة وتعاطف ؛ فى حين أن العالم لا بد من أن ينظر إلى العالم نظرة ملؤها الاحتراس والتحرُّز . فالعالم فى صراع دائم مع الطبيعة ، وهو مضطر — كما قال بيكون — إلى أن يطيع الطبيعة ويخضع لها ، حتى يتسنى له أن يسيطر عليها ويتحكم فيها ؛ وأما الفيلسوف فإنه لا يطيع ولا يأمر ، بل هو يسعى دائماً إلى أن يصادق ويشارك ويتعاطف . وهذا « التعاطف » فى الحقيقة هو ما أطلق عليه برجسون اسم « الحدس » . فالمعرفة الحدسية بهذا المعنى هى تلك المعرفة المباشرة التى تمزق حجب الألفاظ وشباك الرموز ، لكى تغوص فى طيات الواقع وتمضى مباشرة إلى باطن الحقيقة ... والفلسفة هى فى صميمها عملية انتباه شاقة نستغنى فيها عن شتى الرموز ، لكى نمضى إلى المصدر الأصلى نفسه ، محاولين أن ننفذ إلى صميم حياته الباطنة ، فلا نلبث فى النهاية أن نلبس الواقع لباساً يجىء « على قدّه » ! وتبعاً لذلك فقد انتهى برجسون إلى القول بأننا نستطيع عن طريق الحدس — تلك الملكة الفائقة للعقل — أن نتوصل إلى حل الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التى ظلت حتى الآن مستعصية على الحل (١) .

١١ — وأما عند فلاسفة الوجود فإن مهمة الفلسفة إنما تنحصر فى تحرير الإنسان مما هو متصوَّرٌ عقليًا ؛ من أجل وضعه وجهاً لوجه أمام وجوده الخاص بوصفه كائناً حراً

---

(١) زكريا إبراهيم : « برجسون » (ضمن مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ الفصل الثانى ، المنهج الحدسى ، ص ٣٣ — ٣٥

يتوقف مصيره على قراره الشخصي . فليست الفلسفة شيئاً دخيلا على الوجود البشرى ، بل إن فعل التفلسف لا يكاد ينفصل عن فعل الوجود . ومعنى هذا أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن تساؤلنا عن معنى وجودنا ، لأن الإنسان هو الحيوان الذى لا يمكن أن يتقبل وجوده كواقعة محضة . والسؤال الميتافيزيقى عند يسبرز (كما هو الحال عند هيدجر) هو ذلك السؤال الذى يضعنا نحن أنفسنا موضع السؤال . ونحن لا نستطيع أن نتفلسف دون أن نصطدم باللامعقول ، فإن العقل لا يقوم بدون نقيضه ؛ ذلك النقيض الذى لا سبيل إلى قهره أو التغلب عليه ، لأنه هو الشرط الأساسى لكل تفلسف . ولهذا يقرر يسبرز (سائراً فى هذا على نهج كيركجارد ، الأب الروحى لكل فلاسفة الوجود) إنه عبثاً يحاول بعض الفلاسفة أن يحيلوا الوجود إلى « معقولية » محضة ، فإنهم لا بد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يتركوا فجوة فى صميم مذهبهم لهذا « اللامعقول » الذى لا سبيل إلى تصفيته نهائيا[1] وعلى الرغم من تلك الحرب الضروس التى صورها لنا كيركجارد بين الفكر والوجود ، أو بين الكوجيتو Cogito والكينونة Sum ، إلا أن فلاسفة الوجود لا يريدون أن يقلعوا عن البحث فى « الوجود » ، لأنهم يشعرون بأن فعل التفلسف معانق لفعل الوجود نفسه . حقا لقد قال كيركجارد (معارضاً مقالة ديكارت) : « إنه كلما زاد تفكيرى قل وجودى ، وكلما زاد وجودى قل تفكيرى » ، ولكن من المؤكد حتى بالنسبة إلى كيركجارد نفسه أنه ليس ثمة وجود حقيقى إلا إذا كان ثمة تأمل للوجود أو تفكير فى الوجود ، لأنه لا بد للمرء من أن يضم فى حقيقة واحدة مؤتلفة فعل الوجود وفعل الفكر معاً . وإن فلاسفة الوجود لهم أدرى الناس بما هنالك من تناقض بين الفكر والوجود ، ولكنهم حريصون على استبقاء « الوجود » (مهما كان من تناقضه وغموضه) لأنهم يعلمون حق العلم أن هذا الصراع الدامى بين الفكر والوجود هو ما يكوّن صميم الحياة البشرية نفسها[1] .

لقد كان الأقدمون يقولون إنه ينبغى لنا أن نحيا أولا لكى نتفلسف ثانيا ، وأما فلاسفة الوجود فإنهم قد جعلوا الفلسفة ملازمة للحياة ، معانقة للوجود ، باطنة فى صميم فعل « الكينونة » الذى يقرر الإنسان بمقتضاه أنه « موجود » . ولعل هذا هو ما عناه هيدجر

---

(1) Karl Jaspers: "**Reason and Existence**", translated by W. Earle, 1950, Noonday Press, 19 – 20

(2) Jean Wahl: "**La Pensée de L'Existence**", Flammarion, Paris, 1950

حينما قال إن الفلسفة لا تنبثق على حين فجأة فى صدر الموجود البشرى ، وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إنها متطابقة مع الوجود نفسه ... فليس الفكر مجرد صفة جوهرية للوجود ، بل الوجود هو بمعنى ما من المعانى فكر . ولهذا يقرر هيدجر أن العلاقة وثيقة بين الحياة والتفلسف ، مادام الوجود بالنسبة إلى الإنسان إنما يعنى الانشغال بالوجود والنزوع نحو الوجود . وقد نتوهم أن الفكر علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمانية وبين موضوع تحاول أن تفض أسراره ، ولكن الحقيقة أننا لا نفهم الوجود العامّ إلا من خلال وجودنا نفسه . فالأنطولوجيا فى نظر هيدجر هى وجودنا نفسه . والفلسفة هى عملية فهم الوجود التى تتحقق من خلال حركة « التعالى » المستمرة المعبِّرة عن صميم وجودنا .

ومهما يكن من شيء ، فإن التفكير الفلسفى قد اكتسب أهمية حيوية على يد الوجوديين ، إذ أصبحت الفلسفة عندهم بمثابة الجواب الذى يقدمه الموجود البشرى لما توجهه إليه الحياة من أسئلة . ولا شك أن إنسان المجتمع الغربى قد عاصر فى الثلاثين سنة الماضية أزمات حضارية هامة كانت تستلزم تغييراً جوهرياً فى أسلوب حياته ، فلم يكن بد من أن يعيد الفلاسفة الغربيون النظر فيما بين أيديهم من حلول ، حتى يتسنى لهم أن يواجهوا مشكلات حضارتهم على الوجه الأكمل . وهكذا ظهرت فلسفة الوجود لمواجهة نوعين من المشكلات : مشكلات تتعلق بالأزمات والثورات والحروب التى زخر بها النصف الأول من القرن العشرين ومشكلات أخرى ترتبط بالإمكانيات والقدرات والاختراعات التى حققها للانسان تقدم العلم الحديث . فلم تعد المشكلة الفلسفية الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هى مشكلة وجوده الشخصى (كما كان الحال بالنسبة إلى بعض شخصيات الروائى الروسى دستويفسكى) ، بل أصبحت المشكلة الكبرى مشكلة الإنسان بأسرها . والواقع أن الإنسانية اليوم قد أصبحت تعلم أنها إذ كانت ما تزال على قيد البقاء ، فما ذلك لمجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة على مسرح الوجود ، بل لأنها قد أتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل على قيد البقاء . ثمة « جنس بشرى » (على حد تعبير جان بول سارتر) ، بل هناك إنسانية أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارسة على القنبلة الذرية ، وأن تضطلع بمسئولية حياتها وموتها . وحينما يقول زعيم الوجودية الفرنسية إن الجماعة البشرية هى بلا شك فوق مستوى المملكة الطبيعية ، فإنه يعنى بذلك أنه قد أصبح على الإنسانية فى كل لحظة ، بل فى كل دقيقة ، أن ترتضى الحياة ،

وتوافق على الاستمرار فى البقاء . وهذه الحقيقة التى يستشعرها إنسان القرن العشرين فى جزع وقلق إنما هى بعينها مشكلة الفيلسوف الوجودى . وهكذا تَخْلُصُ إلى القول مع سارتر بأن مشكلة الفلسفة اليوم قد أصبحت هى مشكلة الوجود الإنسانى نفسه ، ما دام وجود الإنسان قد أصبح يتوقف على قراره الشخصى نفسه(١) .

---

(1) Cf. R. Garaudy: "**Perspectives de L' Homme.**", Paris, P. U. F., 1959, pp. 3 – 5

& Jean-Paul Sartre: "**Les Temps Modernes**" No 1, Présentation.

الفصل الثاني

معاني الفلسفة

١٢ ــ إذا كنا قد تعقَّبْنا فى الفصل السابق تطور مفهوم الفلسفة عَبْر العصور المختلفة ، فربما كان من واجبنا الآن أن نحاول تعريف الفلسفة ، أو تحديد موضوعها ، بالاستناد إلى هذا العرض المُسْهب لتطوّر التفكير الفلسفى . وهنا قد يبادر البعض إلى القول بأن الفلسفة علم لم يتحدَّد موضوعه بعد ، بدليل أن الفلاسفة أنفسهم لا زالوا جاهلين بموضوعهم ، منقسمين حوله . وردُّنا على هذا الاعتراض أن اختلاف الفلاسفة فى تعريفهم للفلسفة لا يعنى مطلقا أنها لا تملك موضوعها الخاص ، بل هو يدلّنا فقط على تعَدُّد ينابيع الفلسفة فى صميم الخبرة البشرية . فالفلاسفة مجمعون على ضرورة السعى نحو المعقول ، ولزوم الكشف عن معانى الأشياء ، وأهمية البحث عن قيمة الحياة الإنسانية ، ولكنهم مختلفون حول مصادر هذا البحث ، ووسائل ذلك الكشف ، وطبيعة تلك الرحلة الفلسفية التى يقوم بها الإنسان فى مطاردته للحقيقة . ولما كانت التجربة الإنسانية هي من السَّعَةِ بحيث قلما يستطيع مذهب أن يستوعبها ، فإن فهم الفلاسفة لدلالة حياتهم الروحية قد اختلف باختلاف أنماط خبراتهم . وهكذا تعدَّدت مشكلات الفلاسفة ، وتنوعت حلولهم ، بينما بقى لديهم جميعاً اهتمام واحد ألَّف بينهم وجمع شملهم ، ألا وهو الاهتمام بالحقائق الكبرى التى يعيش عليها الإنسان فى صميم حياته الروحية . ولولا هذا الإيمان الراسخ بخطورة المضمون الروحى للحقيقة الفلسفية ، لما قامت للفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان فى استطاعة الفلاسفة حتى ولا أن يتلاقوا فوق صعيد واحد .

والواقع أنه مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة ، ومنهجها ، وغايتها ، فإن الكل مُجْمعٌ ــ أو شبه مجمع ــ على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلى الذى يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها . ولعلّ هذا هو ما حدا بالفيلسوف الأمريكى المعاصر رويس إلى

القول بأن « المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيراً نقديا فى كل ما هو بصدد عمله بالفعل فى هذا العالم . حقًا إن ما يعمله الإنسان أولا وقبل كل شىء إنما هو أن يحيا ؛ والحياة تنطوى على أهواء ، وعقائد ، وشكوك ، وشجاعة ، ولكن البحث النقدىّ فى كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها » ومثل هذا القول إن دل على شىء فإنما يدل على أن الفلسفة — بمعناها العام — إنما هى « حياة ، ونقد للحياة ، أو حياة ، وتحليل للحياة ؛ أو حياة ، وتعلم للطريقة المُثْلَى فى الحياة » . ولهذا فقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمعانى الحكمة ، والتوجيه ، والكمال الخلقى ، حتى لقد كتب أحد فلاسفة الإسلام يقول :« إن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : الجزء النظرى ، والجزء العملى .فإذا كمل الإنسان بالجزء النظرى والجزء العملى ، فقد سعد السعادة التامة ... والكمال الأول النظرى منزلته منزلة الصورة ، والكمال الثانى العملى منزلته منزلة المادة . وليس يتم أحدهما إلا بالآخر ، لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا[1] » ... فليست الفلسفة فى أصلها نظراً عقلياً مُجرَّداً ، أو تسلية ذهنية يُرضى بها الإنسان ميله إلى التشوق وحبه للاستطلاع ، بل هي بحث عن أكثر الحقائق أهمية فى حياة الإنسان الروحية ، وسعى نحو السلوك فى ضوء تلك الحقائق .

١٣ — ولو أننا عدنا إلى التراث الفلسفى القديم ، لألفينا أنَ الفلسفة قد فُهمت بمعنى عمليّ أخلاقى ، فكان معناها « حكمة الحياة » ، وكان الفيلسوف هو الرجل الذى يوجّه حياته فى ضوء ما يقضى به العقل . وتبعاً لذلك فقد كانت الصلة وثيقة دائماً أبدا بين النظر والعمل : إذ كانت الفلسفة التقليدية لا تَقْنَعُ بالمعرفة ، بل تحاول أيضاً تنظيم الحياة ، وتحقيق السعادة . ولا زال كثير من المفكرين — فى أيامنا هذه — يعتقدون أن الفلسفة لا تعلمنا كيف نفكر فحسب ، بل تعلمنا أيضاً كيف نحيا . وأصحاب هذا الرأى يؤمنون بأن الفلسفة الحقة لا يمكن أن تكون مجرد معرفة نظريَّة ، بل هى « فن حياة » أيضاً . وليس معنى هذا أنَّ هؤلاء ينكرون قيمة النظر المجرد ، وإنما هم حريصون على ربط الصناعة النظرية بالصناعة العملية ، مادامت الفلسفة منذ البداية علماً وعملًا ، أو معرفة وحياة . والحق أن « المعرفة » فى نظر دعاة هذا الرأى شرط أساسيّ للحكمة : إننا لا نتفلسف إلا حين نبحث عن معنى الحياة والعالم ، وحين نحدّد لأنفسنا موضعاً فى صميم الكون ، قاصدين من وراء هذا كله أن نعرف على أى وجه ينبغى لنا أن نحيا . ومعنى

---

(١) « تهذيب الأخلاق » : لابن مسكويه ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، طبعة محمد على صبيح ص ٤٠ ، ٤١

هذا أن المعرفة العقلية هى سبيلنا إلى السعادة ، مادامت « الحكمة » هى النور العقلى الذى نسير على هَدْيِهِ فى ظلمات هذه الحياة الدنيا .

ولو أننا استرجعنا فهم أفلاطون ، أو الرواقيين ، أو ديكارت ، أو البرجماتيين ، أو غيرهم للفلسفة ، لوجدنا أن هؤلاء جميعاً يجعلون من الفلسفة محاولة لبناء إنسان جديد ، ويهتمون بتأكيد الدور الحيوى الذى تقوم به الفلسفة فى تنظيم الخبرة البشريَّة . ولعل من هذا القبيل أيضاً ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسى المعاصر موريس بلوندل حينما كتب يقول : « إننا نستطيع أن نلمح فى الجهد الفلسفى عنصرين متمايزين متماسكين : معرفة نظرية بالحقيقة اليقينية ، وحلاً عملياً متينا لمشكلة المصير الإنسانى . وقصارَىٰ القول إن الفلسفة قاعدة للحياة والخلق تستند إلى يقين عقلىّ » . فالفلسفة — فى نظر هذا المفكر المعاصر — تشبع حاجة إنسانية مزدوجة : حاجة إلى التنظيم المنهجى والتسلسل العقلى ، تمليها علينا الرغبة فى تكوين نظرة شاملة استيعابية إلى الوجود ؛ وحاجة إلى تحديد مكانة الموجود المفكر والكشف عن سر وجوده فى الكون ، تمليها علينا الرغبة فى إزاحة النقاب عن أحجية المصير البشرى ، والعمل على تحقيق « النجاة » (أو الخلاص) له فى هذه الحياة الدنيا .[1] .

وهذا برجسون نفسه يقرر فى موضع ما من المواضع أنه إذا لم يكن فى استطاعة الفلسفة أن تنبئنا بشىء عن تلك المشكلات الخطيرة التى تثيرها الإنسانية ، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة نقضيها فى التأمل والتفكير . ويمضى لويس لافل (خليفة برجسون) إلى حد أبعد من ذلك فيقول « إنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة إلى الإنسان من مشكلة الوعى الذى يستطيع أن يحصله عن نفسه ، وعن معنى وجوده ، وعن مكانته الخاصة فى الكون ؛ وهذا كله إنما هو موضوع الفلسفة » . فالمشكلة الرئيسية للفلسفة — فى نظر لافل — إنما هى مشكلة المصير البشرى . وربما كان فى وسعنا أيضاً أن نقرب من هذه النزعة وجهة نظر المفكر الفرنسى ألبير كامو حين يقول فى كتابه « أسطورة سيزيف » : « إنه ليس ثمة سوى مشكلة فلسفية واحدة يمكن أن تعدّ جديّة بحق ، وتلك هى مشكلة الانتحار . ولو استطعنا أن نحكم ما إذا كانت الحياة جديرة بأن تعاش أم لا ، فقد أجبنا على المشكلة الرئيسية فى الفلسفة . »[2] فهؤلاء المفكرون جميعاً

---

(1) Maurice Blondel: "**La Pensée**" Vol. 11, F, Alcan, 1934, Paris, pp. 192 – 193

(2) Albert Camus: "**Le mythe de Sisyphe**", Gallimard, 1942, p. 15

يفهمون الفلسفة على أنها بحث عن معنى الحياة ، واهتمام بمشكلة المصير ، وفن عملى لتوجيه السلوك . وهم إذ كانوا يربطون الفلسفة بالحياة ، فذلك لأنهم يرون أنه لا بد من حقيقة فلسفية يعيش عليها الإنسان ، ويحيا من أجلها . ولولا هذه التجربة الروحية التى تغذى حياة الإنسان ، لما كان للفلسفة أى موضع فى الوجود البشرى ، وبالتالى لما استمرت الحاجة إلى التفلسف فى كل زمان ومكان .

١٤ — وقد تفهَم « الفلسفة » بمعنى عام كل العموم ، فيكون المقصود بها أى سؤال يطرحه الإنسان ، أو أى تعجب يثيره العقل البشرىّ . فنحن نتساءل مثلا : ما هى الحقيقة ؟ وما هو الخطأ ؟ وما هو اليقين ؟ ولماذا كان « وجود » بدلا من أن يكون « عدم » فقط ؟ ومن أين جئنا ؟ ولماذا نحن هنا ؟ وإلى أين نمضى ؟ وهل هناك حياة بعد الموت ؟ وما علاقة الكون بالموجود البشرى ؟ وما هى غاية الطبيعة ؟ ولماذا وجد الشر ؟ وما هو معنى القيم ؟ ... إلى آخر تلك الأسئلة العديدة التى اعتدنا أن نثيرها بمجرد ما نستيقظ من سُباتنا الإيقانى ، أعنى بمجرد ما ننفض عنا غبار الحياة العادية ، بما فيها من آراء متواترة ، وأفكار مُسبقة ، وعادات متأصلة ... إلخ .

ولو أننا فهمنا الفلسفة بهذا المعنى ، لكان التفلسف هو تلك العملية التساؤلية التى نحاور فيها أنفسنا ، ونتجادل فيها مع العالم والآخرين . وإذا كان سقراط قد اعْتُبِرَ نموذجاً للفيلسوف ، فذلك لأنه قد صوَّر لنا منذ القدم شخصية « الإنسان المتسائل » الذى لا يكف عن إثارة المشكلات . ولما كانت الفلسفة هى لغة الموجود المتناهى ، فليس بدعاً أن تجئ هذه اللغة معبرة عن طابع التجربة البشرية بما فيها من حيرة ، وقلق ، وتساؤل ، وتوتر ، وتعارض ، وصراع ، وتناه ... إلخ . والإنسان « يتساءل » ، لأنه لا يرى فيما حوله حلولا جاهزة أو أجوبة شافية ، فهو مضطر بالتالى إلى أن ينشد « المعنى » وراء « الواقعة » ، وأن يبحث عن « التفسير » الذى يزيح النقاب عن « السر » . وحسبنا أن نرجع إلى أقدم الحضارات البشرية ، لكى نتحقق من أن الإنسان قد وجد فى الطبيعة « لغزاً » يستدعى الحل ، كما وجد فى نفسه « أحجية » تتطلب التفسير .وما نشأت الفلسفة إلَّا استجابة لتلك الحاجة التساؤلية التى دفعت الإنسان منذ البداية إلى رفض الواقعة المحضة ، ونبذ التصديق الساذج ، واعتبار الوجود كله مجموعة من الرموز والشفرات .

حقا إن التفكير — كما قال تولستوى — يشقى البشر أكثر مما يشقيهم أى شىء آخر ، ولكن شقاء الفكر هو فى الوقت نفسه ثراء للتجربة البشرية ، وتغذية للحياة

الروحية . وحين يفكر الإنسان ، فإنه يرفض بيِّنات الحواس ، ومتواترات الناس ، لكي ينطلق في البحث عن حقائق جديدة تزيد حياته غنى وعمقاً . وليس التساؤل الفلسفي سوى تلك العملية الوجودية التي يصطنعها الإنسان حينما يجعل من حياته حواراً بين الزمان والأبدية ، فيجادل التاريخ لكي يقهره على الاعتراف بأنه شيء أكثر مما ينطوي عليه غبار الأحداث ، ويلح على الأبدية لكي يجبرها على الإقرار بأنها شيء أكثر مما تعبر عنه المذاهب الإطلاقية . ولما كانت « المذهبية » كثيراً ما تخفي تعقد الواقع خلف ستار من بساطة المبادئ ، فليس بدعاً أن تظل الفلسفة « تساؤلا » ينفر من كل نزعة تجريدية ، ويتوجس خيفة من كل تنظيم عقليّ مذهبيّ[1] . وحسبنا أن نرجع إلى فلاسفة من أمثال القديس أوغسطين ، أو بسكال ، أو كيركجارد ، لكي نتحقق من أن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما تنحصر في تعمق شروط وجودنا بوصفنا كائنات عارفة مشخصة . وفيلسوف التساؤل لا يزعم لنفسه حقَّ امتلاك الحقيقة ، بل هو يريد بالأحرى أن يكون مملوكاً للحقيقة ، بمعنى أنه يريد لنفسه أن يكون « حقيقياً » . ولعل هذا هو ما حدَا بالفيلسوف الوجودي المعاصر جبرييل مارسل إلى الاستعاضة عن « فكرة الحقيقة » بمبدأ آخر أطلق عليه اسم « روح الحقيقة » . وهو يعني بهذا المبدأ أن الحقيقة ليست موضوعاً نمتلكه أو نحاول حيازته ، بل هي موقف روحي نحاول فيه توثيق أو اصر القُرْبَى بيننا وبين « مدينة مثالية » cité idèale أو « وسط معقول » milieu intelligible هو بمثابة النور العقلي الذي يطهّرنا من أهوائنا الفردية ، لكي يندرج بنا في عالم مثاليّ مشترك[2] ،

ومهما يكن من شيء ، فإن فلاسفة السؤال يجزعون من روح التجريد ، والميل إلى التنسيق ، والتمسك بالتنظيم العقلي ، وصياغة الوجود في صور لا شخصية . وهم إذا كانوا يصرُّون على فهم الفلسفة بمعنى « التساؤل » ، فذلك لأنهم يرون أن « المذهبية » تقضي على « الدهشة الفلسفية » ، وتوحي إلى ذهن الفيلسوف بأنه قد استطاع أن يصوغ في إطار مذهبه العقلي الجامد كلّ ما تنطوي عليه السماء والأرض من حقائق . وهكذا يستعيض الفيلسوف المذهبي عن الإحساس بالتاريخ (الذي هو صميم وجودنا الزمني) بتلك الروح التجريدية (التي هي في صميمها مجرد صدى للنزوع نحو الأبدية) ، وأما

---

(1) Cf. Jean La Croix: "**Marxisme, Existentialisme. Personnalisme**" Paris, P. U. F., 1951, pp. 58 – 59

(2) Cf. Jabriel Marcel: "**Le Mystère de l'Etre**", T. I. Paris, Aubier (Editions Montaigne), 1951, 4e leçon, pp. 67 – 89

وأما الفيلسوف الوجوديّ فهو يأبى أن يعدّ الحدث مجرد حلقة فى سلسلة ، ويرفض أن يفهم الواقعة التاريخية على أنها مجرد جزء من كل ، ويثور دائماً على كل نزعة تجريدية تجعل من الحياة الفردية مجرد تطبيق لقانون عام . ولعل هذا هو السبب فى أن معظم فلاسفة الوجود يستعيضون عن لا شخصية المذهب أو النسق العقلى بمجموعة من العواطف المشخّصة أو المشاعر الشخصية : كالمفارقة ، والسخرية ، والقلق ، والهمّ ، والتوتر ، والتمزّق الداخلى ... إلخ .

١٥ — أما التصورّ الثالث من تصوّرات الفلسفة فهو ذلك الذى يجعل منها نظاما خاصا أو نسقاً معيّنا من الاعتقاد . وأصحاب هذا الرأى مجمعون على القول بأن « الاعتقاد » ضرورىّ للانسان ، فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا على الشك المطلق أو الإنكار التام ، بل لا بد لكل منا — فى لحظة من لحظات حياته — أن يقلع عن الشك ، لكى يؤمن بحقيقة أو حقائق قام البرهان على صحتها فى نظره . وسواء آمنا بوجود الله ، أم باطراد الطبيعة ، أم بغائية الكون ، أم بخلود النفس ، أم بحرية الإرادة ، أم بقدرة العقل على المعرفة ، أم بوحدة الطبيعة والله ، أم بوجود الصدفة والاتفاق ، أم بالحتمية الشاملة ، أم بأية عقيدة فلسفية أخرى ، فإننا فى كل هذه الحالات نؤكد صحة أحكام نقتنع بها ، ونخلص لها ، ونعيش عليها . ومهما راق للفيلسوف أن يتخذ صورة محطم الأصنام أو هادم الأوثان ، فإنه لا بدّ من أن يظل مؤمنا — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — ببعض المعتقدات الخفية أو الآراء الضمنية ، كأن يؤمن مثلا بوجود جسمه أو فكره أو الوسط الذى يعيش فيه ... إلخ . وحينما يحاول المرء أن يكوّن من مجموع الحقائق العقلية التى يدين بها نسقاً فكريا متكاملا ، أو نظاماً عقلياً متناسقاً ، فهنالك يظهر « المذهب » بوصفه تلك الصورة المنظمة التى تتخذها المبادئ العقلية حتى تصبح صريحة متماسكة . وليس تاريخ الفلسفة — فيما يرى بعض الباحثين — سوى تاريخ بناء المذاهب ، وهدمها ، وتصارعه ، وإعادة بنائها ... الخ .

إن الفلسفة — فيما يرى أصحاب هذه النزعة — ليست معرفة ، بل فهما . ولما كان « الفهم » إنما يعنى أن العالم يقبل التعقل ؛ فإن مبدأ السبب الكافى هو الفرضُ الضرورىّ الذى تقوم عليه كل فلسفة . وعبثاً يحاول البعض أن يرفع عن الفلسفة صبغتها العقلية : فإنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضدّ العقل ، اللهمّ إلّا إذا أمكن أن يقوم فن ضدّ الجمال ، أو دين ضدّ الله ! ويمضى دعاة هذا الرأى إلى حد أبعد من ذلك فيقررون أن الفلسفة لا تقوم إلّا على رفض المحال ، مادام « الفهم » الفلسفى فهماً لمعنى ، وفضاً لرموز ، وقراءة

لشفرات. فالفيلسوف مضطر إلى البحث عن الحقيقة ، والعمل على فك رموز العالم ، والسعي نحو تبرير الوجود . ولئن كان البعض — من أمثال مونتنى — قد خلطوا بين الفلسفة والشك ، فإن أصحاب هذا التصوّر يريدون للفيلسوف أن يحل الإيمان أو الاعتقاد محلّ الشك والارتياب . و « الاعتقاد » فى رأيهم إنما يعنى الوفاء للحقيقة ، والالتزام بها ، وتوجيه الحياة كلها فى ضوء تلك الحقيقة . أما « الشك » فهو التردّد والتشتت واليأس ، أو هو ذلك الضعف الذى ينشأ من فقدان الشعور الداخلى بالحقيقة . فالشك « يقف عند اختلاف المذاهب والمعتقدات ليستخلص أن أحكام الناس باطلة كلها أو صادقة كلها ، والرأيان سواء ، فالقول إنها باطلة كلها يرتكز فى الواقع على مفهوم مجرد للحقيقة الكلية وعلى محاولةٍ للبحث عنها فى متاهات الآراء والأقوال ... أما القوال إنها صادقة كلها ، بمعنى أن كل فرد محق فى أن يجعل نفسه مقياساً للحقيقة ، فهو قول يهدم معنى الحقيقة نفسه . ولا خلاص للإنسان من كل ذلك إلّا فى مجابهة المشكلات مجابهة مباشرة ، ودفع العقل فى اكتشاف حلولها . وعندئذ تتحول المذاهب والعقائد المختلفة من متاهات أو أثقال إلى أدوات تساعده على بلوغ الحقيقة »[١] .

من هذا نرى أن تصورّ الفلسفة بمعنى « الاعتقاد » إنما يفترض الإيمان بقدرة العقل على المعرفة ، وقابلية العالم للمعقولية ؛ فضلا عن أنه يتضمن التسليم بأن « السلب » أو « الإنكار » لا يمكن أن يكون هو الكلمة النهائية للفلسفة .فالفيلسوف الذى يقنع بالشك[٢] ، ويركن إلى الهدم ، ويقتصر على السلب إنما هو إنسان يائس ، واليأس إنكار لكل فلسفة ، إنّ لم نقل بأنه انتحار ودمار للإنسان نفسه . حقاً إن الحرية البشرية إنما تتجلى أولا وبالذات فى تلك القدرة السلبية التى يستطيع معها الإنسان أن يقول كلمة « لا » ، ولكن الفيلسوف الذى يتمادى فى الإنكار سرعان ما يجد نفسه — فيما يقول أصحاب هذا الرأى — منجرفا فوق تيار المتناقضات بعيداً عن طريق الحق . فلا بد للإنسان إذن من أن يصبح يوماً إنسان هذه الفكرة ، أو رجل تلك العقيدة ، أو صاحب هذا المذهب ، حتى ينقذ نفسه من مخاطر الارتياب بما فيه من تشتت وغرق وضياع . والفيلسوف هو هذا المخلوق الذى يأخذ على عاتقه أن يكون رجل حقيقة ما ، حقيقة

---

(١) د . بديع الكسم : « الحقيقة الفلسفية » ، محاضرات جامعة دمشق ، ١٩٦١ ، ص ١٤ ، ١٥

(٢) ليس الشك — فى حد ذاته — خطأ أو خطيئة ، بل « إن الشك — كما قال أبيلار — يقتادنا إلى البحث . والبحث هو وسيلتنا إلى إدراك الحقيقة » .

يعيش لأجلها بدلا من أن يعيش منها . وحسبنا أن نعود إلى تاريخ الفكر لكي نتحقق من أن فيلسوفاً لم يضع يوما أكثر من مذهب واحد ، فما كان فى وسع أحد ينادى بأكثر من عقيدة ، أو أن يكون داعية لأكثر من فكرة ! أما هذه العقائد الفلسفية التى طالما كرر الفلاسفة أنفسهم مرة بعد أخرى فى سبيل التعبير عنها ، فهى تلك التجارب الحية التى عاشوها ، وعانوها ، أو هى تلك الحقائق الكبرى التى حاولوا أن يعمّقوها ويثروها ...

١٦ — أما التصورّ الرابع للفلسفة ، فهو ذلك الذى يجعل منها نظرة كلية إلى الأشياء ، أو ميلا قويا نحو الوحدة ، أو التركيب ، أو الكلية . وأصحاب هذا الرأى متفقون مع أفلاطون على القول بأن « الفيلسوف هو الإنسان المتأمل الذى يتطلع إلى الوجود ككل ، ويستوعب الأزمنة بأسرها . » . فليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة ، بل المقصود بها رؤية الأشياء فى مجموعها ، أو النظر إلى العالم ككل ، أو الحكم على الوجود فى جملته . ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة « الكل » قد لعبت دوراً كبيراً فى نشأة التفكير الفلسفى وتطوره ، لأن الإنسان لم يتفلسف إلا حينما خطر بباله أن يوحدّ بين الموجودات فى إطار عقلىّ أو نسق فكرى يفسِّر به الحقيقة كلها فى شتى مظاهر تعقدها . ولا زال الميل إلى التعميم ، أو الحرص على التركيب . أو الاهتمام بالوحدة ، أو النزوع نحو الكلىّ ، من أهم الصفات التى يتميز بها صاحب العقلية الفلسفية . حقاً إن الفلسفة لا تخلو من وصف وتحليل ، ولكن ما يميز الفيلسوف عن العالم إنما هو اهتمامه بتكوين نظرة متجانسة موحدَّة عن شتى جوانب العالم . ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر حينما كتب يقول : « إن أدنى درجة من درجات المعرفة إنما هى المعرفة غير الموحدة . وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئياً ، فإن الفلسفة هي المعرفة الموحدة كلياً [١] .

ولو أننا عدنا إلى الكثير من التعريفات الحديثة للفلسفة ، لوجدنا أن غالبية كبري من الباحثين لازالت تعرّف الفلسفة بالرجوع إلى مفاهيم « التأليف » أو « التركيب » أو « التوحيد » . فهذا مثلا بوترو Boutroux يعرّف الفلسفة فيقول إنها « جهد يراد به النظر إلى الأشياء من وجهة نظر واحدة كلية . » . وهذا بارودى Parodi يحدد الفكرة الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة فيقول : « إن المهم فى الفلسفة هو الجهد المبذول فى سبيل الوصول إلى تأليف شامل أو مركب كلى ... فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معاً » .

---

(1) H. Spencer "**First Principles**", 'London Watts, 1945, Ch. I. p. 115

وهذا بول فاليرى Paul Valèry يصف لنا الفيلسوف فيقول إنه « أى إنسان ، كائنة ما كانت ثقافته ، يحاول من وقت إلى آخر ، أن يقدم لنفسه نظرة شاملة يستوعب فيها كل ما يعرف ، وبالأخص ما يعرفه عن طريق الخبرة المباشرة ، داخلية كانت أم خارجية . » . ومهما اختلفت هذه التعرفات ، فانها مجمعة على تقرير أهمية « النظرة الكلية » أو « التركيبية » فى الفلسفة ، على اعتبار أن الفيلسوف هو الباحث العقلىّ الذى يعيد بناء خبرته لكى يصوغها لنا فى حدودٍ تصوّرية أو مقولاتٍ منطقية . حقًا إن الوجود الحقيقى هو ينبوع التفلسف ، ولكن الفيلسوف فى حاجة دائماً إلى أن يخلع على خبرته طابعاً كلياً ، حتى يتسنى له أن يعبر عنها بالألفاظ المعقولة التى يفهمها الجميع . فلا بد للفيلسوف من أن يحاول صياغة وجوده فى إطار عقلى ، حتى ينقل إلى الآخرين خبرته الذاتية . وما دام الفهم فى صميمه ضرباً من التوحيد ، فإن العقل البشرى لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية . والخطأ الذى يقع فيه كثير من الفلاسفة هو أنهم يردون الحقائق جميعاً إلى بعض الصيغ المجردة التى يظنون أنها تستوعبها كلها بدلا من أن يقتصروا على تنظيم مجموع الحقائق على صورة كلٍّ واحد متماسك . ومن هنا فإن « المذهب » قد يصبح مجرد « عموميات غامضة » ، بدلاً من أن يتخذ صورة وحدة عضوية حية تتصف سائر عناصرها الموحدة المنظمة بصفات الثراء ، والوفرة ، والقيمة ... إلخ .

والملاحظ أن العقل البشرى فى سعيه نحو « الوحدة الكلية » كثيراً ما يحاول أن يسدَّ الثغرات الكامنة فى الصورة التى يقدمها لنا العلم عن الكون ؛ ومن ثم فإننا نراه يستعير من تجربته الداخلية أو الخارجية أداة ترابط يضعها فى المحل الأول ويجعل منها مبدأ ميتافيزيقياً أساسياً . وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقى هو صميم الفلسفة ، ما دامت « الميتافيزيقا » هى أنقى صورة من صور الميل إلى الوحدة ، أو البحث عن تفسير موحد للعالم ، خارج العَالَم نفسه . ولعل هذا ما عناه لاشلييه حينما كتب يقول : « إننا لو أردنا أن نجعل لكلمة الفلسفة معنى دقيقاً محدداً ، فلا بد لنا من أن نجعل منها أولا وبالذات ميتافيزيقا . والميتافيزيقية — بحسب تعريف أرسطو — هى علم الموجود من حيث هو موجود ؛ أو هى على الأصح — بشرط أن نتجاوز قليلا فكر أرسطو — علم الشروط الأولية للوجود والحقيقة معاً ، أو علم العقل والمعقولية الشاملة ، أو علم الفكر فى ذاته وفى

الأشياء[١] . » . فهذا المفكر الفرنسى المعاصر يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا (أو علم الوجود المحض) ، لأنه يرى أن كل نظرة كلية إلى العالم تفترض عملية ميتافيزيقية نوحِّد فيها معارفنا ، ونصوغ عناصر تجربتنا على صورة نسق عقليّ . ومن هنا فإن للمذاهب الفلسفية صبغة جمالية واضحة : لأن الفيلسوف حين يجمع شتات المعطيات الحسية المتناثرة ، وحين يؤلف بين عناصر خبراته المتنوعة ، فإنه يضفى عليها انسجاماً يستمده من فكرة « مُوَجِّهةٍ » . ولا شك أن تناسق المذهب لا يرجع إلى خيال الفيلسوف أو إلهامه أو حَدْسه الإبداعيّ فحسب ، بل هو يرجع أيضاً إلى ثراءِ عناصر خبرته ، وخصوبة معطياته الحسية ، وتنوع مصادر تجربته ، وتماسك بناء تفكيره . ولهذا فقد شبه البعض فلاسفة المذهب بالمهندسين المعماريين او الملحنين الموسيقيين ، أو شعراء الملاحم ، وإن كانت مادة الفلاسفة هى الأفكار ، لا الأحجار أو الأنغام .

١٧ — وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نشير إلى تصوّرات أخرى للفلسفة يهتم أصحابها بربط الفلسفة بالمنطق ، بدلًا من ربطها بالميتافيزيقا ، فنراهم يقررون أن وظيفة التفكير الفلسفى هى الكشف عن المبادئ الأصلية أو الفروض الأولية التى يقوم عليها كل علم ، أو هى تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية ، أو هى الدراسة المنطقية للمفاهيم والرموز العلمية .... إلخ . وكل هذه التعريفات تتفق فى رفضها للمفهوم التقليديّ للفلسفة ، واستبعادها لكل من الميتافيزيقا والأخلاق ، وحرصها على صبغ الفلسفة بالصبغة العلمية . وليس معنى هذا أن دعاة هذه النزعة يريدون أن يورّطوا الفلاسفة فيما لا شأن لهم به من شئون العلم ، وإنما هم يريدون للفلاسفة أن يلتزموا فى ألفاظهم وعباراتهم دقةً تقربهم من العلماء حين يحددون معانى مصطلحاتهم العلمية . وهم يأخذون على الفلاسفة التقليديين أنهم يخلعون ما بأنفسهم على العالم الخارجى ، ويصفون الكون وصفا ذاتيا ، ويظنون أن فى وسع الفكر الخالص وحده أن يصف الوجود الخارجى ، ويحاول الوصول إلى « مبدأ » يضم الكون كله بما فيه ومن فيه . « ولا سبيل إلى ضبط هؤلاء الشاطحين — فيما يقول دعاة هذا الرأى — إلّا بدعوتهم إلى تحديد مصطلحاتهم تحديدا علميا دقيقا ، وتحليل مشكلاتهم تحليلا منطقياً صارماً ، وعندئذ لن يلبثوا هم أنفسهم أن يتحققوا من أنه ليس ثمة إشكال

---

(1) Cf. A. Lalande: "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie", Paris, P. U. F., 1947, 5 éd., Art, "Philosophie", p. 755

على الإطلاق ، وأن الأمر كله غموض فى لغة الفلاسفة ، هو الذى خيّل إليهم أنهم إزاء مشكلات تريد الحل ، ولا حلّ هناك .. »[١] .

تلك هى نظرة « الوضعية المنطقية » إلى الفلسفة . ولئن كانت هذه النزعة تجعل من « المنطق » جوهر الفلسفة ، إلا أنها تختلف اختلافا كبيراً عن النزعات العقلية التى تجعل من الفلسفة « نقداً للفكر » . فعلى حين نجد فيلسوفا مثل برنشفيك يقول « إن الفكر — دون سواه — هو الشيء الوحيد الذى يبدو شفافا أمام الفكر . وليس الموضوع الرئيسى للفكر هو التصوّر أو التمثيل العقلى ، بل هو نشاط العقل ذاته . وإذن فإن فى وسعنا أن نعرّف الفلسفة بأنها نشاط عقلى ينعكس فيه الشعور على ذاته »[٢] ، نرى كارناب Carnap يقرر أن المهمة الرئيسية للفلسفة هى « تحليل العلم » ، ونجد آير Ayer يحصر الجهد الفلسفى فى نطاق الألفاظ والتعريفات ، فيؤكد أن كل مهمة الفلسفة أن تعمل على توضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على « مضامين حسية » . وهكذا يضرب الوضعيّون المناطقة على جذور « المشكلات الفلسفية » ، لكى يقضوا على كل تلك « القضايا الزائفة » التى لا يستقيم لها منطق ، ولا يتضح لها أى مضمون . « وما قد جرى العرف على تسميته باسم « مشكلات فلسفية » إن هو إلا غموض فى استخدام الرموز اللفظية ، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها ، لتبخرت تلك المشكلات فى الهواء وزالت »[١] . فليس من شأن الفلسفة إذن أن تحدثنا عن العالم ، أو الطبيعة ، أو العقل ، أو الحق ، أو المطلق ، أو ما وراء الطبيعة ، بل حَسْبُها أن تحصر نفسها فى « الكلام » تحلّله وتفرّغه وتجرّده ، مقتصرة على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات .

ونحن لا ننكر أن من محاسن هذه النَّظْرة الجديدة إلى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفى أسباب الغموض ، وتدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم ، فضلا عن أنها تحاول تخليص العقل من أشباه المشاكل ، ولكننا نرى أن هذه النظرة حين تحصر الفلسفة كلها فى نطاق « التحليل اللفظى » و « الأشكال اللغوية » وحدها ، فإنها إنما

---

(١) د . زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٨ ، ص ١١

(2) L. Brunschwicg: "**La Modalité du jugement**", F. Alcan pp. 2 – 3

(٣) د . زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص « ط » .

تقضي على خصوبة الفكر البشرى ، وتنتهى فى خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها .
وعلى حين أن الفلسفة فى كل زمان ومكان قد اهتمت بدراسة طبيعة العالم ، وتحديد العلاقات بين الفكر والواقع ، نجد أن دعاة الوضعية المنطقية يريدون أن يستبعدوا تلك المشكلات الرئيسية بدعوى أنها « مسائل زائفة » .. ولكننا مهما اعترفنا بأهمية « التحليل اللغوى » فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية والتحليلات المنطقية ، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة ، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى . فليس ثمة مسوّغ لحرمان العقل الإنسانى من التفكير فى طبيعة العالم ، والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية ، والصلة بين الفكر والواقع ، اللهمّ إلّا إذا حكمنا منذ البداية بأن العالم نفسه ليس سوى مجرد تركيب عقلى أو بناء منطقى ، يصطنعه كل فرد منا بالاستناد إلى خبرته الحسيّة .. ولكنَّ هذا بعينه هو موضع الإشكال الفلسفىّ ؛ فليس فى وسع الوضعية المنطقية أن تستبعد الميتافيزيقا ، اللهمّ إلّا إذا سلمت ضمنا بنوع من « المثالية الذاتية » ، وكأن العالم المادى هو مجموعة من البنايات المنطقية . ولسنا نريد أن ندخل فى تفاصيل هذا المذهب ، وإنما حسبنا أن نقرر أنه يحرم التفكير الفلسفي من كل مضمونه ، ويستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة ، برنامجاً هزيلا لا يؤدى إلّا إلى إجداب الفكر(١) .

١٨ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الفلسفة قد فُهِمَتْ بمعان كثيرة : فهى قد فُهِمَتْ أولا بمعنى « حكمة الحياة » ثم اعتُبِرَتْ ثانياً مجرد « دهشة » أو « تساؤل » بينما عرَّفها قوم بأنها « نَسَق من الاعتقاد » ، ورأى آخرون أنها « نظرة كلية للأشياء » ، فى حين انتهى غيرهم إلى القول بأنها مجرد « نقد للفكر » أو مجرد « تحليل لغوى » . ولو أننا استثنينا هذا التصور الأخير ، لكان فى وسعنا أن نقول مع لوسن Le Senne « إن الفلسفة هى وصف الخبرة » . كالفيلسوف إنما يحاول أن يصف لنا خبرته ، وهو مضطر خلال هذا الوصف إلى اصطناع لغة عقلية يمكنه عن طريقها نقل تجربته الخاصة إلى الآخرين . ولكنْ لما كانت التجربة هى من السعة بحيث يعجز أى فرد منا عن استيعابها ، فقد نشأت مذاهب عديدة هى من الفلسفة بمثابة نشرات مختلفة أو روايات متباينة(٢) . وهكذا

---

(1) Maurice Cornforth: "**Science versus Idealism**", London, 1954, pp. 190 – 192 & p. 215

(2) René Le Senne: "**Obstacle et Valeur**", Paris, Aubier, 1946, pp. 25 – 26

اختلف المفكرون فى فهمهم للفلسفة ، وتحديدهم للمشكلة الفلسفية ، وإجابتهم على كل سؤال فلسفى ، ولكنهم اتّفقوا جميعاً على أن « مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته ، وأن يجدد طرح المشكلات » . ولم يكن من الممكن أن تتساوى قيم المسائل الواحدة فى نظرهم جميعاً ، بل كان « لا بد من أن نأخذ المشكلة الواحدة أهمية كبرى فى مذهب معين ، وتفقد كل أهميتها فى مذهب آخر » . ومع ذلك فقد كان لا بدّ لكل مذهب من أن يكون بمثابة الوجه الناطق الذى يحاول أسلوب خاص فى التفكير والحياة أن يعبّر عن نفسه من خلاله ، حتى يكون فى وسعنا أن نتعرف عليه كما نتعرف على أمارات الحبّ فى نظرات الوجه المعبّر . ومهما اختلفنا مع صاحب مثل هذا المذهب ، فإننا لن نستطيع أن نحكم على خبرته بأنها عديمة المضمون ، أو أنها لا تنطوى على أية دلالة روحية . وإن الفلسفة لتأخذ بيدنا فتعيننا على التفتح لأفكار الآخرين وتجاربهم ، وتيسر لنا السبيل للتلاقى معهم دون أدنى مساومة أو تفريط .

١٩ — حقًا إن لكل منا تجربته الخاصة التى يحرص على التمسك بها والإخلاص لها ، ولكن الفلسفة تعلمنا أنه هيهات لأى مذهب أن يصف التجربة بتمامها . ولهذا فإن الفيلسوف فى حاجة دائماً إلى تقبل شتّى ضروب الوصف ، بما فيها ضروب الوصف العلمى ، وضروب الوصف الفنى ، حتى يجىء تعبيره عن التجربة أقرب ما يكون إلى تمثيل حقيقة الواقع الخصب الحىّ . ولما كان كل وصف بطبيعته جزئياً متحيّزاً ، فإن تفتح الفيلسوف لألوان أخرى من « الوصف » إنما هو سبيله الأوحد لتجنب كل خيانة للتجربة . وهكذا يرفض الفيلسوف الحق أن يغلق باب مذهبه على نفسه ، ويبدى استعداده دائماً لمراجعة أفكاره وعقائده ، ويحرص باستمرار على توسيع خبرته وتعميق وصفه . وهنا قد يحق لنا أن نقول مرة أخرى مع لوسن « إن الفلسفة طفل همجىّ : فهى تضيق ذرعاً بكل تقييد ، وتنفر دائما من كل تحديد . »[1] . ومعنى هذا أن وصف التجربة هو فى حاجة دائماً إلى الإحاطة بكل شىء دُون إغفالٍ لأىّ عنصر من العناصر ، حتى تجىء الصورة كاملة غير منقوصة . ومن هنا فإن الفيلسوف يشارك فى التاريخ ، ويقرأ القصص والروايات ، ويتردد على المتاحف والمعارض ، ويتعاطف مع أصحاب المواجد

(1) René Le Senne: "**Obstacle et Valeur**", Paris, Aubier, 1946, p. 47

والأذواق ، ويستمع إلى السيمفونيات والمقطوعات الموسيقية ، ويُسْهم فى خدمة قضية بلاده ، ويشترك فى الدفاع عن رسالة أو دعوى ، ويتابع بشغف تقدم العلم فى عصره ... إلخ . وهو فى كل هذا إنما يحاول أن يزيد من عمق تجربته الروحية ، وأن يبنى حياته الفكرية بناءً متصلًا متجدداً ، واثقاً من أن الفلسفة الحقة إنما هى تلك التى لا تكف عن التفتح لكل ما من شأنه أن يضفى عليها عُمْقاً ، ويكسبها دقة ، ويزيدها ثراءً .

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

٢٠ — لو أننا ألقينا نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي فى صميمه ، لألفينا أن الفلسفة تحاول دائما أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة : معرفة ترمى إلى تغيير وجودنا ، ومعرفة أخرى ترمى إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء . ولكن من المؤكد أن معرفتنا بغايتنا الشخصية ومصيرنا البشرى هى الكفيلة وحدها بأن تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا فى الفعل من جهة ، وإدراكنا لدورنا الحيوى فى السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى . فالفلسفة (كما يقول بربيه) هى فى جوهرها اعتراض قائم باستمرار من قبل الروح الإنسانية ضد كل محاولة آلية يراد بها إدماج الوجود البشرى فى دائرة مغلقة من التنظيمات الصناعية والأجهزة المادية والتحديدات الموضوعية . وهذا ديكارت (مثلا) ينادى بضرورة تحسين الأحوال المادية للحياة البشرية ، ولكننا نجده يحرص فى الوقت نفسه على أن يجعل الصدارة للروح على المادة . وهذا فيلسوف آخر مثل كانت يقرر أن ثمة حتمية كونية أو ضرورة شاملة ، ولكنه لا يلبث أن يقصر تلك الحتمية على الظواهر المادية وحدها ، معلنا أن « القانون الأخلاقى » هو وحده الذي يكشف عن معنى مصيرنا وغايتنا فى الحياة . (إميل بربيه : « قضايا الفلسفة الراهنة » باريس ، ١٩٥١ ، ص ب ٧) .

بيد أن دعاة الوضعية لن يجدوا أدنى حرج فى أن يردوا على هذه الدعوى بقولهم إن من شأن التطبيقات المختلفة للعلوم أن تقودنا إلى حل شتى المشكلات الإنسانية ، فى حين أن الفلسفة لا تقدم لنا من الحلول إلا طائفة من التأملات المجردة التى لا طائل تحتها ولا فائدة منها بالنسبة إلى الموجود البشرى . ولكن من المؤكد أن حصر المعرفة فى دائرة الحقائق العلمية الموضوعية والأنظمة الصناعية التطبيقية إنما يعنى الاقتصار على جانب واحد من المعرفة ، بدعوى أن الموضوعية الطبيعية هى النموذج الأوحد لكل موضوعية ، وأن المشكلة الإنسانية لا تحل إلا بالرجوع إلى الواقع الخارجى وحده . ولكننا حينما نتمسك بتلك الموضوعية الطبيعية التى يقدمها لنا دعاة النزعة العلمية المتطرفة ، فإننا ننسى أو نتناسى ذلك الدرس القيم الذى قدمه لنا هوسرل فى مطلع هذا

العصر ، حينما أكد لنا ضرورة العودة إلى « الذاتية العارفة » بوصفها المصدر الأوليّ لكل ما نبدع من معان موضوعية ، وكل ما نقرر من أحكام حول الوجود . فليس فى استطاعتنا إذن أن نغفل الإنسان ، لأنه ليس ثمة « معنى » إلا بالقياس إلى « وعى » يخرج من عداد الموضوعات ولا يمكن اعتباره جزءاً من هذا العالم. وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة (كما قال هوسرل) إنما تنحصر فى فهم العالم بوصفه نتاجا لمعنى وتقييم ...

حقاً إن الإنسان حين يقوم بتأسيس علم الطبيعة ، فإنه يميل إلى أن يرى فى كل ما حوله « طبيعة » ، ومن ثم فإن علماء النفس الذين تأثروا بالفزياء ، لم يلبثوا أن عمدوا إلى « تطبيع » الوعى NaturalisationdelaConscience ، وكأن الظاهرة النفسية لا تخرج عن كونها طبيعة أو شيئاً . بيد أن المنهج الحقيقى فيما يقول هوسرل — لا بد من أن يراعى طبيعة الشيء الذى يدرسه ، بدلا من قهر الموضوع على مُلاءَمة أفكار سابقة أو تصورات قبْلية ... ولو أننا سرنا على نهج علم الطبيعة فى دراسة الظواهر النفسية . فإن من المؤكد أننا لن نجعل من « الوعى » سوى مجرد « شيء » . ولكن عبثاً يحاول علماء النفس التجريبيون أن يطبقوا مناهج الفزياء على الظواهر النفسية ، فإن « الوعى » لن يطاوعهم بحيث يستحيل على أيديهم إلى مجرد « طبيعة » . والواقع أنه ليس ثمة غير « طبيعة » واحدة ، وتلك هى الطبيعة الخارجية التى تَتبدَّى من خلال ظواهر الأشياء . وأما ما يسميه بعض علماء النفس باسم « الظاهرة النفسية » ، فإنه فى الحقيقة « ظاهرة » ;. Phénomène ، ولكنه ليس بطبيعة naure ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نطبق على الظاهرة النفسية مقولات الطبيعة ، فنتحدث عن وحدتها الجوهرية ، أو خصائصها الواقعية ، أو أجزائها الحقيقية ، أو روابطها العلية .. الخ ، وإنما ينبغى أن نقرر منذ البداية أنه لا سبيل إلى اعتبار الواقعة النفسية مجرد ظاهرة طبيعية . ولهذا يقرر هوسرل مرة أخرى أنَّ من شأن « الظاهرة » أو الواقعة النفسية أن تظهر وتختفى ، دون أن تحتفظ بأية كينونة ثابتة تظل دائماً على ما هى عليه ، وتكون قابلة للتحديد موضوعياً بوصفها شيئاً يقبل التجزئة ويخضع للتحليل(١) . وتبعاً لذلك فإننا لن نستطيع أن نجعل من الإنسان مجرد موضوع يتكفل بتفسيره العلم ، وكأن « الإنسان » هو مجرد ظاهرة طبيعية تخضع لقانون العلية .

---

(1) Husserl: "**La Philosophie comme Science Rigoureuse**", trad. Franç. par Lauer. Paris, P. U. F., 1955, pp. 80 – 85

حقاً إن البعض ليظن أن « العلم » قد أضبح قديراً اليوم على حل مشكلة الإنسان ، فلم يعد هناك من مبرر لقيام « فلسفة » تحاول منافسة العلم فى هذا المضمار ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن العلم يستبعد الإنسان من حسابه ، وكأن الطبيعة وقائع محضة خالصة لا أثر فيها للإنسان ، أو كأن الإنسان نفسه هو مجرد طبيعة ! وأما الفلسفة فإنها هى التى تذكر العالم فى كل حين بأنه ليس فى وسع العلم أن يضرب صحفاً عن وجود الإنسان ، اللهم إلا إذا أراد لنفسه أن يستحيل إلى مجرد سلسلة من الوقائع المحضة التى لا تنطوى على أية دلالة إنسانية . ولعل هذا هو ماعناه هو سرل حينما قال « إن علوم الوقائع المحضة المجردة إنما تُخْرِجُ لنا أناساً لا يرون إلا وقائع محضة مجردة »[١] . ولكن من المؤكد أن إدراك العالم — بالنسبة إلى الموجود البشرى الحى — لا يعنى تأمل بعض الظواهر الطبيعية المجردة ، أو مشاهدة بعض الوقائع الموضوعية المحضة ، وإنما هو يعنى إدراك بعض المعانى ، وتركيب نظام من شأنه باستمرار أن يتزايد تعقداً وانسجاماً . والفلسفة حين تأخذ على عاتقها مهمة دحض سائر النظرات الآلية إلى « العلم » ، فإنما تبين لنا تهافت تلك النزعات العلمية المتطرفة التى تجعل من الإنسان مجرد منطقة من مناطق الطبيعة ، وكأن الذات البشرية إن هى إلا « شيء » تربطة بالطبيعة بعض الروابط العلية . وإذن فليس أمعن فى الخطأ من تلك المحاولات السيكولوجية التى يراد بها تفسير الحالات النفسية بإحالتها إلى مجرد حلقات من سلسلة من العلل والمعلولات ، فى حين أن المهم لفهم الظاهرة النفسية هو إلقاء الأضواء على الرابطة الفعالة التى تربطنى بالحدث النفسى ، حتى يتبين لنا بكل وضوح كيف أنه لا يمكن أن تتحقق ظاهرة نفسية فى مجرى شعورى بدونى أو على الرغم منى ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول مع هوسرل إن الفلسفة تعلمنا أن الظاهرة النفسية ليست مجرد قطاع فى الطبيعة الفيزيقية ، وتظهرنا على أن « الذات » ليست مجرد « موضوع » تتكفل بتفسيره قوانين الأشياء ...

٢١ — إن الفلسفة — بعكس ما وقع فى ظن هيجل — لا تريد أن تلتمس حلا لسائر أحاجى الوجود ، كما أنها لا تزعم لنفسها القدرة على حل شتى مشكلات التاريخ البشرى والفكر الإنسانىّ؛ وإنما تتميز الفلسفة بأنها جهد يراد من ورائه الكشف عما فى

---

(1) E. Husserl: "**Le Crise des Sciences Européennes...**", traduction française dans: "**Les Etudes Philosophiques.**" Avril Juin, 1949, p. 130

الإنسان من عنصر أصيل لا يتوقف على التاريخ ولا على النظام الموضوعى للأشياء ؛ فالفلسفة لا تقدم لنا مفتاح الوجود ، وهى لا تروى لنا قصة المطلق ، بل هى تظهرنا على أن الإنسان يَنِدُّ بحريته عن التاريخ ، وتبين لنا بالتالى أنه ليس للتاريخ على الإنسان سائر الحقوق . والواقع أن التفكير الميتافيزيقى فى صميمه إنما هو (كما قال ألكييه) رد فعل ينشأ ضد موقف سابق يوحِّد بين « الوجود » وبين ما هو معطى للحواس والذهن . فالمعرفة الفلسفية هى — بمعنى ما من المعانى — شعور بتعالى الوجود ، ووضع للموضوع فى موضعه . والميتافيزيقى هو ذلك الإنسان الذى يدرك أن « الطبيعة » لا تستغنى بذاتها ، وأنها ليست هى « الوجود » ، وأنها فى حاجة دائماً إلى شيء آخر تستند إليه . وحينما نضع « الموضوع » موضع السؤال ، فاننا بذلك نعبر عن البعد الإنسانى الذى بمقتضاه يند المرء عن نظام الطبيعة والتاريخ . ولهذا فان الإنسان إنما يكتشف نفسه عبر تلك الخطوة الميتافيزيقية التى يتخذها حينما يتحقق من قيمة وجوده وحريته . وليس يكفى أن نقول مع شوبنهور إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى بطبعه ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « الميتافيزيقى » (أعنى ما هو فوق الطبيعة) إنما هو الإنسان نفسه ؛ وأنه لا يمكن أن يكون المرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن فى الوقت نفسه عدواً للإنسان بوجه ما من الوجوه .

والواقع أن كل من يَطَّرِحُ الفلسفة بصفة عامة ، والميتافيزيقا بصفة خاصة ، إنما يَرُدُّ الإنسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو (فى الغالب) مستوى الموضوعية . ولكننا لو رجعنا إلى تجربتنا الخاصة ، لتحققنا من أن لدينا خبرات كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى هذا البعد الموضوعى ، كما الحال مثلا بالنسبة إلى خبرة الحب أو الحرية . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الفلسفة الديكارتية أو الكانتية ليست فى حقيقة الأمر مجرد معرفة ، بل هى تمثل موقفاً بشرياً يريد من ورائه الإنسان أن يظل مخلصاً لذاته ، وألا يسلك إلا بوصفه إنساناً . وتبعاً لذلك فإنه لا بد لكل ميتافيزيقا من أن تكون فى الوقت نفسه أخلاقا .

والموقف الميتافيزيقى إنما هو ذلك الموقف الذى يتخذه الإنسان بالضرورة حينما يفهم أن العلم هو من صنعه ، وأن علاقته بالوجود هى من نوع آخر غير كل ما تفترضه المعرفة الموضوعية . وليس تاريخ الفلسفة بمثابة مدرسة نتعلم فيها دروس الشك أو اليأس أو الثقة العمياء فى تقدم مطرد ، وإنما هو مدرسة نتعلم فيها — على العكس — درساً هاماً فى اليقين : إذ ينكشف أمام أعيننا خلود الإنسان ، فنبحث خلال نزاع المذاهب

وصراع الأفكار عن ذلك « الحاضر الأبدي » الذى يكمن من وراء ماضى البشرية . ومعنى هذا أن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة صبغة لا زمانية يتميز بها قانون مجرد ، بل هو ينكشف على صورة أبدية أيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائما أبداً . فليس فى تاريخ الفلسفة أى تقدم مطرد ، بل هناك أبدية مستمرة لنداء الوجود الذى يهيب بكل فيلسوف أن يبدأ من جديد . ولا بد لكل فيلسوف من أن يعود إلى « الوجود » ، أوْ بالأحرى أن يعود إلى « الذات » . وما تكشف عنه الميتافيزيقا ، سواء عند أفلاطون أم عند ديكارت أم عند كانت ، إنما هو دائما « الإنسان » . و « الإنسان » إنما هو الكلمة النهائية لكُلّ فلسفة (١) .

حقا إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يقلع الفكر عن الانشغال بالوقائع الجزئية والمشكلات الخاصة لكى ينصرف إلى الاهتمام بالمبدأ الذى يتوقف عليه كل شيء ، والمشكلة الرئيسية التى تتفرع منها شتى المشكلات ، ولكن الفلسفة مع ذلك لا بد من أن تجعل من « الإنسان » محور تأملاتها ، لأن ما يضطر الفيلسوف إلى تصور « الكل » أو تكوين فكرة عن « الحقيقة الشاملة » ، إنما هو رغبته فى تحديد مركز الإنسان من العالم ، وفهم موقف الموجود البشرى من الوجود العام . ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الفلسفة هى علم الإنسان ، أو علم الروح الإنسانية ، بمعنى أنها دراسة أنثروبولوجية تشتمل على علوم فلسفية ثلاثة ، ألا وهى : علم النفس ، وعلم المنطق ، وعلم الأخلاق . فلا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بدون فهم للظواهر النفسية ، ولا يمكن أن يقوم تفكير فلسفى دون إلمام بأساليب التفكير وطرائقه ، ولا يمكن أن يقوم تفلسف ، بدون الاهتمام بمشكلات السلوك والإرادة والحرية والسعادة ... إلخ . وعلى الرغم من أن أصحاب هذا الرأى ينسون أن الفلسفة هى أيضا تركيب عقلى ، أو محاولة يراد بها وضع تفسير كلى شامل (على الأقل فى نظر بعض الفلاسفة) ، إلا أنهم محقّون بلا شك فى قولهم بأن الفلسفة هى فى صَمِيمها تساؤل عن معنى الحياة الإنسانية ، وسعى دائب من أجل تفهم حقيقة المصير البشرى . وحسبنا أن نرجع إلى أكثر الفلسفات تجريداً ، لكى نتحقق من أن ثمة نفحة إنسانية تشيع فيها ، فتكشف لنا عن انشغال أصحابها بمعنى الحياة ، واهتمامهم بغاية المصير . ولئن كان بعض الفلاسفة — من أمثال أرسطو والقديس توما الأكوينى وهاملان — لم يحاولوا يوما أن يصفوا لنا

(1) F. Alquié: "La Nostalgie de l'Etre". Paris, P. U. F. 1950 pp. 139 – 152

تجاربهم الشخصية ، أو أن يربطوا فلسفتهم بمواقفهم الخاصة ، إلا أننا قد نستطيع أن نستشف من وراء أكثر نصوصهم جفافاً ، روحا إنسانية تنبض بالقلق والجزع واللهفة ، وقلبا بشرياً عامراً بالهوى والحماسة والإخلاص . فليس الفلاسفة عقولا محضة أو موجودات مجردة تحيا خارج الزمان ، وتندرج بفلسفتها فى عالم الأبدية ، بل هم مخلوقات حية من دم ولحم ، فليس فى وسع الواحد منهم أن يتفلسف إلا هنا والآن hic et nunc(١) .

بيد أن الفلاسفة — فى كل زمان ومكان — قد شعروا بمركب نقص شديد نحو العلماء ، فكان من ذلك أن اندفع قوم منهم نحو صياغة فلسفتهم على شكل قضايا رياضية يترتب بعضها على بعض ترتيبا منطقيا هندسيا ، مبتدئين من مجموعة من المسلمات الأولية أو التعريفات البسيطة ، كما فعل اسبينوزا مثلا حينما صاغ كل فلسفته على صورة سلسلة من النظريات الهندسية التى تُستَخْلصُ فيها النتائج من المقدمات بطريقة رياضية علمية صارمة ... ولكن تطور التفكير الفلسفى لم يلبث أن أظهرنا على أن الحقيقة الكلية — لسوء الحظ — لا يمكن أن تصاغ على صورة نظرية هندسية ، وأنه قد يكون من الخطأ البالغ أن نخلع على الفلسفة طابعاً علميا محضا ، فإنها عندئذ لن تكون فلسفة ، ولن تكون علماً . فليس بدعا أن يتطلب إنسان العصر الحديث من الفيلسوف فلسفة واقعية ، جزئية ، عينية ، ملموسة ، حية ، لحمتها وسداها الحقيقية المجسمة (le concret) ، بعد أن كان الأقدمون يقنعون بالمذاهب الشامخة ، والتركيبات العقلية البارعة ، والنظريات الأونطولوجية الهائلة . ومن هنا فقد اتجهت الغالبية العظمى من المفكرين المعاصرين نحو نزعة واقعية جديدة ، قوامها وصف المواقف البشرية على اختلاف أنواعها ، والعمل على فهم الوقائع المباشرة للشعور على نحو ما نعيشها ، والاهتمام بدراسة الوجود الإنسانى بوصفه وجوداً زمانياً فعلياً لا تكفى لتحديده مقولات العلم . ولا ريب أننا إذا أردنا لفلسفتنا أن تجىء حيوية ، واقعيّة ، صادقة ، فإنه لا بد لنا عندئذ من أن نقلع عن صَبِّ الوجود فى قوالب عقلية جامدة ، لكى نكوِّن لأنفسنا نظرة إنسانية حية قوامها الرجوع إلى خبراتنا الوجودية وتجاربنا الشخصية . وهكذا نعود فنقول مع برديف : إن الفلسفة لا يمكن أن تكون بيولوجية ، أو سيكولوجية ، أو اجتماعية ، وإنما هى أولا وبالذات أنثروبولوجية ؛ بمعنى أنها

---

(1) H. Gouhier: "**La Philosophie et son Histoire**", Vrin, 1940, p. 37

بحث فى الإنسان ، والمعنى ، والمصير ، أو على الأصح معرفة للوجود فى الإنسان ومن خلال الإنسان(١) .

٢٢ — فإذا ما تساءلنا الآن عن معنى قول الكثيرين بأن الفلسفة لا بد من أن تكون إنسانية ، كان رد موريس بلوندل M.Blondel على هذا التساؤل أنه ليس يكفى أن نأتى بالإنسان إلى مدرسة الفيلسوف ، بل لا بد لنا أيضا من أن نأتى بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان . وما دام على الفيلسوف، أن يحيا وينمو باعتباره إنساناً ، فإنه لا بد لحياته الإنسانية من أن تدخل فى صميم فلسفته بوصفها جزءاً لا يتجزأ من تلك الفلسفة . والواقع أننا لو سلمنا بأن الحياة العملية نفسها هى مصدر خصب من مصادر المعرفة ، لكان علينا أن نقيم فلسفتنا على « الفعل » Action ، بما فيه من ثراء روحى وديناميكية فعالة . وتبعاً لذلك فإن على الفيلسوف أن يساير الحياة البشرية فى حركتها المستمرة وموجاتها المتلاحقة ، حتى يقف على تلك القوى الروحية الفعالة التى تعمل عملها فى صميم الإرادة الإنسانية . ولسنا نريد فى هذا الصدد أن نتابع موريس بلوندل فى رحلته الكشفية الهائلة التى استطاع خلالها أن يلاحق الإرادة الإنسانية فى سعيها الدائب نحو التعالى المستمر ، ولكن حسبنا أن نقول إن صاحب « فلسفة الفعل » قد أظهرنا على أن الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة ، وأن النظر لا يمكن أن ينفصل عن العمل ، وأن فى وسع الفيلسوف أن يستخلص الكثير من الدروس والتعاليم بالرجوع إلى سير الإنسانية العام(٢) .

والواقع أن الفلسفة لم تقطع صلتها يوماً بالحياة ، فقد حرص معظم المفكرين منذ بداية التفكير الفلسفى على إشباع حاجة الإنسانية إلى أخلاق عملية ، إلى جانب اهتمامهم بإشباع حاجتها إلى النظر العقلى . وما دام النظر والعمل هما كواجِهَتَى العملة ، أو ما دامت العلاقة بينهما هى كالعلاقة بين الصورة والمادة فى فلسفة أرسطو ، فليس فى وسع الفيلسوف أن يصرف النظر عن وجوده الشخصى ، لكى يحلق فى سماء المجردات ، أو لكى ينشر أجنحته فى مملكة الماهيات ، وإنما لا بد للفيلسوف من أن يتخذ من تجاربه الشخصية نقطة انطلاق ، وأن يغوص فى طيات وجوده الذاتى حتى يعثر فى

(1) N. Berdiaeff: "**Cinq Méditations sur l'Existence**", Aubier, 1936, pp. 34 – 35

(2) Maurice Blondel: "**L'Action**", II., Alcan, 1937, pp. 9 – 11

قرارته على نقطة ارتكازه . وليست ثورة الوجوديين على فلسفة الأفكار ، وفلسفة الأشياء ، سوى مجرد صدى لهذا الاهتمام السائد لدى مفكرى القرن العشرين بتوثيق الصلة بين الفلسفة والحياة . فالوجوديون إنما يأخذون على الفلسفة التقليدية أنها كثيراً ما أغفلت الإنسان ، لحساب فلسفة العالم أو فلسفة الآثار العقلية . ولكن الفلسفة — كما يقول كيركجارد — لا تنحصر فى ترديد أقاويل وهمية ونظريات خرافية لموجودات وهمية أو كائنات خيالية ، بل هى حديث إلى كائنات واقعية أو موجودات حقيقية من دم ولحم . فليس المهم إذن (فى رأى أبى الوجودية الحديثة) أن نُعَرِّفَ الإنسان على العموم ، أو أن نفسر الإنسان بصفة مجردة ، بل المهم أن نعرف هذا الموجود الفردى ، وأن نلقى بعض الأضواء على وجوده الواقعى . والمنهج الحقيقى الذى يحتذيه الفيلسوف الوجودى إنما هو ذلك المنهج التحليلى الذى يعتمد على فهم المواقف الفردية والحالات المُشَخَّصة . ومعنى هذا أننا لن نستطيع أن نتوصل عن طريق بعض المبادىء العامة المجردة إلى فهم إنسان معين ، يعيش فى حقبة بعينها ، وينتسب إلى حضارة بعينها ، ويستند إلى تاريخ شخصى بعينه ... إلخ .

حقاً لقد حاول بعض الفلاسفة — من أمثال هيجل — أن يفسروا كل شىء ، ولكن من المؤكد أن المفتاح الذى يفتح جميع الأبواب لا بد من أن يكون زائفاً ! وليس المهم فى نظر كيركجارد أن نفسر الأشياء ، بل المهم أن نعيشها . ومن هنا فإن الفيلسوف الوجودى لا يزعم لنفسه القدرة على إدراك الحقيقة الموضوعية ، الكلية ، الضرورية ، الشاملة ؛ بل يقنع بحقيقة ذاتية ، جزئية ، شخصية ، محدودة . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل هيجل قد أراد أن يصوغ الوجود بأسره فى مذهب أو نظام أو نسق عقلى ، نجد أن كيركجارد يقرر أن كل ما يمكن أن يدركه المذهب أو الفكر الموضوعى ، إنما هو الوجود الماضى أو الوجود الممكن . وليس من شك فى أن ثمة فارقاً هائلا بين الوجود الماضى أو الوجود الممكن من جهة ، وبين الوجود الحقيقىّ أو الوجود الواقعى من جهة أخرى[1] . ثم يستطرد كيركجارد فيقارن بين سقراط وهيجل ، ويقرر أن فى الجهل السقراطى حقيقة أعظم من كل ما تنطوى عليه موضوعية المذهب الهيجلى بأكمله ! والسبب فى ذلك أن الحقيقة الموضوعية — على نحو ما يتصورها هيجل — إنما هى القضاء المُبْرَمُ على الوجود ! فالوجود ! الذى يندرج تحت مقولة « الموضوعية » ليس

---

(1) Jean Wahl: "**La Pensée de l'Existence**" Flammarion, 1950, p. 25

من الوجود فى شىء ، أو هو بالأحرى ضرب من التشتت والتوزع والانغماس فى المجموع . والفلاسفة الهيجليون حين يُعْنَوْنَ بالتاريخ ، ويشغلون أنفسهم بما لا حصر له من المواد التاريخية ، فإنهم يعقلون أهمية كبرى على بعض المُعطَيَات الموضوعية التى لا أهمية لها بالنسبة إلىَّ (فيما يقول كيركجارد) ، ما دام الأمر الوحيد الهام بالنسبة إلىَّ إنما هو وجودى نفسه . وهل يستطيع المؤرخ الذى يجمع الوثائق ويحشد المعلومات التاريخية ، أن يتوصل إلى امتلاك اليقين ؟ هذا ما يجيب عليه كيركجارد بالنفى ، فإن اليقين لا يَرِدُ إلينا عن طريق شهادات المؤرخين ، بل هو إنما يتحقق لى من خلال علاقاتى الوثيقة بذاتى من جهة ، وموضوع إيمانى من جهة أخرى . وتبعاً لذلك ، فإن زعيم فلسفة الوجود يربط الحقيقة بالذات ، ويرفض فكرة الحقيقة المذهبية اللازمانية ، ويقرر أن كل ما فى وسعنا أن نتوصل إليه إنما هو أجزاء صغيرة من الحقيقة ، أو جوانب ضئيلة من الحقيقة ، أو على حد تعبيره « فتات الحقيقة » :miettes de vérité وهكذا نجد أن كيركجارد قد ربط الفلسفة بالإنسان عن طريق تلك النزعة الذاتية التى جعلته يؤكد أن الفكر الوجودى هو فى صميمه فردية ، وذاتية ، ووجود . ولكن كيركجارد يعود فيقول إنه ليس المهم أن نعمل على زيادة حظ الناس من المعرفة ، بل المهم أن نعلِّم الفرد كيف يكون « إنسانا » . ولن يتأتى لنا أن نعود إلى « الوجود » existence إلا إذا تحررنا من « المجرد » l'abstrait ، لأن المجرد لا يتصف بالوجود ؛ فى حين أن الموجود هو بالضرورة « فردى» . ولم يكن كيركجارد بغافلٍ عما فى فلسفته من مخاطرة ، فإنه كان يعلم تمام العلم أن الفكر يلغى الوجود ، ولكنه كان يريد فى الوقت نفسه أن يتعقل هذا الوجود(١) . وسيكون على فلاسفة الوجود من بعد (وفى مقدمتهم كارل يسبرز) أن يحاولوا حل هذه المشكلة ، حتى يبينوا لنا كيف يمكن أن يقوم فكر وجودى لا يحيل « الوجود » إلى « معرفة » .

٢٣ — وهنا يقول يسبرز إن « الموجود » لا يمكن أن يكون شيئا يقبل التعريف ، لأنه ليس بموضوع يمكننا أن نُحَصِّلَ عنه أية معرفة موضوعية . فليس فى استطاعتى أن أفسر وجودى أو أن أدرسه على نحو ما أدرس أى موضوع خارجى ، بل لا بد لى أن أعترف منذ البداية بأنَّ ثمة حرباً لا هوادة فيها بين المعرفة والوجود . حقاً إن ثمة علوماً كثيرة تحاول أن تدرس الإنسان : فعلم وظائف الأعضاء يدرسه بوصفه جسما ، وعلم النفس يدرسه

---

(1) Jean Wahl: "Etudes Kierkegaardiennes", Vrin, 1919, pp. 274 – 275

بوصفه نفساً ، وعلم الاجتماع يدرسه بوصفه كائناً اجتماعياً ، ولكن ليس ثمة علم يدرسه بوصفه كائناً متكاملا ، أعنى باعتباره « وجوداً » . وأما مهمة الفلسفة فإنها تنحصر فى إظهارنا على أن الإنسان سؤال مستمر بالنسبة إلى نفسه ، وأن وجوده لا يمكن أن يكون مجرد موضوع ، وأنه فى صميمه شيء أكثر من كل ما يستطيع أن يعرفه عن نفسه . فالوجود — فى نظر يسبرز — إن هو إلا علامة أو أمارة من شأنها أن توجهنا نحو شيء يَعْلُو كل موضوعية . وليس فى استطاعة الفيلسوف أن يتحدث عن « الوجود » إلا بطريقة غير مباشرة ، أعنى أنه يستعرض أمامنا شتى ضروب المعرفة ، لكى يبين لنا أن ثمة ضرباً آخر من المعرفة هو وحده الذى يتلاءم مع الوجود . وهكذا نرى أن الفيلسوف الوجودى حين يتحدث عن الإنسان ، فإنه يريدنا على أن نتخطى كل معرفة موضوعية ، لكى نعود إلى تلك الحقيقة الأصلية التى تنبع منها أفكاره وأفعاله معاً ، أعنى تلك الحرية الوجودية التى تفلت بالضرورة من طائلة كل معرفة موضوعية(١) .

لقد كانت الفلسفة عند هيجل معرفة كاملة بالمطلق ، فلم يكن فى عالم هيجل المغلق أى موضع لإمكانية ، أو إبداع ، أو مخاطرة ؛ بل أصبح كل شيء عنده معرفة ، وضرورة ، ونظاماً ، وموضوعية . وأما عند يسبرز ، فإن الوجود الذى تكشف لنا عنه الفلسفة هو حقيقة مستغلقة هيهات أن تستحيل يوما إلى موضوع ، أعنى أنه المصدر أو الأصل الذى أفكر وأعمل ابتداء منه ، دون أن يكون فى وسعى أن أراه أو أن أعرفه . وتبعا لذلك فإن الميتافيزيقا عند يسبرز ليست « علما » ، وإنما هى مجرد قراءة للرموز أو الشفرات التى ينطوى عليها وجودنا . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نُقَرِّبَ الوجود عن طريق المنطق أو المنهج الجدلى ، بل ليس لدينا سوى الرموز والعلامات من أجل الاقتراب من سر الوجود . وعلى حين أن المذهب الهيجلى قد انتهى فى خاتمة المطاف إلى وضع موسوعة ضخمة أراد لها أن تستوعب كل شيء ، وكأنْ لم يعد ثمة سر ، أو كأنْ قد تم للفكر الانتصار على شتى ضروب التناقض ؛ نجد أن فلسفة الوجود عند يسبرز ترفض أن تتخذ لنفسها صورة مذهبية مغلقة يتم فيها وضع كل شيء فى موضعه ، وفقا لخطة مرسومة من ذى قبل ، لأنها تؤمن باستحالة استيعاب المعرفة ، وفض كافة

---

(1) Karl Jaspers: "**Introduction à La Philosophie**", Paris, Plon, Trad. Franç. par Jeanne Hersch, 1952, pp. 83 – 85

الأسرار ، وسبر غور الذاتية ... إلخ . وتبعا لذلك فقد أخذ يسبرز على الفلسفة الهيجلية أنها أرادت أن تقضى على الاستقطاب القائم بين الذاتى والموضوعى ، فلم تجد بدأ من أن تضحى بالوجود فى سبيل الموضوعية . ولكن من المؤكد أنه لا قيام للوجود الإنسانى بدون حالة التعارض والتوتر ؛ فكل فلسفة تحاول القضاء على شتى ضروب التناقض إنما تفضى فى نهاية الأمر إلى القضاء على الوجود نفسه ! هذا إلى أن هيجل يقيم كل فلسفته على فكرة « الكل » أو « المجموع » ، فى حين أن « الكل » لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة ... والسبب فى ذلك أن العالم (على نحو مايتصوره يسبرز) ممزق لا أثر فيه للانسجام أو الوحدة ، أعنى أنه ينطوى على الكثير من مظاهر النقص ، والفوضى ، والانقسام ، والفشل . إلخ . وإذا كان الفيلسوف الوجودى لا يقنع بتلك الصورة التى يقدمها لنا هيجل عن العالم ، فذلك لأن هذه الصورة إنما توحى إلينا بالانتصار التام على شتى مظاهر النقص الكامنة فى التجربة ، فى حين أن الفلسفة الحقيقية . (مثلها كمثل الفن وما عداه من أوجه النشاط البشرى) لا بد من أن تقترن بضرب من الشعور المستمر بالقلق أو التوتر[١] .

والواقع أنه ما دامت الحياة البشرية لا تكاد تنفصل عن المخاطرة ، فإن الفلسفة أيضا لا يمكن أن تخلو من طابع « المخاطرة » . أليست هناك جرأة فكرية كبرى فى أن يحاول الفيلسوف عن طريق الفكر أن يتخطى تلك الهوة العميقة التى تفصل الحقيقة الوجودية عن الفكر ؟ ألسنا نلاحظ فى حياتنا الفكريةِّ أن « المعقول » لا يمكن أن ينكشف دون أن ينكشف لنا فى الوقت نفسه خَصْمُهُ اللدود ، ألا وهو « اللامعقول » ؟ وإذن أفليس الأجدر بنا أن نُقلِعَ عن التماس « المطلق » ، والبحث عن امتلاك « الوجود » ، من أجل الاقتصار على محاولة قراءة تلك الرموز أو الشفرات التى تنطوى عليها حياتنا البشرية ؟... إن الكثيرين ليريدون للفلسفة أن تستحيل إلى علم صارم ، بينما يريد لها غيرهم أن تصوغ لنا الوجود بأسره فى إطار مذهبى ، وأما عند يسبرز فإن الفلسفة ليست صناعة نظرية ، ولا لهواً فكريا ، ولا عملا فنيا ، ولا قصيدة شعرية ، بل هى بمثابة السبيل الذى يقتادنا إلى ذواتنا . والفلسفة إنما تبدأ فى اللحظة التى يعزم فيها المرء على أن يعيد الحياة إلى ذلك الينبوع الحى الذى يكمن فى أعماق وجوده ، وحينما تصح

---

(1) Jean Wahl: "La Pensée de l'Existence". Paris, Flammarion, 1950, pp. 62 – 63 & 196 – 198

عزيمته على العودة إلى ذلك السبيل الذى يتأدى به نحو قُدْسِ أقداسه ! ولن يتسنى لنا أن نكسب حياتنا صبغة فلسفية إلا إذا أخذنا على عاتقنا أن نضع حداً لما فى وجودنا من تشتت ، وتوزع ، وغفلة ؛ لكى نرتد إلى ذواتنا محققين عملية الاستجماع الذهنى Recueillement ، واضعين نصب أعيننا أن نتعمق ذواتنا ، ونتدبر ماضينا ، ونسبر غور إمكانياتنا .

وربما كان إنسان العصر الحديث أحوج اليوم إلى التفلسف منه إلى أى شيء آخر : فقد أصبحت حياته الروحية أثراً بعد عين ، بسبب انهماكه فى مشاغل العيش وهموم المادة . ولئن كان الدِّين يدعو الإنسان أيضا إلى « التأمل » ، ويهيب به أن يستغرق فى « العبادة » إلا أن التأمل الفلسفى يختلف اختلافا كبيراً عن « التأمل » الدينى . فليس للتأمل الفلسفى أى موضوع للعبادة ، أو أى مكان مقدس ، أو أية صورة محددة ، وإنما هو فى صميمه جهد إرادى يرمىَ الى تعمق الذات ، عن طريق الارتداد إلى تلك الأغوار السحيقة التى يشعر فيها المرء بإنيَّتِهِ . وحين ينعكس الفكر على ذاته ، فإنه قد يشعر بما فى وجوده من تصدع ونقص وتناه ، وعندئذ قد ينكشف أمامه « المُتَعَالَى » le transcendant بوصفه تلك الحقيقة التى هو فى حوار مستمر معها ، والتى هى الأصل الذى صدرت عنه حريته ووجوده على السواء . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن التفلسف يعلمنا كيف نحيا ، ولكنه يعلمنا أيضا كيف نموت : لأنه إذ يكشف لنا عما فى الوجود الزمنى من جزع ومخاطرة وعدم اطمئنان ، فإنه يُظْهِرُنا على أن الحياة إن هى إلا محاولة ، وأن الموجود البشرى إن هو إلا سالك أو عابر طريق (١) !

حقا إن الفيلسوف ليس وحده فى صحراء الوجود : فإن التفلسف ليس حواراً مع الذات فقط ، بل هو حوار أيضاً مع الآخرين ، ولكن الفيلسوف يعلم أننا جميعا سالكون ، وأنه ليس فى وسعنا أن نعبر أو أن نتجاوز ذلك الموقف الزمانى الذى نحن متلبسون به ! فلا بد للفيلسوف إذن من أن يعود إلى التراث الفلسفى القديم ، على نحو ما أسهم فى تكوينه الفيثاغوريون ، والرواقيون ، والمسيحيون ، وكير كجارد ، ونيتشه ، حتى يتحقق من أن للتجربة الإنسانية حدودها ، ونقائصها ، وأخطاءها ، وعثراتها ، وشفراتها ، ورموزها ... والتأمل الفلسفى هو الذى يكشف لنا عن قدرة

(1) Karl Jaspers: "**Introduction à la Philosophie**", Paris, Plon, Trad. Franç. par J. Hersch, 1962, pp. 165 – 181

الفكر ، فإن الإنسان لا يكون إنساناً إلا حين يشرع فى التفكير ، ولكن التأمل الفلسفى أيضا هو الذى يظهرنا على نقص كل معرفة علمية . والواقع أن البحث الفلسفى إنما يبدأ عند الحدود النهائية للتفكير العلمى ، أعنى ذلك التفكير الموضوعى الذى يَنْصَبُّ على الظواهر الطبيعية والمستويات المادية والتخطيطات الاقتصادية . حقا إنه ليس فى وسع « العقل » أن يكشف لنا بوضوح عن حقيقة أهدافنا فى الحياة ، وماهية الخير الأقصى الذى ننزع نحوه ، وطبيعة تلك الحقيقة المتعالية التى نحن على اتصال بها ، وجوهر تلك « الحرية » التى قد مُنِحَتْ لنا على سبيل الهبة ؛ ولكن من طبيعة البحث الفلسفى مع ذلك أن يحاول السعى نحو بلوغ حدود المعرفة العقلية ، وكأنما هو يجد لذة كبرى فى أن يتلظى بنيران « اللامعقول » !

أما إذا قيل إن الفيلسوف قلما يحيا وفقاً لما ينادى به من تعاليم ، كان رد يسبرز على هذا أنه ليس لدى الفيلسوف مذهب متكامل ، بحيث لا يكون عليه سوى أن يطبق مجموعة من المبادئ العامة على ما يعرض له من حالات خاصة أو وقائع جزئية ؛ وإنما الحقيقة أن الأفكار الفلسفية لا تحتمل أى تطبيق ، لأنها هى فى ذاتها وقائع حية تشيع فى الحياة العقلية للفيلسوف فتجعله يحيا وجوده الخاص . وتبعاً لذلك فإن من المستحيل أن نفصل موقف الإنسان عن فلسفته ، فى حين أننا نستطيع أن نفصل الإنسان عن معارفه العلمية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن المعارف العلمية متعلقة بموضوعات خاصة قد لا تكون لها أهمية حيوية بالنسبة إلى كل فرد منا ، فى حين أن المشكلة التى تقلق بال الفيلسوف هى مشكلة الوجود نفسه . فهى مشكلة عامة تَقُضُّ مضجع كل واحد منا على حدة . ولكن ليس يكفى أن نتعقل فى أذهاننا أية فكرة فلسفية نادى بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، بل لا بد لنا من أن نسترجع فى باطن ذواتنا حياة ذلك الفيلسوف الذى تعقلها فى صميم وجوده الفلسفى ، حتى نستطيع أن نحيا تلك الفكرة الفلسفية بعمق(١) .

٢٤ — وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والوجود البشرى ، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يشعر بأن وجوده أحجية تتحداه ، وتناوشه وتقض مضجعه ، وتقلق باله ، ولا تفتأ تدعوه إلى إماطة اللثام عن سرها !

---

(1) Karl Jaspers: "**Introduction à la Philosophie**", Paris, Plon, Trad. Franç. par J. Hersch, 1952, pp. 195 – 181

وليس من الضرورى أن يكون المرء فيلسوفاً حتى يدرك أن ثمة « سراً » ، وأنه لا يعرف كل شيء عن هذا السر ، وأنه لا بد له من أن يلتمس حلا لهذا الإشكال الأليم الذى تلبس بوجوده ؛ ولكن الفيلسوف هو أكثر الناس شعوراً بما فى وجوده من غموض ، وإشكال ، والتباس . ومعنى هذا أن الفيلسوف هو الرجل الذى يتمتع بأكبر قسط ممكن من « الحساسية الوجودية » ، نظراً لأن ذهنه متفتح لكل ما فى الوجود من حوله ، وقلبه متناغم مع كل ما يتردد فى صدر الطبيعة من آلام وآمال ... حقا لقد قال أفلاطون إن أكثر الناس يسيرون نياما ، فى حين أن الفيلسوف وحده هو الرجل المتيقظ ، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول أن الفيلسوف هو أكثر المخلوقات وعياً وتيقظاً . وليس التأمل الفلسفى (كما لاحظ شوبنهور من قبل) سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » التى تطرق عقل الفيلسوف وقلبه ، حينما يتحقق من أن العالم ليس حقيقة منسجمة متوافقة ، وأن القيم ليست قوى متحابة متآلفة ، وأن الألفة ليست متحققة بين الفكر والوجود ، كما وقع فى ظن الكثيرين . وإذن فإن ما يدفعنا إلى التفلسف ، إنما هو إدراكنا لما فى الوجود من ألم وإخفاق وفشل وشر أخلاقى[١] .

أما إذا قيل لنا إن بين الألم والشر الأخلاقى علاقة متبادلة قوامها العدالة ؛ أو إنَّ من شأن الخير دائما أن يقوم بالتعويض عما فى الحياة من آلام وشرور ، فإن هذا لن يمنعنا من أن نرى فى « الشر » شيئاً بغيضا فى حد ذاته ، أعنى شيئاً ما كان ينبغى أن يكون على الإطلاق ! وتبعاً لذلك فإن ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وحدتها ، وسورتها ، إنما هو الشر الأخلاقى ، والألم ، والفشل ، والموت . وليس ثمة إنسان لم تقلق باله يوما مشكلة الشر ، فإن الموجود الذى ينشد السعادة بطبعه ، ما كان ليأخذ الألم على أنه واقعة مَحْضَةٌ أو ضرورة لا محيص عنها ! وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية فى كل زمان ومكان ، حتى نتحقق من أن هذه المشكلة الميتافيزيقية الكبرى قد أثارت لدى الإنسان قلقاً عنيفاً لم تنجح شتى النزعات الشكيَّة أو النقدية فى أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه .والواقع أننا لانتساءل فقط « لم وجد العالم ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »[٢]

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس ، ص ١١٨ — ١١٩

(2) A. Schopenhauer: **"Le Monde comme Volonté et comme Représentation"**, tr. Burdeau, Alcan t. II. pp. 305 – 306

ولا نتفلسف الإنسان لأنه يشقى ويتألم فحسب ، بل هو يتفلسف أيضاً لأنه يمل ويسأم . وقد يبدو لنا أن الحيوان أيضاً يضيق ذرعاً بما نفرضه عليه من قيود ، ولكن الحقيقة أن الحيوان لا يعرف السأم ، حتى حينما تكون حياته رتيبه آلية لا أثر فيها للتنوع أو الجدة . وربما كان السبب فى ذلك أن فكر الحيوان قلما ينشغل بما ينقصه ، أعنى بما ليس كائناً بالفعل ، أو ما كان يمكن أن يكون ، أو ما ينبغى أن يكون ! وأما عند الإنسان ، فإن كل واقعة نفسية إنما تَمْثُلُ فى مجرى الشعور على ضوء الواقعة الأخرى المقابلة لها : لأن المرض يذكرنا بالصحة ، والألم يثير فى أذهاننا فكرة السرور ، والموت يولد لدينا الرغبة فى الخلود ، وهلم جراً . ومن هنا فقد لا نكون مغالين إذا قلنا إن فكرة الغياب l'idèe d'absence تلعب دوراً كبيراً فى صميم حياتنا النفسية ؛ حتى لقد ذهب البعض إلى حد القول بأن « الأفكار السلبية » — كالشر ، والعدم ، والاضطرب ، وما إلى ذلك — هى الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى . أليس شقاء الضمير البشرى هو السر فى تفتُّق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية ، والتأملات المثالية ، والمدن الفاضلة ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يتفلسف لأنه يقلق ، ويفشل ، ويمرض ، ويتألم ، ويشقى ، ويدرك أن وجوده قد حيك من نسيج الفناء ، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموت ؟ أو بعبارة أخرى ، ألا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يتفلسف ، لأنه الحيوان الوحيد الذى يعانى القلق والجزع والهم والانشغال والسأم والخوف من الموت ؟.

الفصل الرابع

خصائص الروح الفلسفية

٢٥ ـــ لئن كانت الفلسفة ظاهرة بشرية عامة تميز الإنسان بوصفه كائنا ناطقا ، إلا أن الفلاسفة ـــ مثلهم فى ذلك كمثل الشعراء ـــ مخلوقات نادرة لا تجود بها الطبيعة إلا لماماً ! وعلى الرغم مما ذهب إليه كانت من أن « مهمة أستاذ الفلاسفة لا تنحصر فى تعليم تلاميذه بعض الأفكار الفلسفية ، بل تنحصر فى تعليمهم كيف يفكرون » ، إلا أن العقلية الفلسفية فى صميمها قلما تكتسب عن طريق التعلم ! ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الروح الفلسفية هى أقرب ما تكون إلى المزاج أو الميل الشخصى ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن الميل إلى الفلسفة هو كالميل إلى الرياضة البدنية ، أو كالولع بالموسيقى ، أو كالكلف بالرسم ... إلخ[1] . فلابد لنا إذن من أن نحاول الوقوف على الخصائص المميزة للروح الفلسفية ، حتى نتعرف على تلك العناصر المشتركة التى جعلتنا ندخل تحت مقولة « الفيلسوف » شخصيات متنوعة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين والقديس توما الأكوينى والفارابى وابن سينا وبيكون وديكارت وكانت وهيجل وشوبنهور وكيركجارد ونيتشة وبرجسون ووليم جيمس وهيدجر وسارتر .. إلخ .

وهنا نجد أن أول خاصية تتميز بها الروح الفلسفية إنما هى الرغبة العارمة فى البحث والسعى نحو المعرفة . فالفلسفة بمعناها الواسع هى البحث ، والتفلسف إنما يعنى أن ثمة أشياء لا زال علينا أن نراها أو أنْ نقولها . وأما حينما يقع فى ظن المرء أن كل شىء يمكن أن يقال قد قيل ، وأنه لم يعد فى وسعنا سوى أن نعود إلى هذا الموقف أو ذاك من المواقف الفكرية السابقة ، فإن من المؤكد أن المرء عندئذ إنما يغلق أمام فكره كل سبيل إلى التفلسف . ولهذا فقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن « أى مذهب ميتافيزيقى

---

(1) F. Grégoire: "**Les Grands Problèmes Métaphysiques**", P. U. F. 1945, p. 8.

عظيم لم يصدر يوما عما تقدم عليه من مذاهب ميتافيزيقية سابقة ، بل هو قد صدر عن اكتشاف جديد للعالم » . ومعنى هذا أن الفلسفة إنما تولد من جديد على يد كل فيلسوف ، لأن الإبداع الفلسفي هو أشبه ما يكون بالفعل التاريخي — acte historique — على حد تعبير هنرى جوييه[١] . ولكن المهم أن الفيلسوف لا يملك سوى أن يعيد وضع المشكلات لحسابه الخاص ، مدركا فى الوقت نفسه أنه مهما فعل ، فإنه لن يكون سوى مجرد مبتدىء دائماً أبداً ! ولعل هذا هو ما أراد ميرلوبونتي أن يعبر عنه حينما قال : « إن ما يكوِّن الفيلسوف إنما هو تلك الحركة المستمرة التى تقوده من المعرفة إلى الجهل ، ثم من الجهل إلى المعرفة ، مع ما يقترن بها من ثبات فى صميم تلك الحركة » [٢] . فالفيلسوف هو الباحث الذى لا يقنع بأى حل نهائى ، والروح الفلسفية إنما هى تلك الروح التساؤلية التى ترفض أن تقبع فى داخل أية معرفة مطلقة ، واثقة دائماً أبداً من أنه لا يمكن أن تكون الفلسفة هى الشيء الوحيد الذى يعرف نهاية ، فى عالم لا ينتهى فيه أى شيء على الإطلاق !

حقا إن المذاهب الفلسفية كثيراً ما تبدو لنا بصورة قواقع يسكنها الفلاسفة ؛ ونحن نعرف كيف أن القوقعة قلما تسمح لنا بأن نتكهن بنوع تلك الحياة الخفية التى كان يحياها الحيوان فى داخلها ، ولكننا لو تجاوزنا المذاهب ، لتحققنا من أن الفيلسوف إنما هو ذلك الرجل الذى يشعر بأن الحقائق متنافرة ، وإن كانت فى الوقت نفسه متماسكة ، فهو يبحث دائما عن العقدة التى تتجمع عندها خيوط الحقيقة ، ويحاول أن يمسك بها جميعاً على نحو ما تتمثل فى صميم العالم ، آخذاً على عاتقه أن يقول كل شيء ، متوخيا فى حديثه الوضوح والصراحة . وليس من شأن الفيلسوف أن يخدع الناس ، فان الروح الفلسفية فى صميمها هى أعدى أعداء الكذب والتضليل والكتمان وسوء الطوية . ومن هنا فان الفيلسوف لا يستبقى لنفسه الشكوك ، من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم بعض الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية ، أو متعارضة ، أو مُلتبِسة ! فالروح الفلسفية أحرص على اجتناب الوقوع فى شراك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعاً سيئاً ، منها على الوصول إلى نتائج قاطعة وحلول نهائية وآراء

---

(1) H. Gouhier: "**La Philosophie et son Histoire**", Vrin, 1948, pp. 17 & 99

(2) M. Merleau – Ponty: "**Eloge de la Philosophie**", NRF, 1953, p. 11

حاسمة . وإذا كان الفيلسوف كثيراً ما يبدو فى وسط الجماعة بمظهر الرجل الخطير الذى يهدد كيان المجتمع ، فما ذلك إلا لأنه يأبى لنفسه دائماً أن يكون مجرد صدى لعصره ، أو مجرد أسير لمجتمعه . حقا إن أصداء العصر لا بد من أن تتردد فى مذاهب الفلاسفة ، كما أن فلسفاتهم لا بد من أن تتلون بلون الإطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه ، ولكن شخصية سقراط أو ديكارت أو كانت أو هوسرل لم تتحدد ألا برفضها لليقين السائد ، واستنكارها للبداهة الساذجة ، وتمردها على أسر الحقائق السهلة اليسيرة ! ومن هنا فقد كان الفيلسوف فى كل زمان ومكان موضع شُبهات الجماعة ، فكان مصير سقراط الإعدام ، وكان مصير جيوردانو برونو الحرق ، وكان مصير ديكارت العزلة والنفى ، وكان مصير اسبينوزا الطرد من المجمع ... ، إلخ . ولا زال الفيلسوف إلى يومنا هذا موضع توجس واشتباه من جانب الجماعة : فان الناس يعلمون حق العلم أنه ليس ثمة « أرثوذكسية » فى الفلسفة ، وأن الفيلسوف كثيراً ما يجعل من « التمرد » لسان حاله، وحينما وقف سقراط يدافع عن نفسه أمام قضاته قائلا : « أيها الأثينيون ، إننى مؤمن ، ولكن لا ككل أولئك الذين يتهموننى » ، فانه لم يرد بهذه العبارة أن يقول إن إيمانه أعظم من إيمان غيره من الناس ، بل هو قد أراد أن يبين لقضاته أن إيمانه من نوع خاص ، وأنه لا يمكن أن ينسب للإيمان نفس الدلالة التى ينسبها إليه غيره من عامة الناس !

٢٦ — والواقع أننا لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة ، لألفينا أن الفلسفة قد اختلطت فى أذهان العامة من الناس بالإلحاد ، لمجرد أنهم قد وجدوا فى شخص الفيلسوف رجل التساؤل ، والإنكار ، والانفصال ، والمخاطرة : ولا غرو ، فانه ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تَقْنعَ بما بين أيدى أهل عصرها من حقائق ومعتقدات ومعارف ، بل هى لا بد من أن تضع كل هذا موضع الشك ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءه من جديد فتقيمه على دعائم نقدية يقرها العقل ... وهذه العملية النقدية التى يأخذ الفيلسوف على عاتقه أن ينهض بها لحسابه الخاص . إنما هى الحركة التى تعرضه لخطر العزلة الفكرية ، إذ يبدو فى وسط الجماعة بمظهر المخلوق الشاذ الذى لا يدين بالولاء لروح عصره ودين جماعته « ومن هنا فقد شبه القبيادس (فى محاورة المأدبة) سقراط بالحية تارة ، والسمكة الرعاشة تارة أخرى ؛ ولا شك أن السم الزعاف والمغناطيسية الكهربائية قد يستعملان أحيانا بمثابة علاج أو دواء ، ولكن المدينة لن تلبث أن تتوجس خوفاً فى نهاية المطاف من أمثال تلك الوصفات الطبية التى لا تخلو من شذوذ أو انحراف ! »[1] . وهكذا كان

---

(1) Cf. Gusdorf: "**Traité de Métaphysique**", Colin, 1956, p. 78

مصير سقراط الموت ؛ لا لأنه أفسد الشباب ، أودعا إلى عبادة آلهة جديدة ، أو ادعى لنفسه معرفة أعظم مما كان يتمتع به أهل عصره ، بل لأنه حاول أن يقيم علاقته بالحقيقة على نحو جديد ، بعد أن فطن إلى أنه ليس ثمة معرفة مطلقة « savoir absolu» . وعلى الرغم من أن سقراط كان يدعو إلى إطاعة القوانين ، فضلا عن أنه هو نفسه كان نموذجا للمواطن الصالح ، إلا أن أسلوبه في إطاعة القوانين كان في نظر أهل أثينا بمثابة ضرب من المقاومة أو المعارضة ! وما كان للأثينيين أن يغتفروا لسقراط طريقته في التعامل معهم ، وهي تلك الطريقة التي كانت تشككهم دائماً أبداً في أنفسهم ، وتجعلهم يتوجسون خيفة من التعامل معه ! ومن هنا فقد بدا سقراط للاثينيين « ملحدا » في حين أنه كان يؤمن بالدين مثلهم ، ويدين بالولاء للمدينة مثلهم ، ولكنه كان يؤمن بالدين والمدينة إيمانا روحيا ، في حين إنهم هم لم يكونوا يؤمنون بهما إلا إيماناً صورياً ، أو بالأحرى حرفياً à la lettre . وتبعاً لذلك فقد عجز قضاة سقراط عن فهم موقفه ، لأنهم لم يستطيعوا أن يتلاقوا معه فوق أرض واحدة مشتركة ! أليست أرض العامة من الناس هي أرض السذاجة ، والاعتقاد الراسخ ، والتسليم الأعمى ، في حين أن أرض الفلاسفة هي أرض المعاني ، والتفسير العقلي ، والتجربة الميتافيزيقية ؟ فكيف لا تثور المدينة على الفيلسوف ، وهي ترى فيه خصما خطيراً يناقش الإيمان ، ويخضع الدين للعقل ، ويحاول أن يبرر إطاعة القوانين بمجموعة من الأدلة الفلسفية ، في حين أنها هي تريد الإيمان للإيمان ، وتدعو إلى احترام القانون دون تقديم أسباب ، وتتطلب من الناس الخضوع والتسليم دون أي قيد أو شرط[1] ؟ فليذهب الفيلسوف إلى الجحيم ، وليعلم الجميع أن المدينة واقفة بالمرصاد لكل من تحدثه نفسه بأن يزعزع يقينها في دينها أو قانونها !

بيد أن مصير سقراط الأليم ما كان ليحول دون ظهور فلاسفة جدد يحاولون بدورهم أن يعينوا الناس على أن ينظروا إلى الوجود من خلال منظار جديد . وهكذا ظهر ديكارت بمنهجه الفلسفي القائم على الشك ، وظهر كانت بمنهجه النقدي القائم على التفرقة بين الظاهرة والشيء في ذاته ، وحاول كل منهما أن يوقظ الإنسان العادي من سباته الدوجماطيقي ، وأن يرسم له طريقاً جديداً للوصول إلى الحقيقة . ونظر الناس

---

(1) M. Merleau – Ponty: "**Eloxe de la Philosophie**", MRF., 1953, pp. 52 – 53

إلى ما بين أيديهم من حقائق ، فلم يلبثوا أن فطنوا إلى أن عليهم أن يعيدوا النظر فى كل ما درجوا على التسليم به حتى تلك اللحظة ! وهل كان فى وسع البشرية أن تعيش بعد ظهور ديكارت أو كانت ، كما كانت تعيش قبل ظهورهما ؟ ألم يثبت لنا كل من ديكارت وكانت مرة أخرى أن الحقيقة إنما تنحصر دائماً فى البحث عن المعنى ، وأن الوهم إنما يكمن فى الاستسلام للموضوع ؟ ألم يجىء الشك والنقد مؤكدين لضرورة البحث ، ومعاودة وضع المشكلة ؛ مثلهما فى ذلك كمثل التهكم السقراطى ؟ ألم يكن ظهور ديكارت أو كانت فى تاريخ الفكر البشرى بمثابة تأكيد جديد لتلك الخبرة الميتافيزيقية التى تتحقق عن طريقها من « لاواقعية الموضوع » ، على نحو ما يتمثل فى شتى المعطيات المادية والعقلية والاجتماعية التى قد تبلورت على شكل « تصورات جمعية » ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الروح الفلسفية فى صميمها إنما هى ذلك الناقوس الذى يدق بين الحين والآخر معلنا أن الإنسان هو سيد المعنى ، وأن الطبيعة لا تكفى نفسها بنفسها ، وأن التاريخ ليس هو المطلق ، وأن الموضوع ليس هو الوجود ، وأن المجتمع ليس هو كاتم سر الحقيقة ؟... أجل ، ولكن الإنسان يريد أن يركن إلى حقيقة ثابتة ، وهو يريد أيضا أن يقبع فى عالم مستقر ، ومن ثم فإنه يريد للسؤال أن يستحيل إلى إجابة حاسمة ، ويتمنى على الله لو استحال البحث المستمر إلى إيمان راسخ ! ومن هنا فإنه كثيراً ما تتكفل الجماعة بتحديد معتقداتنا ، وتجميد مفهوماتنا ، وتعبيد مسالكنا ، حتى لا نتطرف فى الرأى أو نتهور فى الحكم ، أو ننحرف عن جادة السبيل ! حتى إذا ما ظهر فى شوارع المدينة ذلك الثرثار الخطير الذى يحترف مهنة التسكع العقلى ، لم يلبث الناس أن أدركوا أنهم أسرى لمجموعة من الحقائق الزائفة والبينات الكاذبة ، وأن سقراط فى زنزانته قد يكون أقل عبودية من آسرية أنفسهم[1] !

٢٧ — والحق أن الغالبية العظمى من الناس إنما تستمد آراءها بطريقة لا شعورية من الجماعة التى تعيش بين ظهرانيها . ولما كانت هذه الآراء هى فى العادة وليدة الإيحاء (لا التفكير المنطقى) ، فإنها تبدو لأصحابها واضحة كل الوضوح ، حتى أن أى ظل من الشك يُلْقَى حولها ، لابد بالضرورة من أن يولد لديهم شعوراً حاداً بالدهشة والاستغراب . ولكن الروح الفلسفية تعلم حق العلم أننا حينما نكون بإزاء فكرة تبدو واضحة بينة ، لدرجة أن مجرد التعرض لمناقشتها يُعَدُّ فى نظرنا أمراً غير مشروع أو عملا

---

(1) Gusdorf: "**Traité de Métaphysique**", Paris. Colin, 1956, p. 138

غير مرغوب فيه ، فإن هناك احتمالا كبيراً فى أن تكون هذه الفكرة زائفة أو متنافية مع العقل ، وبالتالى فإنها قد لا تستند إلى حقيقة ثابتة كما يتوهم العامة من الناس[١] . وإذا كان المجتمع كثيراً ما يضيق ذرعاً بالفيلسوف ، فما ذلك إلا لأن الروح الفلسفية قوة خطيرة تنتقل بالناس من عهد « الأسطورة » le mythe إلى عهد « التفكير » réflexion . وعلى حين أن « العالم » فى عهد الأسطورة يتخذ صورة « كل » عضوى موحَّد ، فلا يكون ثمة موضع لأى شذوذ فردى ، أو أية أصالة شخصية ، بل تكون الكلمة النهائية للتقليد ، والرأى الحاسم للجماعة ، نجد أن « العالم » فى عهد« التفكير » يستحيل إلى جمهرة كبيرة من المشكلات ، فلا تكون هناك أجهزة فكرية هائلة تسيطر على عقول الأفراد ، بل يصبح من حق كل فرد أن يعيد تكوين العالم لحسابه الخاص ، وأن يقيم لنفسه أنظمة خاصة من القيم أو المعايير . وبينما نجد أن الوعى الأسطورى لا يندهش لشيء ، ولا يتعجب لأى أمر ، لأنه يرى أن لا جديد تحت الشمس ، وأن ليس فى الحاضر شيء لم يكن قائما منذ البداية ، نلاحظ أن نشأة الوعى الفلسفى لا بد من أن تقترن بعملية يقظة فكرية ينهض معها الإنسان من سبات السكون الأسطورى ، فلا يرى كل شيء عادياً أو طبيعياً أو مألوفاً ، بل يضع كل شيء موضع البحث ، ويدع للقلق سبيلا يتسلل من خلاله إلى أكثر المسائل وضوحاً وأظهرها بساطة !

حقاً إن الإنسانية ستظل تحن دائماً أبداً إلى ذلك العصر الذهبى الذى لم يكن فيه الهَمُّ قد تسلل بعد إلى العالم ، ولكن من المؤكد أنه ما دام التفكير الفلسفى قد عرف سبيله إلى رأس المخلوق البشرى ، فلن يكون فى وسعه أن يتخلى عن مهمة تعقل الوجود ، وفهم العالم ، وتحديد مركزه فى الكون . وتبعاً لذلك فإن التجربة الفلسفية لا بد من أن تتخذ بادىء ذى بدء صورة تساؤل حاد ملؤه الدهشة والتعجب والاستغراب . وهذا بسكال مثلا يتساءل فى خطراته عن حقيقة وضعه فى الوجود فيقول : « لماذا كانت معرفتى محدودة ؟ ولماذا فُرِضَتْ علىَّ هذه القامة القصيرة ؟ ولماذا حُدِّدَ عمرى بمائة سنة وليس بألف ؟...[٢] » ثم هذا ليبنتس ينظر إلى مشكلة الخلق فلا يجد بداً من أن

---

(1) Cf. J. H. Robinson: "**The Mind in the making**", Watts, 1940, Ch. 11., pp. 29 – 30

(2) Pascal: "**Pensées**", Edition Brunschwicg, Paris, Nelson. 1943, No. 208., p. 144

يتساءل بدوره قائلا : « لماذا وُجِدَ شيء ، بدلا من أن يكون ثمة عدم ، وعدم فحسب ؟ » ... إننا نستطيع بلا شك أن نرد على تساؤل بسكال بأن نحيله إلى دراسات علماء الأجنَّة ، ونظريات أهل علم الوراثة ، وبحوث علماء الحياة فى مجال الشيخوخة ، وكذلك قد يكون فى وسعنا أن نرد على تساؤل ليبنتس بأن نحيله إلى أحدث النظريات العلمية فى تفسير أصل الكون ، ولكن من المؤكد أنه حتى إذا تهيأ للعلم يوماً أن يتوصل إلى تفسير طريقة تداخل الظواهر ، وتأثيرها بعضها فى البعض الآخر ، وتوقفها بعضها على البعض الآخر ، فإنه لن يستطيع أن يوقفنا على السبب فى ظهورها ، والحكمة فى تكونها ، والغرض من وجودها . ومن هنا فقد اقترنت الروح الفلسفية بأداة الاستفهام الكبرى « لماذا » ؟، حتى لقد شبه بعضهم الفيلسوف بالطفل الصغير الذى لا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال ! ولا غرو ، فإن الفيلسوف يصر على أنه لا يرى سوى ظلمات ، حيث لا يرى غيره سوى أضواء ! ويأبى الناس إلا أن يروا فى الوجود كتاباً مفتوحاً يفسر نفسه بنفسه ، فى حين يحلو للفيلسوف أن يصور لنا الوجود بصورة النقوش الهيروغليفية التى تتطلب التفسير ، أو الشفرات الغامضة التى تحتاج دائماً إلى من يفك رموزها ؟ وربما كان فى استطاعتنا أن نقول مع شوبنهور : « إن الشخص الذى يتصف بالروح الفلسفية إنما هو ذلك الإنسان الذى يملك القدرة على التعجب من الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية ، فيتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء عمومية وابتذالا ... وكلما قل حظ المرء من الذكاء بدا له الوجود أقل غموضاً وأدنى سرية . ومعنى هذا أن كل شيء إنما يبدو للرجل العادى أمراً طبيعياً يحمل فى ذاته تفسير أصله ونوعه وغايته ... »[1] يُرْوَى فى هذا الصدد عن الفيلسوف الفرنسى الحديث مين دى بيران Maine de Biran (١٧٦٦ ـــ ١٨٢٤) أنه كان يتمتع بقدرة هائلة على إبداء الملاحظات الطريفة ؛ والاهتداء إلى الكثير من الحقائق الجديدة ، نظراً لأنه كان يعجب كثيراً لما درج الناس على حسبانه سهلا بسيطاً ، كما كان يتوقف طويلا عندما اعتاد الناس أن يغفلوا ما فيه من تعقيد وغموض . ولا شك أن الوعى الميتافيزيقى (سواء أكان ذلك عند ديكارت ، أم عند بيران ، أو عند هوسرل) إنما يبدأ فى اللحظة التى ينفصل فيها الفيليسوف عن « الموضوع » لكى يعيد النظر إليه ويقوم بتحديد موقفه

(1) Schopenhauer: "**Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation**", trad. franç. par A. Burdeau, Paris, Alcan, t. 11., pp. 294 – 295

منه . فالروح الفلسفية لا بد من أن تخلع على « الموضوع » شيئاً من الغرابة أو الجدة أو السرية ، لأنها تعلم حق العلم أن ليس ثمة شيء يمكن اعتباره بيناً بذاته ، وأن ليس هناك أمر يمكن القول بأنه حقيقة أكيدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، بل كل ما فى الوجود جدير بأن يكون موضع نظر ومحل اعتبار من جديد ، مادام على الفيلسوف أن يبدأ دائماً من جديد ! وعلى حين أن الرجل العادى يميل بطبعه إلى قمع حبه للاستطلاع ، وكبت رغبته فى التساؤل ، نجد أن الفيلسوف لا يكاد يكف عن إيقاظ المشكلات النائمة ، وإثارة المسائل المستكنة فى أوكارها ، وتأليب الضمائر الغارقة فى سكونها ... حقاً إن هذه الدهشة الفلسفية ليست وقفاً على الفيلسوف ، فإننا قد نلتقى أحياناً بأطفال صغار يثيرون أعمق المشكلات الميتافيزيقية ، ولمَّا يبلغ الواحد منهم السابعة من عمره ، ولكن الملاحظ عادة أن الدهشة سرعان ما تتبدد بمجرد ما يمضى الإنسان فى طريق نموه ، فلا يلبث الرجل الناضج أن يصبح متكيفاً مع العالم الذى يعيش فيه ، وبذلك يضعف حبه للاستطلاع وتقل حدة استجاباته لما فى الوجود من مواقف جديدة . وأما لدى الفيلسوف ، فإن الظاهر أن هذا التكيف النفسى مع الواقع قلما يتحقق على الوجه الأكمل ؛ وبالتالى فإن الروح الفلسفية قد تبدو فى نظر بعض الباحثين من أمثال Piaget أو ليفى بريل Lèvy Bruhl أشبه ما تكون بعقلية بدائية تعيش فى عالم ما قبل المنطق ! ولكن الواقع أن روح التقليد والاتباع والمسايرة ضرورية للإنسان العادى الذى ليس لديه متسع من الوقت للحكم على كل تصرف ، والتردد قبل اتخاذ أى موقف ، ولهذا فقد كان من الضرورى لكل فرد أن يفكر ويعمل ، كما يفكر ويعمل غيره من الناس . وأما بالنسبة إلى الفيلسوف ، ذلك المخلوق الشاذ الذى لا يجد حرجاً فى أن يبدأ دائماً من جديد ، فإن إدراك الواقع لا بد من أن يقترن بصدمة ميتافيزيقية تحول بينه وبين التكيف مع الحقيقة السائدة ، أو التوافق مع الروح الشائعة . وتبعاً لذلك فإن الفيلسوف لا بد من أن يجد فى الحياة العادية ضرباً من النوم أو الرقاد أو الوسن[1] ! وهكذا تجىء الفلسفة فتعلم الإنسان أنه لا زال عليه أن ينظر ، ويتعجب ، ويتفتح ، ويبحث ، ويتردد ، ويتعثر ، ويتخبط ، ويختبر ، ويتساءل ، ويستكشف ، واثقاً دائماً أبداً من أنه لن يكون ثمة حل نهائى يتكفل بالقضاء على كل فلسفة ! وهذا لسنج Lessing يعبر عن ميل الروح الفلسفية إلى مواصلة البحث فيقول : « لو أن الله

---

(1) Gabriel Marcel: **"Du Refus à l' Invocation"**, NRF., 1940, p. 89

وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى يساره شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دائماً ، ثم خيرنى ، لما ترددت فى اختيار ما بيساره ، قائلا له « يا أبابا ؟ رحمتك ، إن الحق الخالص لك وحــدك » !(١)

٢٨ — والواقع أننا لو شئنا أن نحدد أهم خصائص الروح الفلسفية ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها روح البحث المستمر ، والحرية الفكرية ، والتسامح العقلى ، والرغبة الدائمة فى الحوار مع الآخرين . فلن تكون ثمة فلسفة أولا إن لم يكن هناك شك فى قيمة المعارف المحصَّلة ، ورفض لشتى الآراء المسبقة ، ورغبة عارمة فى معاودة البحث من جديد . ولن تكون هناك فلسفة ثانياً إن لم يكن هناك شعور بالحرية ، وإيقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغى أن تقوم على التفاهم والتسامح لا على التخاصم والتنازع . ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حينما كتب يقول : إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكى يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة(٢) . وعلى الرغم من أن تاريخ الفلسفة لم يَخْلُ فى يوم ما من الأيام من مظاهر التعصب والعداء والمشاحنة ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن فى الإمكان تسجيل هذا التاريخ فى عبارات الكبرياء المجروحة ، والعداء الشخصى والخصومات المذهبية ، إلا أنه من المؤكد أن الروح الفلسفية لم تكن فى يوم ما من الأيام روحا انعزالية تحيا بمنأى عن المجتمع ، والتاريخ ، والعالم ...فليس الفيلسوف — كما يتوهم البعض — مجرد مخلوق غريب يعزف عن العالم ، وينفر من الناس ، وينطوى على نفسه ، ويحيا على هامش التاريخ ، بل هو إنسان واقعى يعرف أنه لا يحيا إلا بالآخرين ، ويعلم أنه بمفرده ليس شيئا على الإطلاق ! حقا إن حب الحكمة قد يدفع بالفيلسوف إلى احتقار العالم أو ازدراء المجتمع ، ولكن الفيلسوف يحاول مع ذلك أن يستخلص من الوجود خير ما فيه ، وأن يكشف لنا عما فى العالم من قيم كامنة وأسرار دفينـة . فالفيلسوف لا ينفصل عن إطاره التاريخى إلا لكى يتعقله ويحسن الحكم عليه ، وهو لا ينأى بنفسه عن مجتمعه إلا لكى يتمكن من النظر إليـه والعمـل على تقويمه ، وهو لا يحيا بمعزل عن عالمه إلا لكى يحاول تحديد موقفه منه وتعميق صلاته به . وتبعا لذلك فإن

---

(١) مجموعة مؤلفات لسنج ٢٥ ، ص ٢٧١ . (نقلا عن « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » لدى بور ترجمة أبى ريدة ص ٢٥٩) .

(2) Eric Weil: "**Logique de la Philosophie**", Vrin, 1950, Ch. I. & II.

الروح الفلسفية فى صميمها إنما هى حوار مع الذات ، والعالم ، والآخرين ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول مع يسبرز إنه ليس ثمة فلسفة بدون وصال وحوار ومبادلة .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى اليقين الموجود لدينا عن الوجود الحقيقى ، لوجدنا أن هذا اليقين إنما يتأكد عَبْرَ تلك العلاقة الحية التى تجد فيها الحرية نفسها وجهاً لوجه أمام ماعداها من حريات . فليست الروح الفلسفية بمثابة عالم مغلق على ذاته ، بل هى حقيقة حية تؤثر وتتأثر ، تسائل وتجاوب ، تقنع وتقتنع . وعلى الرغم مما ذهب إليه شوبنهور وكيركجارد (وغيرهما من الفلاسفة) من أن الحقيقة لا تنبع إلا من أعماق الذات ، وأن الإنسان لا يفهم تماماً سوى ذاته ، وأن الأفكار الفلسفية العميقة لا تنبعث مطلقاً عن الحوار مع الغير أو التفكير المشترك(١) ، إلا أن أشد الفلاسفة تمرداً على الماضى ، وأكثرهم ضيقا بمذاهب السابقين ، ما كان ليستطيع أن يكون مذهبه الفلسفى دون أى حوار مع الماضى ، أو دون أدنى اتصالٍ بالآخرين . حقا إن الفيلسوف لا بد من أن يشعر بأن عليه أن يقيم كل شيء من جديد ، فإن من طبيعة الفلسفة أن تتولد من جديد على يد كل فيلسوف ، ولكن من المستحيل على الفيلسوف أن يضرب صفحاً عن ماضى التفكير البشرى كله ، وكأن عقله قد استحال إلى صحيفة بيضاء لم يخط عليها الماضى حرفاً واحداً ! بل إننا حتى لو افترضنا جدلا أن فيلسوفاً ما قد نجح فى التحرر من شتى تأثيرات الماضى ، فإن من المؤكد أن مثل هذا الفيلسوف لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى نقل تفكيره إلى الآخرين بالصورة التى تسمح لهم بأن يفهموه . والواقع أن الفلسفة بطبيعتها تراث يقبل الانتقال من جيل إلى آخر ، فهى لا بد من أن تعبر عن نفسها بالصورة التى تمكنها من إسماع صوتها للآخرين . وآية ذلك أن فلاسفة الإنكار والثورة والتمرد ، حتى حينما أطلقوا على أنفسهم اسم محطمى الأصنام ، لم يجدوا بدا من أن يحاولوا صياغة أفكارهم باللغة التى يفهمها أهل عصرهم . ومادامت الفلسفة إنما هى حديث الإنسان للإنسان ، وحوار الإنسان مع الإنسان ، فإنه لا يمكن أن تقترن الروح الفلسفية الحقة بالتعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأى .

إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن كثيراً من المؤلفات الفلسفية لم تكتب إلا لتبرير موقف شخصى ، أو مواجهة خصومة أدبية ، أو الدفاع عن آراء مسبقة ، ولكن من المؤكد أن

---

(1) Schopenhauer: "**Philosophie et science de la Nature**", Alcan, 1911, p. 135

الفيلسوف الذى يصطنع منهج التبرير العقلى إنما يصطنعه بوصفه إنساناً ، لا بوصفه فيلسوفاً . فالإنسان العادى هو الذى يزداد تمسكا بآرائه السابقة حينما يحاول أحد أن يثبت له خطأها ، والإنسان العادى هو الذى لا يتورع عن إبداء غضبه واستيائه بمجرد ما توضع آراؤه ومعتقداته موضع البحث والمناقشة ، والإنسان العادى أيضا هو الذى يوحد بين آرائه الخاصة وكرامته الشخصية ، فيتعصب لأفكاره دفاعاً عن نفسه ، ويدافع عن معتقداته ذوداً عن كرامته الشخصية ؛ وأما الفيلسوف فإنه يريد أن يرى الحقائق كما هى ، لا كما يقول بها مذهب معين أو رأى خاص ، ومن ثَمَّ فإنه ليس على استعداد لأن يحرق البخور لأصنام المجتمع ، أو لأن يعفر جبهته أمام أوثان الماضى ، أو لأن ينحنى فى ذلة وصغار أمام بعض القوى الغاشمة . حقا إن للحرية الفكرية تكاليفها ، فإنها ترفع عنَّا تلك اليد التى تقود زمامنا ، وتخلِّى بيننا وبين أنفسنا ، فلا نلبث أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر لأنفسنا ، وبأنفسنا ، بعد أن كان مثلنا كمثل الأعمى الذى يمسك بيده آخر ، ولكن الروح الفلسفية إنما هى روح المبصر الذى يريد أن يتحقق من كل شيء بنفسه ، فليس فى وسع الفيلسوف أن يركن إلى أية سلطة ، أو أن يطمئن إلى رأى سابق ، أو أن يقتصر على تبرير أية عقيدة محددة . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الألمانى دلتاى حينما يقول : « إن الفلسفة لهى سمة شخصية ، أو ضرب من المزاج ، لأننا اعتدنا أن ننسب إلى التفلسف القدرة على تحرير العقل من التقليد ، والعقيدة ، والرأى السابق ، وسيطرة الأهواء الغريزية ، بل حتَّى من أسر الظروف الخارجية القهرية ... »[١]

وإذا كان تاريخ التفكير الفلسفى حافلا بالشواهد الحية والأدلة البيِّنة على شجاعة الفلاسفة ، فما ذلك إلا لأن الخوف هو أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقيَّة فى كل زمان ومكان . والواقع أننا إذا كنا كثيراً ما نجزع لإثارة بعض المشكلات الفلسفية الهامة ، فذلك خشية أن يقتادنا البحث إلى التخلى عن أفكارنا السابقة أو الخروج عن معتقداتنا المألوفة . ولكن هذا الخوف نفسه دليل قوى على أننا نشك فى صحة تلك الأفكار والمعتقدات ، ومن ثم فإننا نخشى أن نفحصها فى ضوء الحقائق العقلية والأدلة الفلسفية . ومعنى هذا أن الخوف إنما هو فى صميمه مظهر للشك والجهالة ، فى حين أن

---

(1) F. H. A. Hodges: "**Wilhelm Dilthey**", Selected Passages, London, Kegan Paul, 1944, p. 148

الشجاعة الفكرية هى الشرط الأول لكل نزاهة علمية ... وإن الفيلسوف ليعلم حق العلم أن الشجاعة هى أول ضرورة من ضرورات التفكير الحر ، فهو لا يرتد فزعاً أمام شتى التيارات الرجعية التى قد تثور فى وجهه ، بل نراه يتقدم نحوها بكل قوة وإقدام ، لكى يجهز عليها بكلتا يديه ، غير آبه بتلك الجيف الحية التى يقذف بها فى زوايا التاريخ ! ومهما كان من أمر تلك النزعة اليقينية التوكيدية التى وقع تحت تأثيرها بعض المفكرين ، فإن الغالبية العظمى من أهل الفكر قد وجدت فى الجهل والتعصب وضيق الأفق سموماً خبيثة تقضى على كل إنتاج فلسفى . وتبعا لذلك فإن الفلاسفة الحقيقيين إنما هم أولئك الذين يأخذون الحذر حتى من عيونهم وعقولهم، فلا يترددون فى أن يبدءوا دائما من جديد ، فاحصين إحساساتهم ، وممتحنين استدلالاتهم . أما أولئك الذين يكتفون بأن يركنوا إلى الراحة والهدوء ، وأن يعلنوا على الملأ قائلين :« لقد وجدنا ! لقد وجدنا ! » ، فهؤلاء هم عباد الأوهام الذين لا يستطيعون أن يعيشوا إلّا على فتات الماضى ! وإن الفلاسفة ليشعرون بأن الرغبة فى التحكم فى العقول ، لهى أسوأ بكثير من الرغبة فى التحكم فى الجسوم ، فهم يتحامون بأنفسهم عن موجهى الأفكار ، وقادة الضمائر ، وصانعى العقائد ! ولكنهم لا يجدون حرجاً فى أن يتعارضوا أو يتناقضوا فيما بينهم ، فإن تعدد الآراء فى نظرهم هو مظهر من مظاهر الخصب والثراء ، ولكن بشرط أن يحترم كل منهم آراء غيره ، حتى يتكون من حوارهم الفلسفى مجتمع فكرى جديد يقوم على التفاهم والتوافق ، لا على الأرثوذكسية أو الإجماع .

٢٨ ـــ وهنا قد يحقُّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند صفة« الاستقلال » Indèpendance التى اعتاد كثير من الباحثين أن ينسبوها إلى الفيلسوف ، بوصفه ذلك المخلوق الفريد الذى يحتقر العالم ، ويزدرى المجتمع ، ويتمرد على التقاليد ، ويشذ على المألوف ! ولا شك أن فعل التفلسف إنما ينطوى (بمعنى ما من المعانى) على ضرب من الصراع الذى يقوم به المرء فى شتى الظروف من أجل المحافظة على استقلاله الباطنى . ولكن المشكلة إنما تنحصر على وجه التحديد فى فهم هذا « الاستقلال » ، فقد وقع فى ظن البعض أن الروح الاستقلالية التى يتميز بها الفيلسوف هى السر فى بقاء الفلسفة بضاعة كمالية لا يتبادلها إلا أهل الفراغ والبطالة والكسل ، ممن يحيون على هامش التاريخ ! ونحن نعرف كيف كان الأقدمون يتصورون الفيلسوف بصورة الإنسان الحر الذى يتمتع باستقلال تام ، فكانوا يتوهمون أن الفيلسوف رجل زاهد قد تحرر من شتى الحاجات المادية والغرائز الجسدية والمطالب الحيوية ، وكانوا يربطون التفلسف

بالشجاعة ، فيقررون أن الفيلسوف رجل شجاع قد استطاع أن يفضح أكاذيب الأساطير ويبدد ما تبثه الأديان فى عقول الناس من مخاوف ، وكانوا يظنون أيضاً أن الفيلسوف بطبعه كائن انعزالى لا يتدخل فى السياسة ولا يهتم بشئون الدولة ، بل يحيا بمنأى عن الجماعة ، فى سلم عميق وطمأنينة تامة ، وكأنما هو مواطن للعالم بأسره ! ولكن هذه الصورة الفريدة التى اقترنت زمنا طويلًا بشخصية الفيلسوف التقليدى ، لم تلبث معايبها الخفية أن استبانت للكثيرين حينما ظهر لهم أن مثل هذا الاستقلال الفلسفى لم يكن يخفى وراءه سوى مشاعر الكبرياء والصلف والغرور وإرادة القوة وعدم الاكتراث بالناس وروح العداء نحو باقى الفلاسفة ... إلخ . ومن هنا فقد جاءت مذاهب دعاة الاستقلال الفلسفى فى كثير من الأحيان مذاهب « توكيدية » قطعية ، مليئة بالأنانية وحب الذات ، مفعمة بآيات العدوان أو الدفاع عن النفس ! ولا غرو ، فإن الفيلسوف حينما يترك العنان لأفكاره ، أو حينما يقتصر على الخضوع لمعتقداته بدلا من السيطرة عليها ، فإنه عندئذ إنما يقع ضحية لذلك الاستقلال الفلسفى المزعوم الذى قد يُصَوِّر له أنه يتمتع بحرية مطلقة ، أو أن فى وسعه أن يبقى مستقلا تماما عن كل شىء !

ولكننا نخطئ خطأ جسيما لو أننا خلطنا بين الموقف الفلسفى والموقف الجمالى esthètique : فإنه لا يمكن أن يستوى فى نظر الفيلسوف أن يكون هذا الذى يراه حيواناً أو جماداً أو إنساناً ، كما أنه يمكن أن يكون الهدف الأسمى للفيلسوف هو تنويع تجاربه وتعديد خبراته وتعميق إحساساته (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى طالب المتعة الفنية) . فليست الروح الفلسفية بمثابة روح انطوائية أو عقلية انعزالية تلقى كل شىء بضرب من اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، كما كان الحال بالنسبة إلى بعض الشخصيات الرواقية فى العصر اليونانى أو الرومانى ، وإنما الروح الفلسفية فى صميمها روح استقلالية تمزج الاتصال بالانفصال ، وتربط الحرية بالعائق ، وتعرف أن الاستقلال عن العالم لا يكون إلا بالاعتماد عليه من جهة ، وتجاوزه أو العلو عليه من جهة أخرى . فالفيلسوف (كما يقول يسبرز) هو الرجل الذى يعلم أنه لن يكون حراً إلا إذ كانت هناك موجودات أخرى حرة مثله ، لأنه لا يمكن أن تقوم حرية فى الخلاء ، بل لا بد من أن يكون ثمة اتصال بين الحريات ، حتى يتسنى لكل منها أن تحدد موقفها بالنسبة إلى ما عداها من الحريات . ومعنى هذا أنه لا قيام للحرية إلا بصراعها ضد القهر أو الضرورة أو الإلزام ، لأنه لو اختفت العوائق تماما ، أو لو هزمت الضرورة نهائياً ، لكان فى هذا موت محقق للحرية نفسها . وليس هناك أدنى معنى للحديث عن روح

الاستقلال ، اللهم إلا إذا كنا منذ البداية ممتزجين بالعالم ، فإن « الاستقلال » إنما يعنى التصرف نحو العالم ، كما لو كنا فيه دون أن نكون منه ! ولعل هذا هو ما عناه أرستبوس حينما قال قديماً : « إننى أملك ، ولكننى لست مملوكا » ، أو ما عبر عنه القديس بولس فى إحدى رسائله حينما كتب يقول : « فلنملك ، ولكن كما لو كنا لا نملك » ![1]

والحق أنه مهما وقع فى ظن الفيلسوف أنه يتمتع باستقلال تام ، فإنه لا بد من أن يظل مستنداً إلى العالم ، معتمداً على الآخرين ، مفتقراً إلى الحقيقة المتعالية . وعبثاً يحاول المفكر الرواقى أن يحرر نفسه من أسر الضرورات الطبيعية ، ومطالب الحياة المادية ، ومستلزمات التعامل الاجتماعىّ ، فإنَّه لا بد من أن يظل خاضعاً لشروط الحياة البشرية بوصفها موقفاً خاصاً ينطوى على الكثير من مظاهر النقص والخطأ والانحراف . فليس فى استطاعة الفيلسوف أن يخرج تماماً عن إطاره الحضارى ، أو أن يتنكر لصميم وجوده الطبيعى ، أو أن يتحرر نهائيا من كل إسار اجتماعى ، بل لا بد له من أن يقيم استقلاله الروحى على دعائم موقفه البشرى نفسه ، أعنى ابتداء من تلك الشروط الأولية التى تفرضها عليه حياته العادية بوصفه مخلوقاً بشرياً . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ التفكير البشرى نفسه ، حتى نتحقق من أن الإنسان لم يستطع يوما أن يتغلب على ما فى وجوده من شر ، ونقص ، ونسيان ، وغفلة ، ودنس ، وخطيئة ، وسوء طويَّة ... إلخ . وحينما نمعن النظر فيما ورد بالتوراة عن الخطيئة الأصلية ، وما ذكره هيجل عن انحطاط الإنسان واغترابه عن ذاته ، وما قاله كيركجارد عن وجود عنصر شيطانى فى صميم وجودنا ، وما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع من أننا أسيرو مجموعة من الأيديولوجيات ، وما أكده علماء النفس بكل قوة عن وجود عقد نفسية فى أعمق أعماق الذات البشرية ، فإننا لن نتردد فى أن نسلم مع يسبرز بأنه لا يمكن أن يكون الفيلسوف حرية محضة تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشرى .

أما إذا أصر البعض على نسبة ضرب عن الاستقلال الروحى إلى الفيلسوف ، فليكن معنى هذا الاستقلال أن الروح الفلسفية الحقة لا تقنع بالانتماء إلى أية مدرسة من المدارس الفكرية ، ولا تزعم لنفسها أنها قد وجدت فى أية حقيقة فلسفية تعبيراً نهائيا عن الحقيقة

---

(1) Cf. K. Jaspers: "**Introduction à la Philosophie**", Plon, 1951, trad. franç. par J. Hersch, pp. 159 – 160

الوحيدة الكلية الشاملة ، ولا تريد لنفسها أن تظل مستعبدة لأفكارها ، أسيرة لمعتقداتها . وليس من شأن الروح الفلسفية الصحيحة أن تقف عند جمع بعض المعارف الفلسفية ،وإنما هي ترمي دائماً أبداً إلى تعمق البحث الفلسفي في صميم حركته الديناميكية الفعالة . وإذا كان فيلسوف مثل ديكارت قد بالغ في تمرده على سلطة القدماء إلى الحد الذي استطاع معه أن يقول : « إنني لا أريد أن أعرف حتى ولا ما إذا كان ثمة بشر قد عاشوا على ظهر البسيطة قبلي » ، فإن فيلسوف القرن العشرين لم يعد يجاهد بمفرده في سبيل الوصول إلى الحقيقة ، وتحقيق المصير البشري ، بل هو قد أصبح يفهم أنه لا بد له من الحوار مع الآخرين ، والتعاون مع أشباهه من الباحثين . فالفيلسوف المعاصر يحاول جاهداً أن يتمثل شتى دروس الماضي ، ويفتح أذنيه لسماع صوت إخوته في الإنسانية ، ويدع المجال مفتوحاً لشتى الممكنات . وهكذا أصبحنا نرى أن إنسان العصر الحديث لم يعد يؤمن بانتصار الفيلسوف الرواق وسكينته وطمأنينته السلبية ، بل هو قد أصبح يعلم حق العلم أنه هيهات للموجود البشري (حتى ولو كان فيلسوفا) أن يمحو كل ما في وجوده من مظاهر القلق والتوتر والصراع والتناقض والتمزق والانقسام ... إلخ . فليست الروح الفلسفية بمثابة قضاء تام على شتى الانفعالات ، وانتصار محقق على كافة الأهواء ، بل إن الفيلسوف نفسه لا يدرك ما هو كائن إلا من خلال الدموع والابتسامات والغبطة الروحية . حقاً إننا نهتدي إلى ذواتنا حينما نتمكن من السمو بأنفسنا فوق مستوى الخضوع للأهواء والاستسلام للانفعالات ، ولكن هذا لا يعني قط أننا نستطيع خنق هذه الأهواء أو الإجهاز نهائيا على تلك الانفعالات . فالفيلسوف مخلوق يحاول أن يكون إنساناً ، وهو يعرف أنه لا سبيل له إلى بلوغ مرحلة الاستقلال الحقيقي إلا إذا هو بدأ أولا بتعمق موقفه البشري : وهكذا ينتهي يسبرز إلى القول بأن فعل التفلسف إن هو إلا عملية مستمرة نتدرب خلالها على هذا الاستقلال ، دون أن يكون في وسعنا يوما أن نزعم لأنفسنا أو للآخرين أننا قد توصلنا بالفعل إلى امتلاكه ![1]

٣٠ — وثمة خاصية أخرى تتميز بها الروح الفلسفية عامة ، وفلاسفة العصر الحديث خاصة ، وتلك هي النزعة التأملية rèflexive التي ينعكس فيها الفكر على ذاته ، لكي يسبر غور إمكانياته ، ويتعرف على ما لديه من قدرات . فالفيلسوف هو ذلك

---

(1) Cf. K. Jaspers: "**Introduction à la Philosophie**", pp. 192 – 194

المفكر الذى يتركز جانب كبير من تفكيره حول « الفكر » نفسه . حقاً إن الناس جميعاً يفكرون ، فإن التفكير يكاد يكون هو الظاهرة النفسية الوحيدة التى لا تنقطع فى مجرى الشعور ، ولكن الفيلسوف هو وحده الذى يشغل نفسه بمعرفة طبيعة الفكر وقدرته وحدوده ومظاهر نقصه .. إلخ . وقد يخطر على بالنا أحياناً أن نتساءل عن طبيعة عملية« التفكير » ، كما يفعل مثلاً علماء النفس حينما يعرضون لدراسة هذه الوظيفة ؛ ولكننا قلما نجارى فلاسفة المعرفة فى اهتمامهم بالمشكلة النقدية ، فنعنى أنفسنا بالبحث فى سبل المعرفة ومدى قدرة العقل على فهم الوجود ... إلخ . ولعل هذا هو ما قصد إليه الشاعر الألمانى الكبير جوته Goethe حينما قال لصديقه شيلر Schiller « إننى لا أفكر فى الفكر على الإطلاق » !... فإذا ما تساءلنا الآن عن السر فى اهتمام المفكّر بظاهرة التفكير كل هذا الاهتمام ، كان رد البعض أن الفيلسوف يريد أن يمتحن تلك الأداة التى يستخدمها فى المعرفة ، حتى يتأكد قبل الشروع فى استعمالها من أنها صالحة للوظيفة التى جُعِلَتْ لها ، فى حين يقرر البعض الآخر أن الفيلسوف يشعر بإعجاب شديد نحو تلك القدرة البشرية الفائقة التى اختصته بها الطبيعة دون غيره من المخلوقات ، فهو لا يملك سوى الارتداد إلى ذاته من أجل فحص تلك الهبة العظمى التى جادت بها عليه الآلهة ! وحتى حين يخطر على بال الإنسان أن ينتقص من قدر العقل البشرى ، فإنه عندئذ إنما يستعين بالفكر نفسه فى سبيل إثبات عجز الفكر عن المعرفة ، وقصوره عن إدراك الحقيقة ، وكأن فى وسع العقل أن يعرف حدوده ، أو أن يقف على ما لا سبيل إلى إدراكه !

والواقع أن أحداً لا يمكن أن يفكر ، دون أن يخطر على باله يوما أن فى وسع الفكر أن يرتد إلى ذاته ، أو أن فى استطاعة التأمل العقلى أن ينصب على عملية التأمل ذاتها . وسواء ذهب الفيلسوف إلى أن العقل لا يستطيع أن يدرك حدوده ، أم قال مع يسبرز بأن « التفلسف نفسه لا يحيا إلا على الحدود » : بمعنى أنه متجه بتمامه نحو ما يكمن داخل حدود العقل من جهة ، وما يمتد فيما وراء تلك الحدود من جهة أخرى ، فإن من المؤكد أن « مشكلة الفكر » لا بد من أن تتمثل للروح الفلسفية بوصفها أولى مشكلات التفكير الفلسفى . ولما كان الفكر بطبيعته متجهاً فى العادة نحو شيء آخر غير ذاته ، فإن سواد الناس لا يهتم بمشكلة الفكر ، خصوصاً وأن ارتداد الفكر إلى ذاته أو انعكاسه على نفسه ليكاد يبدو ظاهرة شاذة غير طبيعية . ومع ذلك ، فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذه الظاهرة نفسها لهى من السمات الهامة التى تميز الفيلسوف عن

غيره من عامة المفكرين ، لأن الفيلسوف هو المفكر الذى لا يكاد يكف عن امتحان قدرته الذهنية وسَبْر أغوارها والعمل على إدراك حدودها . وقد تبدو هذه المهمة فى الظاهر عبثاً لا طائل تحته ، فإن دراستى لأدواتى فى المعرفة لا تكفى بحال لإظهارى على طبيعة موضوعات المعرفة ذاتها ، وكيف تتركب وتنتظم فيما بينها ؛ ولكن من المؤكد أن تصحيح طريقتى فى النظر إلى الأشياء قد يكون هو الكفيل بإعانتى على إدراك الأشياء على حقيقتها . حقاً إننى حينما أعمد إلى دراسة حجم النظارة التى أضعها على عينى ، ونوع العدستين المركبتين فيها ، وطريقة انكسار الأشعة على كل منهما ، فإننى لن أستطيع أن أتوصل عن هذا الطريق إلى فهم وظيفة الإبصار من حيث هى كذلك ، فضلا عن أن هذه المعرفة (حتى ولو تهيأت لى) لن تعيننى على رؤية الأشياء الواقعية على ما هى عليه ، ولكن من الواضح أن اهتمامى بمراجعة العدسة التى أنظر من خلالها إلى الوجود ستكون هى الكفيلة بتصحيح وضع الأشياء أمام ناظرى . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن أقصر كل همى على دراسة عدستى نظارتى ، أو إزالة ما علق بهما من غبار ، مغفلا تماما حقيقة تلك الأشياء التى أراها من خلالهما ، بل لا بد لى من أن أهتم بمنظارى بالقدر الذى يعيننى على الرؤية الصحيحة .

وإذا كانت الروح الفلسفية فى عصرنا الحاضر قد أخذت تنصرف عن البحث فى المعرفة من أجل الاقتصار على البحث فى الوجود ، فذلك لأن عدداً كبيراً من المفكرين المحدثين الذين وقفوا كل جهودهم على دراسة الملكة العارفة لم يستطيعوا من بعد أن يهتدوا إلى الطريق الموصل إلى الواقع . وهكذا جاء برجسون ، وشلر ، وهيدجر ، وغيرهم ، فحاولوا أن يعيدوا إلى الإنسان الحديث قدرته على معرفة الوجود الحقيقى ، بعد أن لاحظوا أنه قد ضل السبيل إلى الواقع ، بسبب اعتقاده بوجود هوة غير معبورة بين الذات والموضوع . وتبعاً لذلك فقد ذهب هؤلاء إلى أن الفيلسوف يخطىء بالضرورة حين يحاول الانتقال من المعرفة إلى الوجود ، فإن الإنسان لا ينتقل إلى الوجود ، بل هو يبدأ منه . ومعنى هذا أن الروح الفلسفية المعاصرة لم تعد تقيم ضربا من التعارض بين المعرفة والوجود ، وكأن الوجود هو مجرد موضوع تنصبه فى مقابل الذات العارفة ، بل هى أصبحت تعد المعرفة نفسها ضرباً من الوجود ، مادامت الذات العارفة هى أولا وقبل كل شىء ذات موجودة متأصلة فى أعماق الواقع .

وإذا كان البعض قد خلط بين الفلسفة والتأمل الذاتى (أو الاستبطان) ، فتصور أن وعى الفيلسوف مستغرق بتمامه فى مضمون هذا الوعى ، وكأن فى وسع الفيلسوف

عن طريق التأمل الذاتى أن يقبض بجمع يديه على وجوده الخاصّ بوصفه حقيقة معطاة ، فإن من واجبنا أن نقرر أن الذات ليست نشاطا تأمليا مجردا ، وإنما هى فاعلية ملتزمة engagée . وتبعاً لذلك فإن الفيلسوف لم يعد مخلوقا انعزالياً يحيا فى باطن قوقعته ، بل هو قد أصبح موجوداً متفتحا يفهم أن ذاته لا تقوم إلا بفضل تلك العلاقات التى تربطها بالأشياء والأشخاص والعالم والتاريخ ، فتجعل منها حقيقة متماسكة مع الوجود بأسره . ولهذا يقرر بعض الوجوديين أن المشكلة الفلسفية الأولى لا تنحصر فى أن نسائل أنفسنا عن طبيعة « الوعى » أو « الشعور » ، وإنما لا بد لنا من أن نسائل الوعى نفسه عن طبيعة باقى الموجودات ، من حيث إن الشعور متجه بالضرورة نحو العالم الخارجى من جهة ، ونحو الموجودات الأخرى (حية كانت أم عاقلة) من جهة أخرى .

وإن الروح الفلسفية لتعرف أن الفلسفة الحقيقية لم تبدأ إلا يوم قال سقراط عبارته الخالدة : « أيها الإنسان اعرف نفسك » ولكنها ترى أن الشعور بالذات هو فى صميمه شعور بفاعلية ، فهى لا تحاول أن تعرف نفسها على نحو ما تعرف أى موضوع من الموضوعات . والواقع أن بين معرفتى لذاتى ، ومعرفتى لأى موضوع ، من البون الشاسع مثل ما بين ممارستى لقدرة علىّ أن أتصرف فيها ، وإدراكى لواقعة ليس علىّ سوى أن أتقبلها على نحو ما هى معطاة لى . فالشعور بالذات إنما يمضى فى اتجاه مضاد للتأمل الذاتى أو الاستبطان ، لأن عملية التأمل الباطنى تضطرنى إلى أن أجعل من ذاتى « منظراً » أتأمله على الطريقة النرجسية ، فأتجه ببصرى نحو ماضىَّ حتى أعرف من أنا . وعندئذ يكون اتجاهى نحو موجود أنا لم أعد كائنه ، فى حين أن الشعور بالذات يتجه دائماً نحو ما لدى من قدرات ، أعنى نحو قوى هى فى حد ذاتها ليست بشىء ما لم أضعها موضع الاستعمال ، وبالتالى فإن شعورى بذاتى فى هذه الحالة إنما يتجه نحو موجود أنا لست بكائنه بعد ، ولكننى أستحيل إليه فى كل لحظة بشرط أن أريد ذلك ... وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الروح الفلسفية لا تتصور الذات على غرار الموضوع ، بل هى تفهم أن الذات فى صميمها فعل لا يكف عن التحقق ، فهى تبغى من وراء معرفتها لذاتها ، خلقها لذاتها . وليس فعل التفلسف بمثابة عملية « استبطان » وإنما هو بالأحرى شعور بالذات ، والشعور بالذات هو من بين جميع أفعال الفكر (كما قال لافل) ذلك الفعل الأوحد الذى يسمح لنا بأن ننفذ إلى ينبوع الوجود الأصلى ، فندرك الوجود فى صميم عملية تكونه . وإذن فإن الروح الفلسفية روح مرنة متفتحة ، تدرك وجودها بوصفه حقيقة متغيرة هيهات أن تصبح مكتملة مغلقة ؛ فهى لا تملك سوى أن

تواصل البحث دون توقف أو انتهاء ، عالمة أن الفلسفة هى كالوجود عملية « تعال » مستمرة ، وأن الحقيقة الفلسفية إنما هى فى صميمها عبارة عن بحث دائب عن « المعنى » .

٣١ — وأخيراً قد يحقّ لنا أن نقيم موازنة سريعة بين كل من الروح الفلسفية والروح العلمية ، حتى نعرف إلى أى حدّ يستطيع التفكير العلميّ أن ينفذ إلى نطاق الدراسات الفلسفية . وهنا نجد أن الخاصية الأولى التى تتميز بها الروح العلمية هى خاصية البحث الحرّ : فإن العالِم لا يقيم دعاويه على أية سلطة autorité ، دينية كانت أم اجتماعية ، بل هو ينأى بنفسه عن كل شهادة témoignage كائنة ما كانت ، مكتفياً بالخضوع ليقين العقل وصرامة المنهج التجريبيّ . ولا شك أن الفيلسوف حين يحرص على الاستناد إلى سلطة العقل وشهادة التجربة ، فإنه إنما يتحلّى بتلك الروح العلمية التى تقوم على البحث الحرّ والاستقلال العقلى .

أما الخاصية الثانية التى تتميز بها الروح العلمية ، فهى النزعة الموضوعية التى تقوم على اعتبار « الواقعة » le fait مصدراً ، وقاعدة ، ومعياراً ، ومحكاً ، لكل معرفة . ومعنى هذا أن العالِم يحترم الواقعة ، وَيُخْضِع كل شىء لحكم التجربة ، ويستبعد من دائرة بحثه كلَّ ما لا يقبل القياس . والعلل التى يبحث عنها العالِم ليست قوى غيبية ، أو إرادات خارقة للطبيعة ، أو موجودات سحرية خفية ، بل هى علاقات قابلة للتحقق ، بين وقائع قائمة فى العالم . أما الروح الفلسفية ، فإنها لا تقنع بالتجربة الحسية ، بل هى تريد أن توسع من نطاق « التجربة » ، لكى تدخل فيها شتى خبراتنا البشرية . وقد سبق لنا أن رأينا أن الفلسفة — هى فى جانب من جوانبها — وصف للتجربة الروحية التى يعيشها الفيلسوف ، بما فيها من عناصر وجدانية ، وأخلاقية ، ودينية ، وفنية ، وعقلية ... إلخ . ولكن من المؤكد أن الفيلسوف مضطر إلى أن يَخْلَع على تجربته الروحية طابعاً كليًّا ، وبالتالى فإنه لا بدّ من أن يجد نفسه ملزماً بترجمة تلك التجربة أو التعبير عنها فى ألفاظ عقلية مفهومة من الجميع . وهنا قد يُقال إن التفكير العلميّ موضوعىّ لا شخصىّ ، فى حين أن التفكير الفلسفى ذاتىّ شخصى . ولعلّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأنه : « لو لم يحقق هذا العالم المعيَّن ذلك الكشف المعيَّن ، لحققه من بعد عالم آخر ... فهذا مندل Mendel مثلًا يكتشف قوانين الوراثة ، دون أن يعلم بأمره أحد ، ولكن هذه القوانين لم تلبث أن اكتُشِفَتْ بعد أربعين سنة ، على يد ثلاثة من العلماء فى آن واحد . أما التحفة الشعرية التى لم تُكْتَبْ ، فإنها لن تُكْتَبَ على

الإطلاق » . وما يَصْدق على التحفة الشعرية قد يَصْدق أيضاً على المذهب الفلسفى ، فإن مذهب كل فيلسوف — فيما يرى أصحاب هذا الرأى — إنما يحمل طابعه الشخصىّ . ولكن الصبغة الجمالية التى يتصف بها كل مذهب فلسفى قد لا تكفى — فى نظرنا — لهدم طابعه الموضوعىّ . وآية ذلك أن الفيلسوف ما كان ليَخُطّ حرفاً واحداً ، لو أنه كان مقتنعاً بأنّ كل ما يكتبه نسبىّ بالقياس إليه . فأنا لا أستطيع أن أقرر حقيقة ما ، وأنْ أعُدَّها فى الوقت نفسه حقيقتى وحدى : لأننى حينَ أعترف بها كحقيقة ، فإننى أعُدّها فى الوقت نفسه حقيقة موضوعية مطلقة . وعلى ذلك ، فإن الفيلسوف لا يرمى فى الأصل إلى صياغة مذهب فكرىّ جميل ، أو نَسَق عقلىّ منسجم ، بل هو يَهْدِف أولا وبالذات إلى بلوغ الحقيقة ، ولهذا فإنه يتطلب الموضوعية ، ويلتزم لغة المعقولية ، ويحرص على الوصول إلى « الكلىّ » .

والروح العلمية أيضاً تفكير نقدىّ يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة والصرامة . فالعالم لا يتقبل أىَّ حكم إلَّا بعد أن يتساءل عن قيمته ، وهو لا يأخذ بأى فرض إلَّا بعد أنْ يتثبت من صحته عن طريق التجربة . ولهذا فإن العقلية العلمية هى بالضرورة عقلية منهجية تحرص على ربط الظواهر التى تريد تفسيرها بظواهر أخرى داخلة ضمن نطاق التجربة ، وتحاول دائماً أن تكوّن من مجموعها منظمة واحدة مطردة الحدوث . ونظراً لهذا الطابع النقدى الذى تتصف به الروح العلميَّة ، فقد ذهب البعض إلى أن العلم هو أولا وبالذات « منهج » فى التفكير ، بغضّ النظر عن « الموضوع » الذى يُطَبَّق عليه هذا المنهج . وليس من شك فى أن التفكير الفلسفى هو أيضاً تفكير نقدىّ : فإن الفيلسوف حريص على التمييز بين الموضوعات المتشابهة ، فضلًا عن أنه يستند دائماً إلى استدلالات عقلية صارمة ، لا يستخرج فيها من المقدمات إلا ما يترتب عليها من نتائج . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الروح الفلسفية هى فى صميمها تفكير منهجىّ دقيق ، رائده الاهتمام بالتنظيم المنهجى ، وشعاره التسلسل المنطقىّ ، وقاعدته البداهة والوضوح . ومن هذه الناحية قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الروح الديكارتية تسم بطابعها التفكير العلمىّ كما تسم التفكير الفلسفى أيضاً .

وإذا كانت النزعة المذهبية هى أعدى أعداء الروح الفلسفية ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقرر أيضاً أن المعرفة العلمية تتصف هى الأخرى بالطابع النسبىّ ، الديناميكىّ ، الديالكتيكىّ . وهنا يبدو لنا تهافت تلك النظريات العلمية التى يتمسّك بها بعض الباحثين ، دون أن يعرّضوها لاختبارات الضبط والمراجعة ، أو دون أن

يضعوها تحت محكّ التجريب والمقارنة . وأما الروح العلمية الصحيحة فهى الروح الجدلية (الديالكتيكية) التى تعود دائماً إلى التحقيق التجريبىّ ، لكى تصحّح مفاهيمها ، فى ضوء ذلك الحوار المستمر بين « العَيْنىّ » le concret و « المجرَّد » L'abstrait ؛ بين « الواقع » و « الذهن » ؛ بين « التجريبىّ » البَعْدىّ aposteriori و « الأوَّلىّ » القبْلى apriori . وهكذا يجىء الواقع فيثير جملة من الاعتراضات فى وجه ذلك العقل العلمى القائم بالفعل ، وعندئذ لا يلبث هذا العقل أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة تلك الاعتراضات ، والرد عليها بنظريات جديدة ، لكى يعود إليها من جديد معدّلا ومصحّحا ، وهلّم جَرًّا ... وإذن فإن من طبيعة العلم — مثله فى ذلك كمثل الفلسفة — أن يظل دائماً ناقصاً غير مكتمل ، اللهمّ إلا إذا استحال إلى نزعة مذهبية توكيدية تتمسك ببعض النظريات المتسقة المتماسكة ، على الرغم من كل تكذيب قد يجىء به الواقع .

وهكذا نرى أن الروح العلمية — مثلها كمثل الروح الفلسفية أيضاً — روح ديالكتيكية تعشق المخاطرة ، وتبغض المطلق ، وتنفر من الثبات . حقاً إن كثيراً من العقول تميل إلى التعلق بالسكون واليقين والراحة الفكرية ، ولكن العالم والفيلسوف يُؤْثِران مخاطر البحث ومغامراته ، على أى امتلاك رخيص لبعض الحقائق الوهمية . فما يجمع بين العالم والفيلسوف إنما هو الشجاعة الفكرية ، ومحبة الحقيقة ، والنزاهة العقلية ، والأمانة العلمية ، والتسامح والتواضع ... إلى آخر تلك الصفات الأخلاقية التى لا يمكن أن يستغنى عنها باحث يؤمن بقيمة العلم ، ويوقن بكرامة الإنسان ... ولكننا لا يمكن أن نقنع بهذه الموازنة السريعة بين الروح العلمية والروح الفلسفية ، بل لا بدّ لنا من أن نستعرض بالتفاصيل تلك الصلات الديالكتيكية المعقدة التى تَجْمَعُ بين العلم والفلسفة ، حتى نفهم على وجه الدقة طبيعة ذلك « الصراع الودىّ » الذى طالما نشب بينهما .

الفصل الخامس

بين العلم والفلسفة

٣٢ — إذا كنا قد حاولنا فيما سلف أن نحدد مفهوم « الفلسفة » ، وأن نميز بعض خصائص الروح الفلسفية ، فربما كان من واجبنا الآن أن نحدد مفهوم « العلم » ، خصوصاً وقد أتينا فيما مضى على ذكر بعض خصائص الروح العلمية ، حتى يتسنى لنا أن نقف على الصلات الحقيقية التى تجمع بين « العلم » و« الفلسفة » . وسنحاول فيما يلى أن نقف وقفة قصيرة عند أشهر التصورات الذائعة للعلم ، حتى نتبين أوجه الشبه والخلاف بين كل من المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية . وهنا نجد أنه ليس أيسر من أن يقال إن العلم هو ضرب من المعرفة التى يحصّلها الإنسان عن العالم الخارجى . ولكننا لو عدنا إلى تراثنا العربى القديم لوجدنا أن العرب كانوا يقيمون تفرقة واضحة بين « العلم » و « المعرفة » : فالتوحيدى مثلا يقرر فى إحدى مقابساته « أن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعانى الجزئية ، فى حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية »(١) . وقد قال غيره إنه لا يجوز أن يقال عن الله إنه « يعرف » أو إنه عارف ، بل ينبغى أن يقال عنه إنه « يعلم » أو أنه « عالم » . وهذه التفرقة الأولية بين « العلم » و « المعرفة » تدلنا على أن العرب قد فطنوا إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العادية ، والعلم العقلى المنظم .

ونحن نستعمل فى حياتنا العادية كلمة « العلم » دون أن نهتم بتحديد مدلولها ، فنقول مثلا عن تفكيرنا إنه « علمىّ » ، أو نزعم لأنفسنا أن معتقداتنا « علمية » ، أو نقرر بكل فخر أننا نحيا فى « عصر العلم » . وكثيراً ما نتوهم أننا أسمى بكثير من أسلافنا ، لأننا نملك تلك الحقيقة النهائية الحاسمة التى يمدنا بها العلم ، بينما كان أسلافنا عبيداً للأوهام والخرافات والأساطير ! ومن هنا فإننا نصف النظريات الحديثة فى الفيزياء أو علم الأحياء بأنها « علمية » ، بينما نرفض إطلاق هذه التسمية على شتى النظريات القديمة التى كانت سائدة فى مضمار الدراسات الطبيعية أو البيولوجية . وكثيراً ما يستعين أهل الصناعة وأصحاب البيوتات التجارية بكلمة « العلم » فى الإعلان عن منتجاتهم ، فنراهم

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، طبعة السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ ، ص ٢٧٢ (المقابسة ٧٠) .

يتحدثون عن الأساليب « العلمية » فى تسميد الأرض ، أو تنظيف الملابس ، أو تطبيب الجسم ، أو قص الشعر ، أو حتى قراءة الطالع ! ولا شك أن أمثال هذه الدعايات إنما تهدف من وراء استخدام كلمة « العلم » إلى إقناع الناس بمدى فاعلية المنتجات التى تعلن عنها ، بوصفها ثمرة لدراسة علمية أكيدة ، واختبارات معملية ناجعة .

ولكن على الرغم من هذا اللبس الكبير الذى يحيط بكلمة « العلم » ، فإن من المؤكد أن هذه الكلمة تشير فى العادة إلى أية طريقة منظمة فى البحث ، أو إلى أية منتجات صناعية فعالة تترتب على مثل هذا الأسلوب العقلى فى البحث . فالعلوم — كما قال الفيلسوف الأمريكى المعاصر نيجل Nagel — هى الحس المشترك نفسه ، ولكن فى صورة منظمة مُصَنَّفة[1] . Sciences are simply organized or classified common sense وهذا التعريف يربط العلم بالحس المشترك ، فيقرر أن الصلة وثيقة بين المعرفة العلمية المنظمة وبين الإدراك الحسى العادى ، بدليل أن تاريخ التفكير العلمى نفسه يشهد بأن علم الهندسة قد نشأ عن مشكلات قياس الأرض ومسح الحقول ، كما نشأ علم الميكانيكا عن المشكلات التى أثارتها الفنون المعمارية والحربية ، وعلم الأحياء عن مشكلات الصحة البشرية والتربية الحيوانية ، وعلم الكيمياء عن المشكلات التى أثارتها صناعات المعادن والصباغة ، وعلم الاقتصاد عن مشكلات إدارة البيوت والتنظيم السياسى .... إلخ . فالفنون العلمية — فيما يرى أصحاب هذا التعريف — هى التى عملت على ظهور العلوم وترقيها ، ومن ثم فإن الصلة وثيقة بين الحس المشترك الذى يدرك العالم الخارجى ، والمعرفة العلمية المنظمة التى تصنِّف معلوماتنا العادية وتفسرها . ونحن لا ننكر أن مطالب الحياة العلمية كانت عاملا من العوامل الهامة التى عملت على تنشيط التفكير العلمى ، كما أننا لا ننكر أن العلوم تمثل أجهزة منظمة من المعارف ، ولكننا نلاحظ أولا أن المعرفة العلمية أعمّ بكثير من المعارف الحسية العادية ؛ لأنها لا تقتصر على ملاحظة الأشياء التى تهمنا (إنتاج حقلنا أو زيادة غلتنا مثلا) بل هى تعدو هذه المجالات العلمية ، لكى تتخذ صبغة نزيهة عديمة الغرض ، فتشمل ملاحظات أكثر عمومية واتساعاً . هذا إلى أنه ليس يكفى أن تكون المعلومات التى يجمعها الباحث منظمة أو مصنفة أو مبوَّبة ، لكى ندخلها فى عداد المعارف العلمية ، فإن السائح الذى

(1) E. Nagel: "The Structure of Science", N-Y., Harcourt, 1961, p. 3

يزور مجاهل إفريقية قد يجمع فى أوراقه *معلومات منظمة مبوّبة* عن الأماكن التى يرتادهـــا ، كما أن أمين المكتبـــة قد يفهـــرس ما تحت يده من كتب ومؤلفات فى قوائم منظمة مصنفة ، دُونَ أن يُعَدَّ الجهد الذى يقوم به الواحد منهما « علماً » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وربما كانت الصعوبة الحقيقية التى تحول دون قبولنا لهذا التعريف أنه لا يحدد لنا على وجه الدقة ما هو نوع التنظيم أو التصنيف الذي يميز العلوم عما عداها من ضروب المعرفة البشرية الأخرى .

٣٣ ــ والواقع أن المهم فى « العلم » ليس هو تنظيم المعلومات وتصنيفها فحسب ، بل المهم هو ربطها والعمل على تفسيرها أيضاً : ولهذا فقد وصف بعضهم العلم بأنه مجرد « تفسير منهجي يقوم على تنظيم المعرفة وتصنيفها » . ومعنى هذا أن السمات المميزة للبحث العلمى هى التفسير ، وإقامة علاقات الارتباط أو التوقف بين القضايا التى قد تبدو فى الظاهر غير مترابطة ، والعمل على تنظيم العلاقات القائمة بين عناصر المعرفة المتباعدة أو المشتتة بطريقة منهجية واضحة . فالمثل الأعلى الذى يهدف إليه أى علم إنما هو الوصول إلى درجة عليا من « التفسير المنهجي » Systematic explanation ، حتى يتحقق له ربط معلوماته بطريقة استنباطية دقيقة ، كما هو الحال فى الهندسة البرهانية أو علم الميكانيكا . ولعل هذا ما حدا بالعالم الرياضى الكبير أينشتين Einstein إلى القول بأن : « موضوع أى علم ، سواء أكان هو العلم الطبيعى أم علم النفس ، إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقى » : The object of all science, whether « natural science or psychology, is to co-ordinate our experiences and to bring them into a Logical System .» (The Meaning of Relativity) . والجديد فى هذا التعريف أنه يُبرز أهمية التنظيم المنطقى فى مجال العلم فيبين لنا أن هدف العلوم المختلفة لا يقف عند تفسير الظواهر بإرجاعها إلى بُينات يمكن ضبطها أو التثبت من صحتها ، بل هو يمتد أيضاً إلى ربط شتى تجاربنا من أجل وضعها فى نسق منطقى محكم . فالعلم يكشف لنا عما تنطوى عليه الظواهر من « أنماط علاقات » ، لكى لا يلبث أن يقوم بعملية « توحيد » Unification يحاول فيها التأليف بين هذه العلاقات على صورة « نظام استنباطى » يجعل منها مبادئ منطقية دقيقة صارمة .

وقد اهتم كارل بيرسون Karl Pearson بتحديد وظيفة العلم فى كتابه المشهور « Grammer of Science » فنراه يقول : « إن وظيفة العلم هى تصنيف الوقائع ، والتعـــرف على ما بينها من تتابـــع ، والــــكشف عن دلالتها النسبيـــة » .

« The classification of facts, the recognition of their sequence and relative significance of science » .

ثم يستطرد بيرسون فيتحدث عن الاتجاه العلمي لكي يصفه لنا بأنه « عادة تكوين الأحكام بالاستناد إلى الوقائع وحدها ، دون التأثر بالوجدان الشخصى ، أو دون الوقوع تحت تأثير الأهواء الذاتية الخاصة » . والملاحظ فى تحديد بيرسون لوظيفة العلم أنه ينص على أهمية عملية « التصنيف العلمى » ، ولكنه لا يقتصر على الإشارة إلى ضرورة تنظيم الوقائع ، بل هو يشير أيضاً إلى ضرورة التعرف على ما بينها من تتابع أو تعاقب أو تسلسل ، مع الاعتراف بما لكل واقعة منها من دلالة نسبية أو معنى محدود . وفضلًا عن ذلك ، فإن هذا الباحث حريص أيضاً على إبراز النزعة الموضوعية فى العلم ، فنراه ينص على أهمية استبعاد الأحكام المتحيزة ، والعمل على تكوين عادة النزاهة الفكرية التى تقوم على التحرر من الوجدان الشخصى . ومعنى هذا أن الروح العلمية تفرض على صاحبها القيام بجهد شاق فى سبيل العمل على « استبعاد ذاته » Self-elimination من شتى الأحكام التى يقوم بإصدارها .

وربما كان فى وسعنا أيضاً أن نشير إلى تعريف سليفان J. W. Sullivan العلم فى كتابه القيم : « أسس العلم الحديث » : « The Bases of Modern Science » حيث نراه يقول : « إن المقصد الأسمى للعلم هو أن يقدم لنا وصفاً رياضياً شاملًا للظواهر ، فى عبارات تشمل أقل عدد ممكن من المبادئ والحقائق العقلية » . وربما كان من بعض مزايا هذا التعريف الجديد للعلم أنه ينص على أهمية صياغة المعارف العلمية فى صورة رياضية دقيقة ، فيبين لنا أن الرياضيات هى اللغة الوحيدة التى يمكن أن ينطق بها العالم ، لأنها تركز فى رموزها قدراً هائلًا من النتائج ، فضلًا عن أنها تكشف لنا عن وجود انسجام حقيقى بين طبيعة الكون نفسه من جهة ، ولغة الرياضيات الدقيقة الصارمة من جهة أخرى . هذا إلى أن سليفان يشير أيضاً إلى ضرورة الالتجاء إلى أقل عدد ممكن من « المبادئ » فينص بذلك على أهمية « عامل البساطة » Simplicity Factor الذى يقضى باختيار أبسط التفسيرات ، واستخدام أقل قسط ممكن من المفاهيم العقلية .

٣٤ — والظاهر أن التقدم الهائل الذى أحرزته الرياضيات فى السنين الأخيرة قد أدى إلى إحداث تغير شامل فى مفهوم « العلم » ؛ فلم يعد المهم فى البحث العلمى هو مجرد المشاهدة أو الملاحظة ، بل أصبح المهم هو رد وقائع الحس إلى أرقام تقرأ على مراقم ومقاييس ، وترجمة الظواهر الطبيعية إلى لغة الرسوم البيانية واللوحات الفوتغرافية التى

تجعل منها مجرد رياضة تطبيقية . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض فلاسفة العلم إلى أن مشكلة المعنى Meaning قد جاءت فاحتلت مكان الصدارة بدلًا من مشكلة الملاحظة Observation ، إذ تحقق العلماء من أن إمدادات الحس Sense - data إنما هى أولا وقبل كل شيء مجرد رموز :Symbols . وهذا الفهم الجديد للعلم هو الذى حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن بناء المعرفة البشرية لم يعد يقوم على مجموعة هائلة من التقارير الحسية أو الملاحظات التجريبية ، بل أصبح يقوم على وقائع هى فى صميمها مجرد رموز ، وقوانين هى منها بمثابة المعانى أو الدلالات :Facts that are symbols and laws that are their meanings . وهكذا أصبحت الوقائع العلمية فى نظر هؤلاء مجرد صياغات رمزية ، وصارت القوانين مجرد دلالات رياضية . ومعنى هذا أن النزعة الرمزية :Symbolism قد جاءت فاحتلت مكان النزعة التجريبية وبذلك أصبح فهم العلم يقتضى العمل على تحليل الرموز اللغوية التى يقوم عليها بناء كل علم من العلوم . وبعد أن كان مفتاح العلم فى العصور السابقة هو تلك « المعطيات الحسية » التى كانت توصف بالصلابة والجمود ، أصبح مفتاح العلم اليوم إنما يكمن فيما تنطوى عليه « الرمزية » من قوة ومتانة[1] .

بيد أن بعض فلاسفة العلم — من أمثال بَشلار Bachelard — حريصون على تفسير العلم بالرجوع إلى مفهومَى النزعة الواقعية réalisme والنزعة العقلية rationalisme ، فنراهم يقولون إن العالِم لا يدرك الوجود بأسره ككتلة واحدة متماسكة ، لا عن طريق التجربة وحدها ، ولا عن طريق العقل وحده . وليس تاريخ العلم فى نظرهم سوى تلك المحاورة التى دامت قروناً عدة بين « العقل » و« العالم » أو بين « النظرية » و« التجربة » . فليس فى وسعنا أن نعدّ العالم حقيقة متباعدة ، متماسكة ، غُفْلًا ، لا معقولة ، بل لا بدّ لنا من أن نقرر منذ البداية أن الواقع العلمى هو على صلة ديالكتيكية بالعقل العلمى . وسواء نظرنا إلى العلوم التجريبية أم العلوم الاستنباطية ، فإننا لا بد من أن نلتقى بهذا الحوار الديالكتيكى بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية فى نطاق كل نشاط علمى . ولهذا يقرر بشلار « أنه بمجرد ما ينظر الباحث إلى جوهر النشاط العلمى ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن النزعة الواقعية والنزعة العقلية تتبادلان النصائح فيما بينهما إلى

---

(1) Susanne A. Langer: "**Philosophy in a New Key**", Mentor Book p. 29

غير ما حد »[١] . ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين التجربة والنظرية : لأن العالم الذى يجرب فى حاجة دائماً إلى أن يستدل ، كما أن العالم الذى يستدل فى حاجة دائماً إلى أن يجرب . فليس ثمة منهج تجريبى صرف ، أو منهج عقلى صرف ، بل لا بد لكل علم من أن يستند إلى التجربة والنظرية معاً . بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان فى حاجة إلى نظرية لكى يلاحظ الوقائع ، كما أنه فى حاجة إلى وقائع لكى يركب النظرية . فليس العلم مجرد ملاحظة ، أو تجريب ، أو تحليل ، بل هو أيضاً تعميم ، وتفسير ، وتركيب . ولهذا يقرر بشلار مرة أخرى أن « التفكير العلمى الحقيقى ... هو ذلك الذى يقرأ المركب فى البسيط ، وينطق بالقانون بمناسبة الواقعة ، ويتحدث عن القاعدة حين يكون بصدد المثال »[٢] .

٣٥ — والواقع أننا لو اقتصرنا فى تعريفنا للعلم على القول بأنه تلك النزعة الوضعية التى تهدف إلى ملاحظة الوقائع ، لكان فى هذا التعريف خلط شنيع بين المعرفة العلمية الدقيقة والمعارف الحسية المهوَّشة . وآية ذلك أن مفاهيم العلم تختلف اختلافاً جوهرياً عن مفاهيم النزعة التجريبية التى تتوقف عند ما يقدمه لنا الإدراك الحسى العادى من موضوعات منفصلة مشتتة . وهكذا نجعل النزعة التجريبية نقطة ابتدائها هى تسجيل الوقائع البيِّنة ، على حين يجىء العالم فيفضح تلك البينات الكاذبة ، لكى يعمل على اكتشاف القوانين الخفية . ولعل هذا هو ما حدا بيشلار إلى القول بأنه : « لا علم إلَّا بما هو خفىّ »[٣] ، ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن واقعة دوران الأرض لم تصبح واقعة علمية عن طريق الملاحظة الحسية العادية ، بل هى أصبحت كذلك حين تقدمت المعارف فأصبح فى وسعها أن تهدم سائر الأدلة الحسية المباشرة على ثبات الأرض ! ومعنى هذا أن دوران الأرض حول الشمس إنما هو « فكرة » قبل أن يكون « واقعة » ؛ ما دامت هذه الواقعة لا تحوى فى الأصل أية صبغة تجريبية ، ولكن العقلية العلمية قد استطاعت أن تضع هذه الواقعة فى موضعها داخل مجال عقلى من الأفكار ، فاستحالت فكرة دوران الأرض إلى واقعة علمية بمعنى الكلمة . ولم تلبث هذه الفكرة أن طبقت فى مجالات عديدة ، فكان فى تطبيقها قضاء مُبْرَم على النظرية القديمة القائلة بثبات الأرض . ولا شك أنه حين تندرج الواقعة فى شبكة من « الأساليب العقلية » raisons

---

(1) G. Bachelard: "La Nouvel Esprit Scientifique", P.U.F., 1946, pp. 6 & 9

(2) G. Bachelard: "Le Nouvel Esprit Scientifique", P.U.F., 1946, pp. 6 & 9

(3) G. Bachelard: "Le Rationalisme Appliqué", P.U.F., 1949, pp. 83 & 123

المتماسكة المتسلسلة بطريقة متينة يقينية . وعن طريق هذا التسلسل المتصوَّر بطريقة عقلية منظمة ، تجيء الوقائع الشاذة فتكتسب صبغة شرعية بوصفها « وقائع علمية » بمعنى الكلمة(١) .

بيد أن هذا لا يعنى أن يكون العلم فى صميمه مجرد « تأمل خالص » : فإن نظرة واحدة يلقيها المرء على النشاط العلمى لهى الكفيلة بأن تقنعه بأن العلم فى جوهره جهد أو عمل ، وأن العقلية العلمية فى صميمها عقلية عاملة أو فعالة . ولسنا نعنى ألّا أهمية فى العلم على الإطلاق للنظر أو الفهم أو التأمل ، بل كل ما نعنيه أنه لا قيام للعلم بدون التركيب أو البناء أو الإنشاء . والواقعُ أن النشاط العلمي هو فى آن واحد نظريات théories وأجهزة أو أدوات instruments ، فلا يمكن أن يقوم التفكير العلمى على نزعة عقلية صورية مجردة كلية ، بل هو لا بد من أن يقوم على نزعة عقلية مرنة ، عينية ، مفتوحة rationalisme ouvert . ولا بد لفلسفة العلم من أن تراعى ذلك الحوار الشيّق الذى يتم فى نطاق المعرفة العلمية بين « العقل » و « التكنية » ، حتى تفهم كيف أن العقل العلمى مضطر دائماً إلى تقبل شتى التحديدات الجديدة التى تجيء له من قِبَل التجربة . ومن هنا فإنه لا يمكن أن تقوم فى نطاق العلم سوى « نزعة عقلية تطبيقية » appliqué تظل وثيقة الصلة بكل ما يستجد فى مجال التجريب من خبرات جزئية خاصة . وإذا كانت العقلية العلمية بطبيعتها عقلية مرنة لا تكاد تكف عن الحركة والتقدم ، فذلك لأن التفكير العلمى لا بد بالضرورة من أن يفيد من أخطائه وعثراته ، فضلًا عن أنه لا يشعر بذاته إلّا من خلال تلك الخطوات التى تُتَّخذ للعمل على تطبيقه . وتبعاً لذلك فإنه لا بد من ربط العلم بالتطبيق ، ما دامت الصلة وثيقة بين العقل والتجريب .

غير أن الفلاسفة العمليين من أنصار المذهب البرجماتى قد غالوا فى تأكيد أهمية الجانب التكنيكى فى العلم حتى لقد كتب جون ديوى يقول : « إنما العلم فن تطبيقى أو مشروع عملى »(٢) . وحتى القوانين العلمية التى يُفْتَرَضُ فيها أن تجئ مفسرة للظواهر الطبيعية إنما هى فى نظر ديوى مجرد وسيلة لإجراء صفقات ناجحة مع الموجودات

---

(1) G. Bachelard: "**Le Rationalisme Appliqué**", P. U. F., 1949 pp. 38 & 123

(2) John Dewey: "**Essays in Experimental Logic**", N – Y., 1910, p. 413

العينية ، أعنى أنها أسلوب ناجع فى التعامل مع الوقائع الحسية ، أو هى — على حد تعبير هذا الفيلسوف الأمريكى — طريقة خاصة لتنظيم علاقاتنا بالطبيعة . فليس العلم فى نظر فلاسفة البرجماتية اكتشافاً تدريجيا للعلاقات الموضوعية الكامنة فى صميم الواقع ، وإنما هو مجرد طريقة عملية ناجحة للوصول إلى تحقيق بعض الأغراض البشرية النافعة . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد اهتموا بالكشف عن أهمية « النظرية » فى مجال العلم ، فإن ديوى يأبى إلا أن يجعل من العلم مجرد صناعة تطبيقية . ولهذا فإن ديوى يفسر التقدم العلمى بأنه سلسلة من البحوث التى ظهرت لحل بعض المشكلات العملية الخاصة : فقد واجهت البشر فى كل زمان ومكان معضلات عملية اضطرتهم إلى ابتكار حلول تطبيقية ، فكان من ذلك أن تقدمت المعرفة العلمية ، واتسعت رقعتها ، وتعددت مكاسبها . ولكن ديوى ينسى أو يتناسى أن العلم ليس مجرد صفقة تجارية يعقدها الإنسان مع الطبيعة ، بل هو أيضاً نشاط عقلى يقوم به الإنسان من أجل بناء عالم يكون على صورة العقل نفسه . فليس العلم مجرد مشروع عملى يحققه الإنسان لبلوغ أهداف خاصة أو تحصيل نتائج معينة أو جنى ثمار محددة ، بل هو مخاطرة فكرية هائلة يقوم بها ذلك الكائن الناطق الذى يعشق الصعاب ويهوى المجاهل ، لكى يستمتع بلذة الفهم ، ويستمرئ عذوبة الكشف عن المجهول ! حقاً إنه لا بد من أن تكون للعلم غاية ، ولكن العالم حين يعمل ، ويجاهد ، ويشقى ، فإنه إنما يريد من وراء هذا كله أن يرى ، أو على الأقل (كما قال بوانكاريه) أن يتمكن غيره يوماً من أن يروا[1] .

٣٦ — فإذا نظرنا الآن إلى تاريخ التفكير البشرى ، ألفينا أن تطور الفلسفة قد ارتبط إلى حد كبير بتطور العلم . ولو أننا رجعنا إلى بعض محاورات أفلاطون (مثل محاولة مينون أو محاولة تيتاتوس) لتحققنا من أن اكتشاف الفيثاغوريين لبعض الحقائق الرياضية قد كان أصلا من الأصول الهامة التى صدرت عنها نظرية أفلاطون فى المثل . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن فلسفة ديكارت مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد جاليليو وبعض معاصريه . ولو أننا ألقينا نظرة على مذهب ليبنتس لتبين لنا أن من المستحيل علينا أن نفهم هذا المذهب إن لم نعمل حسابا للتقدم الذى أحرزه حساب التفاضل والتكامل فى عصر ليبنتس . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فيلسوف

---

(1) Cf. Henri Poincaré: "**La Valeur de la Science**", Flammarion, 1908, p. 275

مثل هيوم ، أو فيلسوف آخر مثل كَانْت ، فإنه لولا تأثير نيوتن لما حاول هيوم أن يبحث فى مجال الذهن عن قانون مماثل لقانون الجاذبية السائدة فى مجال الطبيعة ، ولولاه أيضا لما حاول كَانْت أن يجد أسسا عقلية يقيم عليها اكتشافات نيوتن أو أن يبحث عن دعامات قوية يسند إليها بناء الفلسفة والعلم معا . ولو شئنا أن نعدد الأمثلة على وجود تعاون وثيق بين العلم والفلسفة ، لما وجدنا حداً نقف عنده فى بيان الصلات المتبادلة بين العلماء والفلاسفة ، خصوصا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ولكن على الرغم من وجود علاقات وثيقة بين العلم والفلسفة ، فإن من الضرورى مع ذلك أن نميز بينهما موضوعاً ومنهجا . وهنا نجد أولا أن موضوع العلم عموما (وحينما نقول العلم فإننا قد نعنى على وجه الخصوص علم الطبيعة) لا يدع مجالا للتقدير الشخصى أو الحكم الذاتى : فنحن نقيس سرعة الأجسام أثناء سقوطها ، والنسب المختلفة لظواهر الاحتراق مثلا ، وهذه الأقيسة واحدة بالنسبة إلى الجميع . وأما فى مجال الفلسفة ، فإن من الواضح أن تقدير شدة أية عاطفة ، أو مدى وضوح أية برهنة ، يتوقف غالبا على الحالة النفسية لكل فرد منا على حدة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى المؤلفات الفنية أو الأدبية . وإذا صح ما قاله لدانتك Le Dantec من أن « العلم لا يكون إلا بما يقبل القياس [1] » ، فإن الفلسفة ليست من العلم فى شيء ، لأن موضوعها بطبيعته لا يقبل القياس . وفضلا عن ذلك ، فإن اكتشافات العلوم قد لا تغير فى كثير أو قليل من حياتنا الأخلاقية ، ومن هنا فإننا قد لا نجد صعوبة فى تقبلها والأخذ بها . وأما بالنسبة إلى الفلسفة ، فإن وجود الله أو عدمه ، وتمتع الإنسان بالحرية أو خضوعه للجبرية ، هى بلا شك من الحقائق التى قد توجه سلوكنا وتتحكم فيه . وتبعاً لذلك فإن من الصعوبة بمكان فى كثير من الأحيان أن نتقبل نتائج الفلسفة ، إذ أن مثل هذه النتائج قد تستلزم ضربا من الاستعداد الأخلاقى .

وبينما يمضى العالم نحو الحقيقة بذهنه ، يقول أفلاطون إن الفيلسوف لا بد من أن يتجه نحو الحقيقة بكل نفسه ، كما يتوجه الفنان نحو الشيء الجميل بكل جوارحه . وإذا صح ما يقوله البعض من أن الأسلوب هو الشخص نفسه ، فقد يكون من الصحيح أيضاً أن نقول إن الفلسفة هى الإنسان نفسه . وإذا كان التخصص يجعل من العالم رجلاً فنياً فى دائرة اختصاصه ، فإن الفيلسوف الجدير بهذا الاسم ليس مجرد إنسان فنى قد تخصص

---

(1) "Il n'y a de science que du mesurable', a dit Le Dantec.

فى دائرة بعينها ، إذ الفلسفة ليست من التخصص فى شىء . والواقع أن الإنسان ليس « مرتبطاً » engagé بالعلم ، بل إن كل ما بينه وبين العلم من ارتباط لا يكاد يعدو كونه عاملا أو موضوعاً يدرسه العلم . وعلى العكس من ذلك نجد أن الإنسان مرتبط كل الارتباط بفلسفته ، وهو لا يتفلسف باعتباره فيلسوفا ، بل باعتباره إنسانا . وما الفلسفة فى حقيقة الأمر سوى العمل على إعادة خلق حياتنا وفقا لما تقضى به « الإنسانية » ، أعنى وفقاً لمقتضيات العقل .

ومع ذلك فإن الفلسفة جديرة بلقب « العلم » لأن اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلى هو بلا شك خاصية تميزه عن كل من الفنان والأديب . وإذا كان العلم الحقيقى هو العلم بالعالم ، فإن الفيلسوف جدير بلقب العالم أكثر من أى إنسان آخر . والواقع أن الفيلسوف يلاحظ ، لا لكى يصف ، ولكن لكى يفهم ؛ وإذا كانت العاطفة قد تؤثر أحيانا على أفكاره ، فإن ما يرمى إليه الفيلسوف عادة إنما هو الفكر العقلى المحض (أعنى أن مثله الأعلى دائما هو التفكير النزيه الخالص) . هذا إلى أن الفيلسوف ، فى بحثه عن العلل ، كثيراً ما يمضى إلى أبعد مما يمضى إليه العالم : إذ بينما يتوقف العالم عند العلل المباشرة مفسرا الظواهر بعضها ببعض (فيفسر الغليان بالحرارة ، والحرارة بالاحتراق ... إلخ) ، نرى الفيلسوف يبحث دائماً عن العلل الأخيرة (أو العلل القصوى) .

٣٧ — وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلم والفلسفة يقدم كل منهما للآخر خدمات جليلة ، على الرغم من كل تعارض ظاهرى بينهما . والحق أن تلك النظرات السطحية إلى العلم والفلسفة هى الأصل فى القول بوجود تعارض جوهرى بينهما ، ولكننا لو أنعمنا النظر لوجدنا أن الفيلسوف كثيراً ما يجعل من الوقائع التجريبية نقطة بدايته . حقا إن من الواجب علينا دائما أن نرفض كل نزعة علمية متطرفة scientisme يكون من شأنها تألية العلم وجعله ضرباً من « المطلق » ، ولكن من واجبنا أيضاً أن نتذكر أن التجربة هى نقطة البدء فى كل معرفة جدية . وإذا كان الفلاسفة قد دأبوا حينا من الزمن على الاكتفاء بمعطيات التجربة العامية المبتذلة ، فإن من المؤكد اليوم أن الاستعانة بالمكتشفات العلمية الصحيحة كفيلة بأن تعين الفيلسوف على تحقيق قسط كبير من التقدم . وليس من شك فى أنه لم يعد فى استطاعة أحد اليوم أن يعرض لدراسة مشكلة ميتافيزيقية خطيرة كمشكلة طبيعة الحياة دون أن يكون ملماً بالكثير من المعارف البيولوجية ، كما أنه لم يعد فى وسع أحد أن يقوم بدراسة أو فهم العلاقات

الموجودة بين النفس والبدن دون أن يكون قد أخذ بقسط وافر من علم وظائف الأعضاء — أو الفسيولوجيا — .

أما إذا نظرنا إلى العالم نفسه ، فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادئ الفلسفية (كمبدأ العلية أو مبدأ الحتمية) دون أن يحرص على مناقشتها ، تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عما لها من قيمة . هذا إلى أنه إذا كان العالم يتوقف فى العادة عند العلل المباشرة ، فإن الفيلسوف يواصل عمله بأن يبحث عن العلل النهائية أو العلل القصوى . وفضلا عن ذلك ، فإن الفيلسوف يهتم بملاحظة طرق العلماء فى البحث ، محاولا أن يستخلص منها للأجيال المقبلة ، منهجاً أو أدوات جديدة للبحث تكفل لهم إحراز نجاح مطرد ...

وقد قيل : « إن خير أمارة للروح الفلسفية أن يهوى المرء شتى العلوم » . وربما كان فى وسعنا أيضاً أن نقول : « إن خير أمارة للروح العلمية أن يحب المرء الفلسفة » . وليس بالأمر العسير أن ندلل على صحة ما نقول ، فإن نظرة واحدة يلقيها المرء على تاريخ الفلسفة والعلم منذ أيام ديكارت حتى أيام هنرى بوانكاريه لهى الكفيلة بإظهارنا على أواصر الصداقة القائمة بين العلم والفلسفة . وقد يقع فى ظن البعض أن الفلسفة تأمل عقلى عقيم ، بينما العلم دراسة عملية تطبيقية ، ولكن الواقع أن كلا من العلم والفلسفة هما فى أصلهما نظر spéculation يُقْصَدُ منه المعرفة للمعرفة . فليس الغرض من العلم مجرد « القدرة » على التحكم فى الطبيعة ، كما ذهب بيكون ، بل إن من شأن العلم أيضا أن يكشف عن الحقيقة ، وأن يزيد من كرامة العقل البشرى . وقد لاحظ بعض المفكرين أنه كلما كانت بحوث العلماء نزيهة شاملة غير مغرضة ، كانت التطبيقات العلمية المترتبة على أنظارهم العقلية أبعد مدى وأوسع مجالا . والواقع أن ما يميز الروح العلمية على وجه التجديد إنما هو الإيمان بالحقيقة ، والإخلاص الممتزج بالنزاهة الفكرية ، والصبر فى البحث ، والتواضع العميق الذى لا يخلو من اعتراف بسعة المشاكل ، والحس الدينى الذى ينطوى عليه شعور العالم بما فى الطبيعة من جلال يستحق الإعجاب . وحينما يقول بلوندل — مثلا — إن روح العلم لا تكاد تنفصل عن علم الروح ، فإنه يعنى بذلك أن العلم من خلق تلك الروح الإنسانية التى تظل دائما أسمى وأرقى من كل ما تحقق من كشوف علمية وتطبيقات عملية ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلم يستمد قيمته من ذلك العقل الإنسانى الذى يؤكد نفسه فى كل خلق أو إبداع أو اختراع علمى .

٣٨ — بيدِ أن بعضاً من الفلاسفة — مثل أوجست كونت ، وهربرت سبنسر ، وبرتراندرسل — يريدون للفلسفة أن تصبح علمية محضة . ونحن . ونحن نجد مثلا أن أوجست كونت — فى قانونه المسمى بقانون الأطوار الثلاثة — يقف على الفلسفةِ العَصْرَ الوسيط ، فيجعل من الميتافيزيقا همزة الوصل أو حلقة الاتصال بين العصر الدينى والعصر العلمى . والحق أن كونت نفسه لم يكن إلا مجرد فيلسوف ؛ وهو قد قدَّم لنا فلسفة وضعية أراد لها أن تكون فلسفة علمية . والفكرة الأساسية فى المذهب الوضعى هى رفض كل ما للمعرفة الفلسفية من أولوية واستقلال autonomie ، من أجل إخضاعها إخضاعاً تاما مطلقا للمعرفة العلمية . ثم جاء رسل فحاول من جديد أن يجعل الفلسفة تابعة للعلم وقال إن على الفلسفة أن تستمد من علوم الطبيعة كل ما تصدر من أحكام . ومعنى هذا أن المثل الأعلى للفلسفة لا بد من أن يكون مثلا علميا محضا ، لأن مجال البحث فى الفلسفة لا ينبغى أن يتجاوز دائرة المشكلات التى لم يتحكم العلم بعد فى دراستها بطريقة علمية محضة . فليس من مهمة الفلسفة — فيما يرى رسل — سوى أن تمهد الطريق أمام العلم . وتبعاً لذلك فإن من واجبنا أن نستبعد من دائرة الفلسفة كل نزعة رومانتيكية وكل نزعة صوفية . وإنه لمن العبث أن نلتمس لدى الفلسفة « دواء شافيا لكل آلامنا العقلية » ، بل ربما كان الأجدى علينا أن نتعمق فى صبر وتواضع دراسة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى . (« التصوف والمنطق » الفصل ١ ، ٢) .

بيد أن ثمة موضوعاً للتساؤل عما إذا كان من الممكن حقاً أن تكون ثمة فلسفة علمية بمعنى الكلمة — على نحو ما أراد رسل — أو ما إذا كان قيام الفلسفة نفسها رهناً بامتلاكها لطريقة خاصة فى المعرفة تكون متمايزة عن كل أسلوب علمى فى المعرفة . وهنا يقول برديف — أحد فلاسفة الوجود الروسيين — إن النزعة العلمية المتطرفة scientisme عاجزة كل العجز عن تفسير واقعة العلم ، بل مجرد إمكان قيام معرفة إنسانية ، لأن مجرد وضع المشكلة يعدو هو نفسه حدود العلم . والواقع أن كل شيء — فى نظر النزعة العلمية المتطرفة — هو بطبيعته موضوع ، بما فى ذلك الذات نفسها ، فإنها هى الأخرى ليست سوى مجرد موضوع ضمن غيرها من الموضوعات — . ولكن الحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفية علمية ، لأن لموضوع الفلسفة مناهج مختلفة كل الاختلاف على مناهج العلم أو العلوم الوضعية ، ولأنه لمن المحال تماما أن نستخلص من المُعْطَيات الوضعية بطريقة مباشرة فلسفةً ما بمعنى الكلمة . فالفلسفة العلمية — فيما

يرى برديف — هى فى صميمها إنكار لكل فلسفة ، ولما للفلسفة من أولوية أو أسبقية . وهكذا يَخْلُصُ برديف إلى القول بأن « فلسفة العلوم هى فلسفة أولئك الذين ليس لديهم شيء يقولونه على الإطلاق فى الفلسفة »(١) .

ولكن هل يكون معنى هذا أنْ ليس ثَمَّة علاقة أصلا بين الفلسفة والعلم ؟هذا ما يجيب عليه برديف بقوله إن العلم نفسه قد نشأ عن الفلسفة ، كما أنه قد شَبَّ وترعرع فى أحضانها، ولكن الطفل لم يلبث أن تمردَ على أمه ، وكأن الفلسفة لم تَكُنْ يوماً هى الأصل فى كل معرفة علمية . ويستطرد برديف فيقول : إنه ليس فى وسع أحد أن ينكر أن على الفلسفة أن تساير تطور العلم ، وأن تضع نتائج العلوم المختلفة موضع الاعتبار ، ولكن هذا لا يَعْنى فى نظره أن تَبْقَى الفلسفة أسيرةً للعلوم الجزئية فى تأملاتها العليا ، أو أن تعمل على محاكاة تلك العلوم مَأْخُوذةً فى ذلك بسحر النجاح الخارجى الذى أحْرَزَتْه تلك العلوم .

« إن الفلسفة هى المعرفة ، ولكن من المستحيل أن نوحِّدَ بين هذه المعرفة وبين المعرفة العلمية ... والحق أن الفلسفة هى نَسِيج وَحْدِهَا sui generis ، فليس فى وسعنا أن نردها إلى العلم أو إلى الدين » . ولئن كانت الفلسفة بمعنى ما من المعانى فَرْعاً من فروع المعرفة ، أو جوانب الثقافة ، إلا أنها فى صميمها ثقافة روحية قائمة بذاتها ، وهى مستقلة عن كل من العلم والدين ، على الرغم من كل ما يجمع بينها وبين العلم والدين من روابط وثيقة معقدة . وقد يكون من خطل الرأى أن نتصور أن مبادىء الفلسفة تتوقف بتمامهما على نتائج العلم أو على تقدم المعارف العلمية ، فإن الفلسفة فى الحقيقة لا تستطيع أن تنتظر العلم حتى تأخذ نفسها بما حقق من كشوف . هذا إلى أن العلم نفسه فى تغير مستمر ، إن نظرياته وفروضه لا تثبت على حال ، كما يظهر مثلا بالنسبة إلى علم الطبيعة الذى اختلفت عليه أخيراً تقلبات هائلة وثورات شاملة . أما بالنسبة إلى الفلسفة فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن نظرية أفلاطون فى المثل (مثلا) قد أصبحت عتيقة بالية بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة ، كما أن أحداً لا يجرؤ على القول بأن منطق هيجل أو منهجه الجدلى قد صار فى خبر كان بسبب ما أحرزه العلم من تقدم . فالفلسفة لا تخضع لمنطق التقدم العلمى أو التطور التاريخى ، لأنها ترتبط — فى جانب منها — بما هو أزلى èternel .

---

(١) « خمسة تأملات فى الوجود » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢١

ومهما حاول بعض الفلاسفة المحدثين — مثل هُوسِّرل Husserl — أن يجعلوا من الفلسفة نفسها « علما » ، فإن الفلسفة لا بد أن تظل حكمة أو محبة للحكمة . وذلك لأن الفلسفة إنما تقوم أولا وبالذات على التجربة الروحية والأخلاقية . وإن الفلسفة لتحاول أن تعرف الوجود فى الإنسان ومن خلال الإنسان ، فهى تجد فى الموجود البشرى حلا لمشكلة المعنى meaning ، فى حين إن العلم يعرف الوجود فى استقلال عن الإنسان أو بمنأى عن الذات البشرية . والوجود فى نظر الفلسفة هو « الروح » ، وأما الوجود فى نظر العلم فهو « الطبيعة » . ولئن كانت علوم الحياة ، والنفس ، والاجتماع تدرس الانسان أيضاً ، إلا أنها لا تدرسه إلا باعتباره موضوعاً يَنْدَرِجُ تحت مملكة الطبيعة . أما الفلسفة فإنها تدرس الإنسان باعتباره ذاتاً (self - subject) أى باعتباره منتميا إلى ملكوت الروح . وإذن فإن الفلسفة تَنْفُر من كل نزعة موضوعية تريد أن تحيل الموجود البشرى إلى « شيء » أو « موضوع » . ومن هنا فإن برديف يقرر أن الفلسفة هى معرفة الروح على ما هى عليه فى ذاتها ، لا على نحو ما تتجلى موضوعياً فى الطبيعة . وبهذا المعنى تكون الفلسفة أيضاً هى معرفة المعنى ، والمشاركة فى هذا المعنى . وهكذا يذهب دعاة هذا الرأى (من الوجوديين بصفة خاصة) إلى أن الفلسفة بالضرورة لا بد من أن تكون ذات صبغة أنثروبولوجية ، لأن الفلسفة تَرَى العالم من وجهة نظر الانسان ، فى حين أن العلم يرى العالم مُستقلا عن الانسان . وكل محاولة من أجل تخليص الفلسفة من هذا الطابع الانسانى أو الأنثروبولوجى لا بد من أن تنتهى إلى القضاء على الفلسفة نفسها (١) .

٣٩ — غير أن القرن العشرين قد شهد حركة فكرية جديدة أراد دعاتها أن يُلْحِقُوا المنطق بالرياضة ، وأن يُوثِّقوا الصلة بين الفلسفة والعلم ، وتلك هى حركة « الوضعية المنطقية » التى حمل لواءها أهل « حلقة فينا » من أمثال هان Hahn ، وفتجنشتين Wittgenstein ، وكارناب Carnap ، وريشنباخ Reichenbach فى النمسا ، ثم آير A. J. Ayer من بعد فى انجلترا . والرأى الذى ذهب إليه هؤلاء أنه إذا أريد للفلسفة أن تتخلص نهائياً من كل ما تنطوى عليه دراساتها من لَبْسٍ وغموض ولغو وتضارب فى الآراء ، فإنه لا بد لها من أن تتسلح بأسلحة « التحليل المنطقى » ، حتى يتسنى لها أن تضفى على تفكيرها خصائص المعرفة العلمية ، ألا وهى : الوضوح ، والتماسك الداخلى ، والقابلية

---

(1) Nicolai Berdyaev: "The Destiny of Man", London, Cooffrey Bles, third editon, 1948, pp. 1 – 9

للفحص ، والتكافؤ ، والدقة ، والموضوعية . فليس للفلسفة من مهمة فى نظر دعاة الوضعية المنطقية سوى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطا علمياً ، وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية . ولما كانت لغة الحياة العادية مليئة بالغموض والاشتباه ، فى حين أن المثل الأعلى للعلم هو الدقة والوضوح ، فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح ، وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعانى ، حتى تتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائيا على المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والتصورات الكاذبة .

وهنا يفرِّق الوضعيون المناطقة بين نوعين من القضايا : قضايا تحليلية ، وقضايا تجريبية ؛ أو عبارات منطقية ، وعبارات واقعية . ومعنى هذه التفرقة أن المعرفة البشرية نوعان : معرفة ترتبط بقواعد اللغة ، ومعرفة ترتبط بأمور الواقع . والأولى منهما تتمثل فى قضايا المنطق والرياضة والمسائل اللغوية ؛ فى حين تتمثل الثانية منهما فى قضايا العالم الخارجى أو الواقع التجريبى . وأما ما يخرج عن هذين النوعين من المعرفة فهو أُدْخَلُ فى باب العاطفة منه فى باب المعرفة ، لأنه لا يمكن أن يكون سوى مجرد تعبير انفعالى لا شأن له بالقضايا المنطقية أو التحليلية من جهة ، ولا بالقضايا التجريبية أو الواقعية من جهة أخرى . فإذا ما نظرنا الآن إلى القضايا التى يفترض فيها أنها تنصبُّ على الواقع ، ألفينا أن أمثال هذه القضايا لا يمكن أن تكون ذات معنى أو دلالة إلا إذا كان فى الإمكان تحقيقها أو التثبت من صحتها . ومعنى هذا أن أية قضية يراد بها وصف أى موقف واقعى إنما تكون ذات دلالة حينما يكون فى وسعنا أن نحدد السبيل أو السبل التى يمكن عن طريقها الفصل فى صحتها أو كذبها . « والمعيار الذى نستخدمه لاختبار صحة التقريرات الظاهرية عن الواقع إنما هو (كما يقول آير) معيار التحقق verifiabilty : فنحن نقول إن عبارة ما هى فى الواقع ذات دلالة بالنسبة إلى شخص ما ، حينما يكون فى وسع هذا الشخص أن يتحقق من صحة تلك القضية ، أعنى حينما يكون على علم بالملاحظات التى تتكفل بإرشاده إلى طريقة تقبل تلك القضية بوصفها صادقة ، أو رفضها بوصفها كاذبة »[1] ويضرب آير لذلك مثلا فيقول إن العبارة القائلة : « هناك جبال فى الجانب الآخر من القمر » عبارة ذات معنى ، على الرغم من أنه قد لا تكون تحت أيدينا فى الوقت الحاضر السبل المواتية للتحقق من صحة أو كذب تلك القضية . والسبب فى ذلك أنه ليس ما يمنع من أن تكون

---

(1) A. J. Ayer: "**Language, Truth and Logic**", Gollanez London, 1948, p. 35

هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئياً ، ما دام فى وسعنا أن نتصور بناء سفينة تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسرعة الكافية . أما إذا قلنا « إن الله موجود » ، بمعنى أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذى أوجد العالم وخلق الكائنات ، فإننا عندئذ إنما نتفوه بعبارة فارغة من كل معنى ، لأننا نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب ، ولا تقبل التحقق على أى نحو ما من الأنحاء . وما دمنا لا نستطيع أن نحدد (حتى ولا مبدئيا على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التى يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب تلك القضية ، فإن قولنا بأن « الله موجود » لن يكون سوى لغو فارغ لا معنى له . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى سائر العبارات الميتافيزيقية ، فإنها لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو دائرة الحس ، أعنى أنه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية ، فلا مجال للحكم عليها بأنها كاذبة أو صادقة ، وبالتالى فإن من واجبنا أن نقرر أنها أشباه قضايا ، أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى . ولعل هذا هو ما عناه كارناب حينما كتب يقول : « إننا حتى لو سلمنا بأن ثمة شيئاً يعدو دائرة التجربة ، فإن هذا « الشيء » بحكم ماهيته نفسها ، لن يكون موضوعاً يقبل الصياغة أو البحث الفلسفى »(١) . ويمضى آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن كل قضايا الميتافيزيقا إن هى بالضرورة إلا لغو فارغ لا معنى له ، مادام الهدف الذى ترمى إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة ... والواقع أن هذا الذى لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه هو مما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق . فالمسَلمة الرئيسية للميتافيزيقا : ألا وهى القول بوجود حقيقة فائقة للحس ، ليست فى حد ذاتها بقضية ... وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس فى الامتداد بعواطفهم وانفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة ، فنراهُم يعبِّرون عنها على صورة نظريات ، ويقدمونها على شكل وقائع موضوعية .. ولكنهم عندئذ لا يقرِّرون فى الواقع أى شيء ، وإنما يُعبِّرون فى الظاهر بصيغة عقلية ، عن بعض الانفعالات أو العواطف التى تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية »(٢) .

من هذا نرى أن أنصار الوضعية المنطقية يريدون للفلسفة أن تتخلَّى عن مهمة بناء

---

(1) R. Carnap: "**La Science et la Métaphysique**", Paris Hermann, 1934, pp. 36, 37

(2) Ayer: "**Language, Truth & Logic**", 2 edition, 1948 pp. 45 – 49

المذاهب الميتافيزيقية ، وأن تَدَعَ للعلم التجريبي مهمة البحث فى الظواهر التجريبية ، لكى تقنع هى بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تَنْصبُّ على « المضامين الحسية » sense -contents . فليس من شأن الفلسفة فى نظر دعاة الوضعية المنطقية أن تَتعَّدى التحليل المنطقى للمفاهيم والرموز العلمية ، بل لا بد من أن تقف عند حدود المعطيات الحسية ، حتى تكشف لنا عن قيمة الصدق فى التركيب اللغوى بالرجوع إلى إمكانية التحقيق التجريبى المباشر . ولكن أصحاب هذه النظرة ينسَوْنَ أن القول بوجود ضرب من التوافق بين الواقع الخارجى التجريبى وقواعد المنطق التحليلى مسلمة فلسفية ليس ما يبررها . فالوضعيون المناطقة يسلمون ضمناً بأن السلامة المنطقية فى التركيب اللغوى ضمان على الصدق الموضوعى ، فى حين أنه ليس ما يدعونا إلى الافتراض سَلَفاً بأن طبيعة الواقع الخارجى ينبغى أن تتفق مع تعريفاتنا المنطقية المحدودة . هذا إلى أن دعاة الوضعية المنطقية حينما يُهيبون بالتجريب المباشر فى حدود المعطيات الحسية ، فإنهم ينسَوْنَ أن القوانين العامة هى صياغات تجريدية عامة لا تشير إلى معطيات حسية مباشرة ، وبالتالى فإنها لا تنطوى على مضامين واقعية يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة بالرجوع إلى العالم الخارجى . وفضلا عن ذلك ، فإن مستويات التجربة والطبيعة لهى من التركيب والتعقُّد ، بحيث يستحيل أن نطبق عليها تلك التقسيمات المنطقية المجردة التى قد يرتاح لها الوضعيون المناطقة لمجرد كونها بسيطة واضحة . بل إننا حتى لو نظرنا إلى تلك الأحكام الإخبارية التى نُصْدِرُها عادة على الطبيعة ، لوجدنا أنها قلَّما تخلو من تلك اللغة الوجدانية (شعرية كانت أم تصويرية) التى يدعون أنه لا مجال لإقحامها عند النظر إلى عالم التجربة والعمل على وصفه . ويأبى الوضعيون المناطقة إلا أن يطبِّقوا منهجهم التحليلى المبسط حتى على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية ، فى حين أن هذه كلها دلالات حية تنطوى على شُحْناَتٍ وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية . فنحن هنا لسنا بإزاء بعض الحدود المنطقية ، بل نحن بإزاء كائنات حية تضطلع بوظائف اجتماعية خاصةٌ فى مجال حضارى إنسانى ... وتبعاً لذلك فإن نظرية الوضعيين المناطقة فى « العلاقات الخارجية » external relations قد بقيت عاجزة عن فهم « الموقف الفنى » وإدراك « الدلالة الجمالية » ، لأنها وَقَفَتْ عند حدود التحليل المنطقى للتعبيرات الفنية ، دون أن تتخطَّى الدلالة اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ إلى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالَة جماليةً من نوع خاص .

ولقد وقع فى ظن الوضعيين المناطقة أن المثل الأعلى للفلسفة هو « العلم » بدقته

ووضوحه ، ولكنهم حين مضوا يبحثون عن « الوضوح » من خلال المنطق الرياضى ، لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التضحية بجانب من الحقيقة التجريبية . وهكذا افترض الوضعيون ـــ دون أدنى مبرر ـــ أن الوضوح إنما يحصل عن طريق التحليل ، أعنى عن طريق تجزئة المعانى وفصلها بعضها عن بعض على صورة مركبات أصلية مزعومة . ولكن إذا كانت حياتنا التجريبية العادية لا تخلو من غموض ، فإن من المؤكد أن هذا « الغموض » نفسه هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا ، مَثَلُه فى ذلك كمثَلِ الوضوح الشكلى الذى يتحدثون عنه . ولو أننا افترضنا أن « الوضوح الشكلى Formal clarity » يكمن دائماً (بصورة ما) من وراء تجاربنا الغامضة ، لكان فى هذا الافتراض خروجٌ على الروح التجريبية ، لأننا عندئذ نتطلَّبُ من « التجريبى » أن يخضع دائماً « للمنطقى » . ومعنى هذا أنه إذا كان فى التجربة شىء نرى بوضوح أنه غير قابل للتحليل ، فإن افتراضنا عندئذ لإمكان تحليله تحليلا تجريبياً تاماً سوف يكون بلا شك افتراضاً كاذباً ليس ما يُبرّره . وفضلا عن ذلك ، فإن الوضعيين المناطقة لا يُوحّـدُون تماما بين المنطق والتجربة ، بل هم لا يريدون أن يفسروا الواحد منهما بالالتجاء إلى الآخر ، ولكن نزعتهم التجريبية المنطقية لا يمكن أن تكون « تجريبية » و « منطقية » معاً ، اللهم إلا إذا افترَضَتْ ـــ دون أدنى تفسير ـــ أن هذين المركّبين المختلفين للمعرفة يتعاونان فيما بينهما تعاوناً وثيقا . حقاً إن الوضعيين المناطقة لا يفسرون لنا السر فى وجود مثل هذه الرابطة القوية بين التجربة والمنطق ، لأنهم يخشَوْن أن يقتادهم هذا التفسير إلى حظيرة التفكير الميتافيزيقى ، ولكن من المؤكد أنهم يتطلبون من « التجريبى » أن يكون خاضعاً لما هو « منطقى » فإنهم فى الحقيقة يضعون مُسلَّمةً ميتافيزيقية لا يهتمون بالعمل على فحصها أو تبريرها[(١)] .

وأخيراً يلاحظ بعض النقاد أن فى مذهب الوضعيين المناطقة حَجْراً على التفكير الفلسفى ، لأن دعاةَ هذا المذهب يقصرون الفلسفة بأسرها على حقيقة واحدة يختصونها بعنايتهم ، ألا وهى التجربة العلمية : وكأنْ ليس ثمَّةُ معرفة بشرية أخرى يمكن أن تكون جديرة بهذا الاسم فيما وراء حدود المعرفة الموضوعية ؛ ولكنهم بذلك إنما يحصرون مجال المعرفة البشرية فى نطاق ضيق لا يكاد يعدو حدود التصورات التجريبية ، فى حين أن

---

(1) A. J. Bahm: "**Philosophy; An Introduction**", Wiley, New-York, 1953, ch. VIII, pp. 115 – 116

التجربة البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات اللغوية والأحكام التقريرية التى يقصرون عليها كل همهم . ولئن كان الوضعيون المناطقة حريصين على تجنب كل حكم من أحكام القيمة ، إلا أنهم مضطرون إلى افتراض حكم تقويمى أوَّلى ، ألا وهو ذلك الحكم الذى يتخير منذ البداية بُعداً واحداً — دون سواه — من أبعاد « المعقولية » intelligibility . ولا شك أن هذا التحديد الأصلى لدائرة البحث العلمى لهو فى صميمه تحديد ليس ما يبرره علمياً . وكل ما يمكن التذرع به من أجل تبرير هذا الاختيار ، لا يكاد يعدو بعض الاعتبارات البرجماتية التى هى أدخل فى باب المنفعة والفائدة العملية منها فى باب العلم أو المعرفة الموضوعية . وإذن فإن هذه النزعة الوضعية الجديدة لا تخرج عن كونها فلسفة قاصرة تستند إلى ميتافيزيقا ضمنية ، ما دامت تتوجس بطريقة أولية قَبليّة من كل ما يندرج تحت نطاق العاطفة والفن والأدب . ولا شك أن هذا التوجس إنما يدل بوضوح على أن هـٰهنا تصوراً خاصاً للحقيقة والإنسان قد افتُرِض سلفاً دون أدنى مبرر كاف .

٤٠ — وليس الوضعيون المناطقة هم وحدهم — بين الفلاسفة المعاصرين — الذين يريدون أن يقرِّبوا الفلسفة من العلم ، بل إن عدداً غير قليل من مفكرى العصر الحاضر يريدون للفلسفة أن تظل تابعة للعلم . فهذا ريفو (مثلا) يتحدث عن ارتباط الفلسفة بالعلم فيقول : « إن الفلسفة لتعتمد اعتماداً كلياً على المعطيات التى تقدمها لها العلوم ... ومن هنا فقد أصبح لزاماً على المرء اليوم ، إذا أراد لفلسفته أن تكون فلسفة ناجعة مجدية ، أن يكون هو نفسه عالم رياضة ، وعالم طبيعة ، وعالم أحياء ، وباحثاً سيكولوجيا ، وباحثاً لغويا ، ومؤرخاً إلخ ... ومعنى هذا أن الفلاسفة الوحيدين الذى يمكن اعتبارهم متخصصين بمعنى الكلمة فى عصرنا الحاضر إنما هم علماء الطبيعة ، وعلماء الكيمياء ، وعلماء التاريخ الطبيعى ؛ والمؤرخون ، والباحثون اللغويون ، وكل أولئك الذين يجعلون نقطة انطلاقهم هى الدراسة الدقيقة لبعض الوقائع الجزئية من أجل الانتقال بعد ذلك نحو صياغة بعض فروض ذات صبغة عامة(١) » . وهذا هُوَيْتهِدْ يحاول أن يلقى لنا بعض الأضواء على الصلات الوثيقة التى تجمع بين العالم والفيلسوف فيقول إن من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد ، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التى تسمح له بالتقدم . وعلى حين أن المذهب الفلسفى يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التى يجردها العلم ،

---

(1) Rivaud: "Histoire de la Philosophie", t. I, P. U. F. 1948, pp. VII – VIII

تجيء العلوم فتتخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التى يقدمها المذهب الفلسفى . وليس تاريخ الفكر سوى القصة التى تروى لنا مدى نجاح هذا المشروع المشترك أو فشله . »[١] ويتحدث هويتهد فى موضع آخر عن دور الفلسفة النظرية فيقول « إن مهمتها إنما تنحصر فى تكوين إطار متماسك منطقى ضرورى من الأفكار العامة التى تسمح لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر تجربتنا »[٢] . ومعنى هذا أن للمعطيات العلمية أهمية كبرى فى تكوين مذهب ميتافيزيقى عام ، وإن كان هويتهد يعترف بأن العلم يكوِّن عن الأشياء نظرة جزئية ، فلا بد للفلسفة من أن تحاول التعبير عن تلك الجوانب الواقعية من التجربة التى قد يُغفلها العلم . ولعل هذا هو السبب فى التجاء هويتهد إلى شعراء من أمثال وردسوورث Wordsworth وشلى Shelley من أجل تكملة فلسفته النظرية التى أراد لها أن تجيء بمثابة وصف شامل للتجربة .

ولكننا إذا كنا لا نجد حرجاً فى أن نقول مع هويتهد بضرورة قيام تعاون وثيق بين الفلاسفة والعلماء ، خصوصاً وأن التفكير فى العلوم سيظل دائماً أبداً إحدى المهام الرئيسية التى تقع على عاتق الفيلسوف ، إلا أننا لا نُقِرُّ بحالٍ ما يقوله ريفو من أن الفلسفة تعتمد اعتماداً كليا على الإمدادات التى تقدمها لها العلوم ... حقا إنه لا بد لكل فيلسوف من أن يتفلسف ابتداء من تلك الحقيقة الموضوعية التى تقدمها له حالة العلم فى عصره ، ولكن فعل التفلسف نفسه إنما يقوم على التساؤل حول علاقة الموضوع العلمى بالوجود ككل . فليس من طبيعة الفلسفة أن تختلط بالبحوث الجزئية التى تجرى على مستوى « الموضوع » ، اللهم إلا إذا أريد لها أن تتنازل عن مطلبها الرئيسى ألا وهو « الوجود » L'Etre . هذا إلى أننا لسنا ندرى كيف يتسنى للفيلسوف أن يجمع فى شخصه بين عالم الرياضة ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وعالم النفس ، واللغوى ، والمؤرخ ، فى الوقت الذى نشهد فيه التخصص يزداد يوماً بعد يوم ، بحيث لم يعُد فى وسع أى عالم رياضى أن يزعم لنفسه أنه محيط بالرياضة كلها ، كما أنه لم يعد فى وسع أى عالم طبيعى أن يدعى الإلمام بالفزياء كلها ... إلخ . بل إننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى الفزياء وحدها ، لوجدنا أن أصحاب التجريب وأهل النظر الذين يضطلعون بدراسة مشكلة واحدة بعينها قلما يتفاهمون فيما بينهم ! أما ما يزعمه ريفو من أن الفلسفة الحقيقية هى عبارة عن تلك

---

(1) A. N. Whitehead; "**Adventures of Ideas**", Pelican Book, 1949, p. 137

(2) A. N. Whitehead: "**Process and Reality**", New-York, 1929, p. 4

الفروض الواسعة التى يخاطر بوضعها أمثال هؤلاء العلماء ، فإن من المؤكد أنه ينطوى على خلط تام بين مهمة العالم ومهمة الفيلسوف . ولو كان قصد ريفو من هذه العبارة الإشارة إلى تلك النظريات الفلسفية التى قد يضعها العلماء أحيانا للتأليف بين فروضهم العلمية ، فربما كان فى وسعنا أن نقول فى الرد عليه إن أمثال هذه النظريات العامة التى يضعها بعض العلماء فى خاتمة أبحاثهم العلمية كثيراً ما تجىء ضعيفةً مُتَهافِتَةً لا تتناسب على الإطلاق مع العبقرية العلمية التى صاغتها . وهذا ما لاحظه بشلار فى دراسته لآراء العلماء الفلسفية ، مما حَدَا به إلى القول بأن فلسفة العالم قلما تكون بمثابة خلاصة أمينة لعلمه . وآية ذلك أن العالم حين يعمد إلى وضع مذهب فلسفى يجمع فيه نظراته العلمية ، فإنه قد يصوغ فى فلسفته آراء علمية قديمة كانت نقطة انطلاقه فى شبابه ، أو قد يقع تحت تأثير بعض الدوافع الأولى التى اقتادته إلى البحث العلمى ، بحيث إنه قلما يدين العالم بتلك الفلسفة الصريحة التى ينطوى عليها علمه . ونظراً لهذا النقص الذى يَشُوبُ التأملات الفلسفية لدى المتخصصين ، فقد ذهب بشلار إلى القول بأن « العلم لا يملك تلك الفلسفة التى هو جدير بها »[1] .

والحق أنه إذا كان العصر الحاضر قد شهد كثيراً من النزعات العلمية المتطرفة Scientismes التى أراد دعاتها أن يلغوا الفلسفة لحساب العلم ، فإنه قد يكون من الخطأ أن نحمِّل العلم نفسه مسئولية انتشار تلك المزاعم العلمية العريضة . وحسبنا أن نعود إلى تاريخ العلم نفسه ، لكى نتحقق من أن التطورات العلمية الأخيرة فى ميادين الرياضة والمنطق والفزياء والميكانيكا وعلم الأحياء قد أفضت بالكثير من العلماء إلى الاعتراف بأن التجربة العلمية إن هى إلا تجربة إنسانية لا بد من أن نعمل فيها حساباً لعقل المجرب نفسه . فلم يَعُدْ فى وسعنا اليوم أن نتحدثَ عن عالم مكتمل يكمن خلف الظواهر الحسية ، ويتكفل التقدم العلمى بنزع طابعه الإنسانى شيئا فشيئا ، حتى يجعل منه بمرور الزمن موضوعاً واقعياً خالصاً ، بل أصبحنا نرى أن العلماء أنفسهم لم يَعُودُوا يجدون أى حَرَج فى أن يُهِيبُوا بالفيلسوف نفسه من أجل فهم ما تكشف عنه خِبراتهم العلمية الجديدة من حقائق جزئية لا تتوافق مع مجموع الحقائق القديمة . وهذا لوى دى بروى (مثلا) يعترف بأن العلم مضطرٌ إلى أن يُقحم فى مجال نظرياته مفاهيم ذات صبغة ميتافيزيقية كالزمان والمكان والموضوعية والعلية والفردية .... إلخ ... ثم يستطرد هذا العالم الفرنسى الكبير

---

(1) G. Bachelard: "**Matérialisme Rationnel**", P. U. F., 1953, p. 20

فيقول إنه على الرغم من أن العلم يحاول أن يحدد تلك المفاهيم دون التورط فى أية مناقشة فلسفية ، إلا أنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الخوض فى صميم التفكير الميتافيزيقى ، دون أن يكون لديه أدنى شعور واضح بذلك ، وتلك بلا شك أسوأ طريقة من طرق التفكير الميتافيزيقى !(١) فلم تعد الهوة إذن غير معبورة بين الفلسفة والعلم ، بل أصبح العلماء أنفسهم يعترفون بأن علوم المادة والطبيعة آخذة فى اكتساب صبغة إنسانية تزداد يوما بعد يوم ، فى الوقت الذى لا زال فيه المنهج التجريبى هو المثل الأعلى لكثير من أهل الإنسانية ! ولكن التطورات الأخيرة التى استجدت على العلوم الإنسانية كعلم النفس ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، قد جاءت مخيبة لظنون الكثيرين من أنصار الوضعية الساذجة ، إذ تبين لهم بوضوح أن الحقيقة البشرية المعقدة لا تخضع لتنظيمات آلية مبسطة ، لا تراعى فيها نوعية الفوارق الصغيرة . ومن هنا فقد تحقق كثير من أن التجربة البشرية لا يمكن أن تفهم فى كليّتها إلا بالاستناد إلى معقولية معقدة **intelligibilité complexe** لا تدع للقوانين والصيغ الرياضية سوى قيمة ثانوية تقف عند حد بيان العلاقات والنسب وأوجه الترابط فقط . وهكذا اتضح أن « النزعة العلمية المتطرفة » لم تكن سوى مجرد حديث خرافة أملاه على بعض المتحمسين من الفلاسفة فى القرن الماضى إعجابهم الشديد بما أحرزه العلم من تقدم ! .

٤١ — إن كثيراً من الباحثين ليؤكدون أنه لا بد للفيلسوف من الإلمام بالحركات العلمية والوقوف على شتى ضروب التقدم التى تحرزها العلوم ، ولكن هذا لا يعنى فى نظرنا أن تكون الفلسفة مجرد خادم أمين للعلم يعيش على فتات موائد العلماء ، وإلا لكان مصير كل فلسفة مصير الفروض العلمية العتيقة التى يقذف بها التاريخ إلى زوايا النسيان ! وحسبنا أن نتذكر كيف حاول كانْت أن يسبغ على فزياء نيوتن قيمة فلسفية حاسمة ، فلم يلبث التاريخ نفسه أن أظهرنا على أن هذه الفيزياء لم تكن سوى مجرد مرحلة من مراحل تطور العلم والحق أن الميتافيزيقا ليست مجرد مركب هائل يضم فيه الفيلسوف نتائج العلوم الجزئية بعضها إلى البعض الآخر ، وإنما هى بالأحرى نظرة كلية تستقى عناصرها من شتى مظاهر التجربة البشرية ، شعرية كانت أم أخلاقية أم دينية أم علمية . فالفيلسوف الحقيقى لا يرضى لفلسفته أن تكون مجرد « تأليف مذهبى » يقوم على نتائج بعض العلوم

---

(1) L. de Brogllie: "Au-delà des mouvements-limites de la science", article dans "**Revue de Métaphysique et de Morale**", 1947. p. 278.

الجزئية ، فضلا عن أنه لا يسلم أصلا بأن القضايا العلمية هى أهم القضايا أو أغناها أو أقربها إلى الحقيقة ، بل هو يحاول دائماً أن يقيم فلسفته الميتافيزيقية على أساس متكامل يستوعب (على قدر الإمكان) شتى مظاهر التجربة البشرية فلا يُغفلَ التجربة العلمية ، ولكنه لا يُغفل أيضاً الخبرات الفنية والأخلاقية والاجتماعية والدينية للحياة الإنسانية . . . ولعل هذا هو ما حاول هو يتهد أن يلتزمه فى مذهبه الميتافيزيقى حينما قدم لنا فلسفة عضوية تقوم على مراعاة شتى أوجه المخاطرة الكونية الكبرى ؛ بما فيها من تطور وتغير وثبات وتدخل . إلخ . فلم يحاول هذا الفيلسوف الانجليزى العظيم أن يقيم مذهبه الميتافيزيقى على نتائج علمية صرفة أو مقولات تجريبية خالصة ، بل هو قد شاء منذ البداية أن يدخل فى صميم فلسفته شتى مقومات الوجود الإنسانى ، حتى يجىء تفسيره مُستَوْعِبًا لتجريدات العلم وخبراتنا الشخصية التى لا يَنْهَضُ العلم بتفسيرها . وهكذا قدم لنا هذا العالم الكبير دليلًا حيًّا على اقتناع العالم نفسه بعدم كفاية علمه ، ما دام من المؤكد أن للتجربة البشرية أوجهاً عديدةً لا يحيط بها العالم مهما كان من سَعَةِ نظرته وعُمْقِ بصيرته(١) .

والواقع أننا كثيراً ما ننسى أن العالم نفسه ليس سوى إنسان يعيش فى حِقْبَةٍ تاريخية بعينها ، وَيَتَلَقَّى من عصره توجيهاته وشتى مظاهر اهتمامه . فالاتجاه العام للتاريخ البشرى هو الذى يوجِّه ضمير العالم كما يوجه ضمائر غيره من الأفراد العاديين أو من الفلاسفة والمفكرين . ومعنى هذا أن العلم لا يملك ، ولم يملك يوما ، ميزة سحرية تجعل منه موجه البشرية ورائدها وكاتم أسرارها . وإنما تتلقى الإنسانية توجيهاتها من الضمير البشرى العام على نحو ما يتمخض عنه التطور التاريخى فى كل حقبة من الحقب . وآية ذلك أن العالم الذى يخرج منتصراً من معمله ، لا يجد فى ضميره العلمى ما يسمح له بالتحكُّم فى تلك القوى الجبارة التى وضعها العلم بين يديه . وهكذا أصيب بعض العلماء الرياضيين والطبيعيين والفنيين بضرب من الذهول الفكرى ، على أثر توصلهم إلى اكتشاف أسرار القنبلة الذرية ، فوقفوا حَيَارَى أمام تلك الإمكانيات الضخمة التى ستترتب على اكتشافاتهم بالنسبة إلى مستقبل النوع البشرى ! ولم تكن تلك « الحيرة » سوى مجرد صَدْمَةٍ ميتافيزيقية شعر بها هؤلاء العلماء لأول مرة حينما وجدوا أنفسهم بإزاء مشكلة بشرية هائلة هيهات لعلمهم وحده أن يتكفل بحلها . والمُشَاهَد عادةً أنه لا بد لكل اكتشاف

---

(1) Cf. J. G. Brennan: "**The Meaning of Philosophy**", Harper, New-york, 1953, pp. 213 – 215

علمى جديد من أن يَضَعَ تَوَازنَ الحضارة موضع السؤال ، فتُثَارُ المشكلة الميتافيزيقية من جديد ، إذ يصبح على الإنسانية أن تعيد تنظيم قِيَمِها وأن تراجع الحكم على معاييرها . وهذا ما حدث مثلا فى مجال العلم الحديث حينما ظهرت الهندسات اللا إقليدية ، والفزياء الذرية ، ونظريات التلقيح الصناعى ... إلخ . فالميتافيزيقى إنما هو ذلك الإنسان الذى تتَّجه نَحْوَه كل الأنظار فى اللحظات الحَرِجة من التاريخ ، وكأن البشرية تَلْتَمِسُ عنده التفسير الصحيح لما يجرى تحت أعينها من مشاهد لم تعد تملك من أمرها شيئاً ! وهكذا استدار الجميع نحو الفيلسوف لكى يستطلعوه الرأى بخصوص نظريات لافوازييه ، وريمان Riemann ، وداروِن ، وأينشتين ، وكأن الفيلسوف هو الرجل الذى يملك جواباً لكل شىء ، أو كأنما لا بد للفيلسوف من أن يتنبأ بكل حركة علمية قبل حدوثها ، فيعدّ لكل أمر عُدَّتَهُ ! .

حقا إننا كثيرا ما نسخر من الميتافيزيقا ، ونتندَّرُ على الميتافيزيقيين ، ونزرى بالمذاهب الميتافيزيقية ، ولكننا نعلم مع ذلك أن الميتافيزيقى إنما هو ذلك الرجل الذى يملك القدرة على تقرير حق الشخص البشرى فى وجه شتى المحاولات التى يراد من ورائها النزول بالذات إلى مستوى الموضوع . فليست الميتافيزيقا مجرد تأملات فلسفية عقيمة نقيمها على صرح الغريزة أو الأسطورة أو الفن أو العلم ، بل هى نقد أصيل لشتى القيم من أجل العمل على تنظيمها جميعاً فيما بينها بالنظر إلى الوجود الإنسانى نفسه . وإذا كان أهل التخصص لا يتلاقون فيما بينهم (لأن العالم يرفض شهادة الشاعر ، والشاعر يظهر سخْطَهُ على العالم .. إلخ) ، فإن من شأن الميتافيزيقى أن يعمل على تحقيق ضرب من التلاقى بين سائر المعنيين بأمر الإنسان ، واثقاً دائماً أبداً من أن الحقيقة لا تنبثق من تجميع المعارف أو إضافتها بعضها لبعض ، وإنما هى تتحقق بفعل التكامل والتنظيم الذى تُراعَى فيه الأبعاد الرئيسية للحياة البشرية . ومعنى هذا أن مهمة الفيلسوف إنما تنحصر فى تزويدنا بتفسير متكامل للوجود الإنسانى ، حتى يتحقق ضرب من التوافق بين شتى التفسيرات الجزئية أو القراءات الخاصة التى يقدمها لنا كل متخصص فى دائرة اختصاصه عن الوجود ككل أو العالم البشرى فى جملته . ولكن ما دامت القيم ليست بالوقائع التى يمكن الحصول عليها أو انتزاعها من صميم الأشياء ، فلن يستطيع الإنسان أن يقنع بالتفسير العلمى للوجود ، أو أن يطمئن إلى قراءة الوضعية المتطرفة لنصوص الطبيعة ! وهكذا نجد أن الإنسان لا يمكن أن يستغنى عن الميتافيزيقا اللهم إلا إذا استطاع يوما أن ينصرف عن الاهتمام بالقيم ، وأن يتحول نهائياً عن الانشغال بالمشكلة البشرية نفسها .

والواقع أن العالِم وَحْدَه لا يمثل الإنسان ، والشاعر وحده لا يملك حَقَّ التكلم باسم الموجود البشرى ، ورجل الدين وحده لا يستطيع أن يزعم أنه قد احتكر المصير الإنسانى ، وأهل الصناعة أو التخطيط الاقتصادى لا يستطيعون أن يدَّعوا أنهم هم وحدهم الذين يملكون حق تحديد مستقبل البشرية ، وإنما لا بد من أن يُضاف إلى كل هؤلاء ذلك « الإنسان الكلى » الذى يرفض دائماً أبدا أن يُسْقِطَ من حسابه أو أن يلغى من اعتباره أية إمكانية (مهما كانت تافهة أو ضئيلة) من إمكانيات التجربة البشرية ... أما هذا « الإنسان الكلى » الذى تخصَّص فى عدم التخصُّص ، فهو الفيلسوف الميتافيزيقى الذى يبحث عن « الكل » ، وينشد « الوحدة » ، ويتطلب « التكامل » ... إلخ . ونحن نعلم أن الغالبية العظمى من الناس ليسوا بعلماء أو شعراء أو فنانين أو مهندسين أو رجال دين ، وإنما هم بَشَرٌ عاديون يَهُمُّهم أن يكوِّنوا لأنفسهم نظرة صادقة عن الإنسان ، وحكما صحيحاً على القيم ، فليس من شأن الفلسفة أن تخاطب قوماً بعينهم ، أو طائفة خاصة من أهل التخصص ، بل لا بد لها من أن تخاطب الإنسان العادىَّ ، على نحو ما كان يفعل سقراط قديما حينما كان يُحَدِّث العامة من الناس فى الشوارع والطرقات ! وقد يستطيع الإنسان العادى أن يستغنى . عن المعارف العلمية ، لأنها معارف خاصة جزئية تستلزم ضرباً من التخصص ولا ترتبط بمصير الإنسان من حيث هو إنسان ، ولكنه لن يستطيع أن يستغنى عن المعارف الفلسفية ، لأنها معارف كلية عامة لا تستلزم أى ضرب من التخصص بل ترتبط بمصيره الشخصى من حيث هو إنسان . و « الإنسان » الذى يتحدث عنه الفيلسوف ليس إنسان العالِم الطبيعى ، أو المؤرخ ، أو عالم النفس ، أو الطبيب ، بل هو الإنسان المتكامل الذى لا يَصِفُهُ أىُّ واحدٍ من هؤلاء ، لأنه فيما وراء الطبيعة والتاريخ والسلوك التجريبى والجهاز العضوى .. إلخ . وهكذا نَخْلُصُ إلى القول بأن ثمة « فلسفةً » ، لأن هناك حاجة إلى قيام دراسة شاملة تمتد فيما وراء سائر العلوم الجزئية والدراسات الخاصة ، لكى تضطلع بمهمة تحقيق الوَحْدة والترابط والتكامل فيما بينها جميعاً ، فتُعيد النظر إلى سائر المعانى ، وتَحْكُمُ فيما بينها بالاستناد إلى الشخص البشرىّ نفسه .(١)

---

(1) Cf. G. Gusdorf: "**Traité de Métaphysique**", Colin, Paris, 1956, pp. 98 – 101

الفصل السادس

بين الفلسفة والأدب

٤١ ـــ إذا صحَّ ما يقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً ، وأنه لا بد للميتافيزيقى من أن يُدْخِلَ فى حسابه خبرات الشعراء والفنانين ، فإنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب . ولو أننا أخذنا بالعبارة المأثورة التى تقول : « العلم نحن ، والفن أنا » ، لجاز لنا أن نقول إن الفلسفة أَقْرَبُ إلى الفن منها إلى العلم . وآية ذلك أن تقدم العلم يمتد دائماً على طول خط مستقيم ، إذ تنضاف المعارف الجديدة إلى جملة المعارف المحصلة ، بينما تستبعد التصورات القديمة التى لم تعد تتفق مع ما استجد من كشوف علمية ، فى حين أن الأعمال الفنية الحديثة لا تستلزم بالضرورة استبعاد غيرها من الأعمال الفنية السابقة ، لأن لكل طراز قيمته ، كما أن لكل عصر فنى دلالته . وأما الإنتاج الفلسفى ، فإنه يحتل مركزاً وسطاً بين الإنتاج العلمى من جهة ، والإنتاج الفنى من جهة أخرى : لأنه وإن لم يكن هناك إلا حقيقة واحدة (نظرياً على الأقل) ، إلا أن الحلول الفلسفية لا تفقد قيمتها ، بل تظل محتفظة بشىء من ذلك « المجد الخالد » الذى تتَّصِفُ به روائع الفن[1] . ومن هنا فقد يصح أن نقول إن فى الفلسفة من « الطابع الذاتى » ما يَدْنُو بها من الفن ، خصوصاً وأنه ليس فى وسعنا أن نتصور فلسفة بدون فلاسفة ، بينما قد يكون فى وسعنا أن نتصور علما بدون علماء !

ولكن ، ألا تَنْتَقِص من قَدْر الفلسفة حينما نمزج بينها وبين الفن ؟ ألم يجد بعض خصوم الفلسفة من مطعن يوجهونه نحو الميتافيزيقا سوى قولهم بأنها ضربٌ من الشعر ؟ ألم يذهب بعض دعاة الوضعية المنطقية إلى أن الفلاسفة شعراء ضَلّوا سبيلهم ، أو موسيقيون عَدِمُوا كل موهبة موسيقية ؟ ألم يقل أحد الفلاسفة المعاصرين إن الميتافيزيقى يخلط العلم بالفن ، فيقدم لنا إنتاجا هجيناً لا هو بالعلم ، ولا هو بالأدب ؟! إذن ، فكيف يَحِقُّ لنا أن نتحدث عن صلة الفلسفة بالأدب ، فى حين أن كل القرائن تدلنا على أن ثمة فارقاً كبيراً

---

(1) K. Mannheim: "**Easays on the Sociology of Knowledge**", Kegan Paul & Routledge, London, 1952, p. 10

بين الإنتاج الفلسفي والإنتاج الفني ؟[1]

... الحق أن أشد الفلاسفة تَشيُّعاً للأدب لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هُوَّةً كبرى تفصل العمل الفلسفي عن العمل الأدبي : فإن الغرض من العمل الفني هو إرضاء حَسَاسية القارئ وإشباع ذوقه الفني ، بينما الغرض من العمل الفلسفي هو البحث عن الحقيقة ، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة . ومن هنا فقد تستطيع ضروب الإنتاج الشعرى أن تعيش جَنْباً إلى جنب ، لأن فى وسع القارئ أن يَسْتَوْعِبَ أشد النزعات الفنية تبايناً ، فى حين أن أى مذهب فلسفي يظهر إلى عالم الوجود ، لا بد من أن يتَّجِهَ أولا وقبل كل شيء نَحو القضاءِ على ما عداه من مذاهب ، مثله كمثل سلطان مستبد لا يكاد يتولى مقاليد الحكم حتى يقضى على خصومِهِ ! ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الألمانى المشهور شوبنهور حينما قال : إن الإنتاج الشعرى لا يتطلب منا سوى أن نندمج مع صاحبه ، لكى نتذوق فنه ونتجاوب معه (ولو إلى حين) ، بينما يرمى الإنتاج الفلسفي إلى قلب أسلوبنا فى التفكير رأساً على عقب ، وكأنما هو يتطلب منا أن نعد شتى الفلسفات التى وجدت من قبله مجرد أكاذيب وأوهام ، لكى نبدأ من جديد معه ، محاولين أن نستكشف الوجود فى ضوء ما يقدم لنا من معارف جديدة ! ويستطرد شوبنهور فى تمييزه بين الفيلسوف والشاعر فيقول : إن ما يرمى إليه الشاعر من وراء إنتاجه الفنى هو إتحافنا بمجموعة من الصور اللفظية التى تصور لنا أشكالا من الحياة ، ونماذج مختلفة من المواقف البشرية ، وأنماطاً متنوعة من السمات الشخصية ، وإن كان فى وسع كل منّا من بعد أن يفسر تلك الصور الفنية وفقاً لما يتمتع به من مقدرة ذهنية خاصة .

ففى استطاعة الشاعر إذن أن يُشْبِعَ أناساً مختلفى الملكات إلى حد بعيد ، بدليل أن الإنتاج الشعرى يَرُوقُ للعاقل والمجنون على السواء ! وأما الفيلسوف فإنه لا يصور لنا الحياة على هذا النحو ، بل هو يعرض علينا أفكاراً مكتملة واضحة المعالم ، استطاع بقدرته العقلية النفاذة أن ينتزعها من صميم الحياة ، ثم هو يتطلب من قارئه أن يمضى معه فى التفكير إلى الحد الذى وصل إليه ؛ فليس بدعا أن يظل جمهوره بالضرورة محدوداً إلى أقصى درجة . والواقع أن الشاعر أشبه ما يكون بالرجل الذى يقدم لنا مجموعة من الأزهار ، فى

---

(1) R. Carnap: "**La Science et la Métaphysique**", Hermann, Paris, 1934, p. 44

حين أن الفيلسوف أشبه ما يكون بالرجل الذى يضع بين أيدينا خلاصة رحيق تلك الأزهار (١) .

٤٢ — بيد أننا لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة ، لتحققنا من أن الصلة قد كانت وثيقة جدا فى الفلسفة اليونانية القديمة بين الفلسفة والأدب ، أو بين الميتافيزيقا والشعر . ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه بعض مؤرخى الفلسفة عن السوفسطائيين من أنهم كانوا يستشهدون بهوميروس ، ويلتمسون فى أشعاره تأييداً لمذهبهم فى التغير الدائم للأشياء . ولم يكن الفلاسفة السابقون عليهم بأقل اهتماماً منهم بالشعر ، فقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأولين شعراء أو أنصاف شعراء . ونحن نعرف كيف أن انكسمندريس قد صاغ معظم آرائه الفلسفية فى عبارات شبه شعرية ، كما أننا نعرف أيضاً كيف أن برمنيدس زعيم المدرسة الإيلية قد نظم قصيدة طويلة رائعة أَوْدَعَها خُلاصة تفكيره الميتافيزيقى . حقا إن فيلسوفاً مثل أفلاطون قد حمل بشدة على هزيود وهوميروس ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن أفلاطون هو الذى مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة ، فضلا عن أن الأفلاطونية هى التى سمحت للكثير من الشعراء — خلال العصور التاريخية المتعاقبة — بأن يجدوا منفذاً إلى الميتافيزيقا . وأما فى العصور الوسطى ، فإننا نجد لدى فلاسفة الإسلام اهتماماً كبيراً بالتعبير عن أعمق المعانى الفلسفية فى أساليب شعرية أو صياغات رمزية ... إلخ . ولعل من هذا القبيل مثلًا ما فعله ابن سينا حينما صاغ فى قصيدةٍ مشهورةٍ ، مَذْهَبَه الفلسفى فى خلود النفس ، وهى القصيدة التى يقول فى مَطْلَعِها :

هبطت عليكَ من المحلّ الأرفعِ   وَرْقَاءُ ذاتُ تعــزُّزٍ وتَمَنُّــعِ

ومن هذا القبيل أيضاً ما فعله الفيلسوف الأندلسى المشهور ابن طفيل فى روايته « حىّ بن يقظان » حيث نراه يصطنع الطريقة الرمزية للتعبير عن أسمى المعانى الميتافيزيقية . كذلك وُجِدَ بين مفكرى الإسلام فلاسفة أدباء كأبى حيان التوحيدى الذى وصفه ياقوت فى « معجم الأدباء » بأنه « فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة » ، وهو مفكر ممتاز « مزج الأدب بالحكمة ، والتصوُّف بالفلسفة ، فولَّد من هذا المزيج مذهباً خاصًّا له لم يُسْبَقْ إليه » . وأما فى العصور الحديثة : فقد كان ديكارت نفسه أول من نفذ بالفلسفة إلى عالم الأدب ، إذ انصرف عن كتابة الفلسفة باللغة اللاتينية المدرسية ، مستعملا فى بعض مؤلفاته لغة أخرى يفهمها عامة الشعب ، ألا وهى اللغة الفرنسية . ومنذ ذلك

(1) A. Schopenhauer: "**Philosophie et Science de la Nature**", trad. franç, A. Dietrich, Paris, Alcan, 1911, pp. 132 – 138

الحين ، أخذت الفلسفة تنزل إلى الميدان الأدبي ، ولم يَعُدْ الفلاسفة مجرد أساتذة مَدْرَسِيِّين ، بل صاروا يحرصون على صياغة مؤلفاتهم بصورة فنية . وهكذا ظهرت فى عالم التأليف الفلسفى كتب عديدة تقوم على الصياغة الأدبية ، أو الابتكار الفنى ، فقدم لنا كيركجارد مذكرات شخصية ، ووضع لنا نيتشه وجيو وأونامونو Unamuno أشعاراً فلسفية ، وأصبح كثير من الفلاسفة المعاصرين مثل جبرييل مارسل ، وجان بول سارتر ، وألبير كامى ، وسيمون بوفوار وغيرهم يعمدون إلى التعبير عن أفكارهم الفلسفية من خلال المواقف المسرحية والمشاهد الروائية والأفلام السينمائية ... إلخ .

ومع ذلك ، فإننا نلاحظ أن برجسون ، ذلك المفكر الممتاز الذى وجد فى الرواية والأعمال الفنية (بل والأنظار الصوفية أيضاً) مصادر قيمة من شأنها أن تقوى ما لدى الفيلسوف من حدس ، فضلا عن أنه هو نفسه كان واحداً من خيرة الكتاب المحدثين فى الفلسفة ؛ نقول إن هذا الفيلسوف الكبير لم يحاول يوماً أن يقدم لنا إنتاجا أدبيا . وربما كان عذر برجسون فى ذلك أنه لم يكن يتصور أن يكون فى وسع المؤلفات الأدبية التى تستمد كل قيمتها مما تتصف به من جمال فنى ، أن تظل محتفظة مع ذلك بشىء من تلك « الكلية » L'universalitè التى هى أخص خصائص الفلسفة . ولكن هذا لم يمنع الأدباء أنفسهم من أن يقدموا لنا أعمالا فنية ذات صبغة فلسفية ، فكان أن حظى كل من فاليرى Valèry ، وأندريه جيد Gide ، ومارسل بروست Proust ، ورلكه Rilke وشارل مورجان Morgan وغيرهم بتقدير الفلاسفة واهتمام مؤرخى الفلسفة ، حتى لقد أصبحنا نجد فى المصنفات الفلسفية نفسها إشارات عديدة إلى بعض النماذج الفلسفية من تفكير هؤلاء الأدباء . وهذا هو الفيلسوف الإنجليزى الكبير هوايتهد يَنُصُّ صراحة على ضرورة الالتجاء إلى الشعراء (من حين إلى آخر) من أجل التعبير عن بعض المعانى الفلسفية العميقة ، فنراه يقول بصريح العبارة « إن مجرد خلود الشعراء لهو الدليل المادى القاطع على أنهم يعبرون عن حدس إنسانى عميق ، استطاعت الإنسانية بمقتضاه أن تنفذ إلى ما فى الواقعة الفردية من طابع كلى شامل » . فلم يجد هوايتهد أى حَرَج فى أن يُهيبَ بخبرات شعراء من أمثال شلى أو وردزورث من أجل تكملة ما فى الخبرة العلمية من نقص ، ولم يتردد هيدجر فى أن يشغل نفسه بدراسة شعر هيلدرلن Hoelderlin من أجل الكشف عما ينطوى عليه من دلالة ميتافيزيقية ، ولم يشأ ميرلوبونتى أن يكتم عنا تأثره بسيزان Cèzanne ، فراح يتأمل تجربته الفنية لكى يزيح لنا النقاب عن سرها الفلسفى ، ولم يغب عن ذهن ألبير كامى Camus ما هنالك من صلة وثيقة بين تأملاته الفلسفية وخبرات بعض الشعراء والروائيين ، فراح يحدثنا عن بعض شخصيات دوستويفسكى وكافكا Kafka وغيرهم ...إلخ .

٤٣ — والواقع أننا لو رجعنا إلى تاريخ التفكير الفلسفى فى بلد كفرنسا مثلا ، لوجدنا

أن القرابة كانت وثيقة دائماً أبداً بين الفلسفة والأدب . فمن الناحية الشكلية ، نلاحظ أن الحوار ، والمسرحية ، والرواية ، والشعر ، والمقال ، على وجه الخصوص ، كثيراً ما كانت هى وسيلة التعبير المفضّلة فى عرض الآراء الفلسفية عند المفكرين الفرنسيين . بل إننا حتى لو نظرنا إلى بعض الأدباء الفرنسيين من أمثال بلزك ، أو فكتور هيجو ، أو بول فاليرى ، فإننا لا نملك سوى أن نعترف لهم بمقدرة فلسفية كبرى تقصُر دُونَها بعض أفكار الفلاسفة أنفسهم .ولكن على حين أن الأدب هو الذى كان يحتل الميدان الفلسفى منذ نحو خمسة وعشرين عاماً فى فرنسا ، حتى لقد كان الفلاسفة يحاولون التملُّصَ من سطوة الأدب ، والتمرد على هذا الاحتلال الأدبى ، نلاحظ اليوم أن الحال قد صار على خلاف ذلك تماما ، إذ أصبحت الفلسفة هى التى تحتل الميدان الأدبى ، حتى لقد أصبحت صيحات الأدباء تتعالى معلنة احتجاج أصحابها على تطفُّل الفلسفة على الأدب واقتحامها لميدانه ! وربما كان السر فى جَوْر الفلسفة على الأدب فى بلد كفرنسا هو اتساع الجمهور الفلسفى بشكل لم يسبق له نظير : فقد أصبحت الفلسفة عند الفرنسيين (خصوصاً على أعقاب الحرب الأخيرة) شغلا شاغلا لشتى طبقات المجتمع ، ومن ثم فقد تعددت المجلات الفلسفية ، وكثرت الندوات الأدبية والفكرية ، ولم تعد الفلسفة مجرد دراسة خاصة يضطلع بها قوم من المتخصصين ، بل أصبحت حديث الناس فى الطرقات والمقاهى والحوانيت ! ولكن قد يكون من السذاجة أن نتوهم أن حاجات الجمهور هى التى خلقت هناك هذا النوع الجديد من الأدب الفلسفى أو الفلسفة الأدبية ، وإنما يجب أن نلاحظ أن الذوق العام يظل بمثابة ظاهرة مختلطة غير محدَّدة المعالم إلى أن يجىء الكتاب أنفسهم فيحددونه ، إن لم نقل بأنهم هم الذين يستحدثونه إلى حد ما (١) .

بيد أننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن السر فى تقرب الفلسفة من الأدب فى عصرنا الحاضر ، إنما هو على وجه التحديد اهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان ، وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وثراء . فلم يَعُد « الإنسان » فى نظر الفلاسفة المعاصرين حقيقة مركبة تنقسم إلى « إنسان عارف » ، و « إنسان صانع » ، و « إنسان متدين » ، و « إنسان اقتصادى » ،... ، بل أصبح الإنسان فى نظرهم نسيجاً بشرياً لا يقبل التجزئة ، لا مجرد مركب (أو صياغة) تتألف من كل تلك الوجهات العديدة من وجهات النظر . وبعد أن كان ما يَهُمُّ الفلسفة فى الإنسان حتى

---

(1) Cf. E. Bréhier: "**Transformation de La Philosophie Française**", Paris, Flammarion, 190 – 192

نهاية القرن التاسع عشر إنما هو وظائفه ، بما فيها وظائف المعرفة ، والوظيفة السياسية ، والوظيفة الأخلاقية ، أعنى كل ما يمكن أن يكون موضوعاً لقاعدة عامة كلية ، أصبح الإنسان بلحمه ودمه هو موضع اهتمام الفلاسفة فى القرن العشرين . وبعد أن كانت مسائل المصير الشخصى ، والقلق أمام الموت ، والعلاقات الشخصية مع الآخرين ، وما إلى ذلك من موضوعات إنسانية ترتبط بآلام الفرد وآماله ، مجرد مسائل يتركها الفيلسوف عن طيب خاطر لرجل الدين أو المصلح الأخلاق ، أصبحنا نجد لدى الفلاسفة المعاصرين أحاديث مسهبة عن بطلان العالم ونقص الوجود البشرى وفناء الحياة الإنسانية وإخفاق الموجود لذاته ، كما هو الحال مثلا لدى سارتر فى كتابه المشهور « الوجود والعدم » . ومن هنا فإنه لم يكن من المستغرب أن تتلاقى الفلسفة مع الأدب ، ما دام الموضوع الرئيسى للأدب بصفة عامة ، والرواية بصفة خاصة ، إنما هو الإنسان . غير أن الأدب المعاصر لم يَعُدْ يقف من الإنسان موقفاً موضوعياً على نحو ما كان يفعل فلوبير ، أو موقفاً تهكمياً ساخراً على نحو ما كان يفعل أناتول فرانس ، كما أنه لم يعد يهتم بأن يقدم لنا عن الإنسان دراسات اجتماعية طويلة الباع على نحو ما كان يفعل بلزاك أو إميل زولا ، بل هو قد أصبح يقدم لنا عن الإنسان صورة واقعية ملموسة ، تُصَوِّره لنا فى إطاره الاجتماعى المُبْتَذَلِ ، أو تصفه لنا فى جوه العائلى اليومى ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشتى مظاهر نقصه ؛ وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكى تضعه وجهاً لوجه أمامنا على نحو ما هو فى صميم علاقاته بذاته ، والطبيعة ، والآخرين . ولعل هذا هو ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تُعَبِّر عنه حينما كتبت تقول : « إن لكل تجربة إنسانية بُعْداً سيكولوجياً خاصاً . ولكن على حين نجد أن الباحث النظرى يستخلص تلك المعانى محاولا دائماً أن يُكَوِّنَ منها مركبا عقليا مجردا ، نرى أن الروائى يُعبّر عنها تعبيراً حياً بأن يضعها فى سياقها الفردى الواقعى . وإذا كان بروست مثلا يبدو مملا سقيما باعتباره تلميذاً لريبو Ribot ، حتى إننا نكاد نَجْزِمُ بأنه لا يأتى بجديد على الإطلاق ، فإنه بوصفه روائيا أصيلا يكشف لنا عن حقائق جديدة لم يستطع أى باحث نظرى فى عصره أن يشير ضمناً أو صراحة إلى أى معادل مجرد لها »(١) .

---

(1) Simone de Beauvoir: "**L' Existentialisme et la Sagesse des Nations**", Paris, Nagel, 1948, p. 114

٤٤ — غير أن بريبه يعود فيقول إنه يجدر بنا ألا نمضى فى التقريب بين الفلسفة والأدب إلى نهاية الشوط ، إذ أن من المؤكد أن الشيء الرئيسى فى الأدب (على العكس من الفلسفة) إنما هو الفن ، ما دمنا ننشد فيه المتعة لا الحقيقة ، ونتوخى اللذة الفنية لا التعليم العقلى . فالأديب إنما يقدم لنا عملا فنياً نرتاح إليه ونستمتع به ونستغرق فيه ؛ وهو إذا حاول أن يحشد فى عمله الفنى أدلة عقلية أو براهين فلسفية أو مذهباً مجرداً ، فإنه قد يفسد عندئذ كل ما فى عمله الفنى من ذوق أدبى . ومعنى هذا أنه ليس أفسد للعمل الفنى ، موسيقيا كان أم أدبيا أم تشكيليا ، من أن يتخذ صورة قضية يظهر صاحبها بمظهر الباحث الذى يسعى جاهداً فى سبيل الحصول على أدلة أو براهين لتأييد مذهب ! وفضلا عن ذلك فإنه قد يكون من خَطلِ الرأى أن نقارن عمق الفكرة لدى الأديب بعمقها لدى الفيلسوف : فإن عبقرية بلزك لا تقارن بعبقرية أوجست كونت ، كما أنه لا وجه للموازنة بين عمق بتهوفن وعمق هيجل . حقا إن ثمة أعمالا أدبية نجد فيها أن الروائى قد استحال إلى مفكر ديالكتيكى ، كما أن ثمة أعمالا فلسفية نجد فيها أن المفكر الديالكتيكى قد استحال إلى روائى ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه الأعمال إنما هى الدليل القاطع على أن عصرنا الحاضر لا يخلو مع الأسف من ذوق ردىء ، وفهم سيىء ، وميل إلى الخَلْط ! وأما القرابة الحقيقية التى تجمع بين الفلسفة والأدب فهى تلك التى تتمثل فى اهتمام كل من الفيلسوف والأديب بمصير الإنسان ، ومواقفه البشرية ، وقيمة الأخلاقية ، وصراعه ضد شتى القوى اللاإنسانية .... إلخ . ولا غرو ، فإن الإنسان لم يَعُدْ اليوم فى نظر الفيلسوف المعاصر نهاية أو خاتمة ، وكأنما هو تاج الخليقة ورأس الموجودات الحية جميعاً ، بل أصبح مجرد بداية أو قدرة على المبادأة Initiative ، وبالتالى فإن النظرة البيولوجية لم تعد كافية من أجل فهم حقيقة الإنسان . فلم يعد الفيلسوف يَعْتَبِرُ الإنسان بمثابة الحلقة الأخيرة فى سلسلة التطور الحيوانى ، كما كان يفعل أرسطو قديماً وأنصار مذهب التطور حديثاً ، ولم يعد أحد يفسر لنا اليوم الإنسان المتمدين بالاستناد إلى الإنسان البدائى ، بل أصبح الرجل العادى نفسه يفهم أن الروائى أقدرُ على تعريفنا بالإنسان من العالم البيولوجى ، وأن المخلوق البشرى ليس بمثابة خاتمة أو نهاية ، وإنما هو (على نحو ما يبدو لنفسه بشكل مباشر) مقدمة أو بداية .

وأما إذا اعترض البعض على تقريبنا للفلسفة من الأدب ، بدَعْوىٰ أن الفيلسوف لا بد من أن يظل أسيراً لمذهب واحد بعينه هو مذهبه ، فى حين أن الأديب ليس ملزماً بأن يَبْقى حَبِيسَ أى عمل فنى يبدعه ، كان ردنا على ذلك أن القول بوجود فن منفصل عن صاحبه

هو فى صميمه قول مردود . فليس بصحيح ما يقولونه من أن الفيلسوف قابع داخل مذهبه ، فى حين أن الفنان ماثل أمام عمله الفنى ، بل الصحيح أن كلا من الفيلسوف والفنان على صلة وثيقة بفلسفته أو فنه . وإذا كان من الحق أن أى فيلسوف لا يمكن أن يَضَع أكثر من مذهب واحد ، فإن من الحق أيضاً أن أى فنان لا يعبر فى العادة إلا عن شىء واحد ، ولكن على أنحاء عديدة أو بصور مختلفة ... ومعنى هذا أن مثل الفنان كمثل المفكر ، من حيث إن كلًّا منهما يرتبط بإنتاجه ، ويلتزم به ، ويتحقق فيه ، ويتحدد من خلاله . وكثيراً ما يجىء العمل الفنى بمثابة تركيب أو بناء ، فيكون عمل الفنان عبارة عن إنتاج هائل ضخم تسوده حقيقة فنية واحدة . وإذا كان بعض عظماء الفنانين قد يبدون لنا أحياناً مملِّين ، فما ذلك إلا لأن لديهم فكرة واحدة يكررونها برتابة فى كل أعمالهم الفنية . وإذن فإن الشُقَّة ليست ببعيدة إلى الحد الذى يتصوره البعض ، بين الفلسفة والفن ، أو بين التفكير الفلسفى والإنتاج الأدبى . وآية ذلك أنه لم يعد فى وسعنا اليوم أن نفصل أية فلسفة عن صاحبها ، بعكس ما كان يفعل الأقدمون حينما كانوا ينسبون إلى فلسفة كل فيلسوف طابعاً كلياً يجعلها مستقلة عن فردية صاحبها . وهذا كتاب « الأخلاق » لاسبينوزا قد يبدو لنا فى الظاهر مؤلفاً لا شخصياً وكأنما هو لا يحمل أى أثر من آثار شخصية صاحبه ، ولكننا لو أنعمنا النظر إليه فى بعض جوانبه ، لتحققنا من أنه لا يخرج عن كونه اعترافاً فلسفياً منظماً مسهباً . فالفكر المجرد لا بد من أن يرتد فى خاتمة المطاف إلى القاعدة المحسوسة التى قام عليها ، والفيلسوف العقلى قد لا يحدثنا عن نفسه ، أو قد لا يروى لنا تاريخ حياته ، ولكن نظراته إلى الكون لا بد من أن تنقل إلينا صورة صادقة لشخصيته ، وطرازه السيكولوجى ، وأسلوب حياته . وهكذا الحال بالنسبة إلى كبار الروائيين ، فإنهم لا يقدمون لنا قضايا يبرهنون عليها ، أو موضوعات يحاولون التدليل على صحتها ، وإنما هم يحاولون أن يضعوا بين أيدينا أحداثا إنسانية تنطوى على معان فلسفية ، وكأنما هم مضطرون بحكم طبيعة إنتاجهم الفنى نفسه إلى أن يقدموا لنا نظرات خاصة إلى الوجود . ومن هنا فقد كان بلزاك وستندال ودوستويفسكى وبروست ومالرو وكافكا وغيرهم روائيين فلاسفة ، وإن كانت فلسفاتهم قد بقيت مطوية خلال مجموعة من المواقف البشرية التى عاشتها شخصياتهم الروائية الخالدة (١) . ثم جاء سارتر فلم يشأ لشخصياته

---

(1) Albert Camus: "**La Mythe de Sisyphe**", Paris, Gallimard, 1942, (Philosophie et Roman), pp. 133–138

الروائية أن تظل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها النقاد ويحلّلون سماتها ويفسرون تصرفاتها ، بل قدم لنا روايات فلسفية تضطلع فيها الشخصيات الروائية نفسها بمهمة تفسير المعنى التصورى Signification conceptuelle الذى تحمله . فالشخصيات الروائية عند سارتر تقول هى نفسها كل ما يراد لها أن تقوله ، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون ! ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها الروائى هنا وهنالك ، وإنما هى قد أصبحت بمثابة شخصياتٍ واعية تفهم ذاتها وتنقد سلوكها وتعلق على تصرفاتها . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الرواية الفلسفية لم تعد تنتظر من النقاد أن يتعرفّوا على شخصياتها أو أن يدرجوها تحت بعض الأنماط الشخصية العامة ، بل هى قد أصبحت تقوم بهذه المهمة لحسابها الخاص، دون أن تنتظر من أى ناقد فنى أن يجىء فيتأولها أو يفسرها أو يضطلع بشرحها !.

٤٥ — وهنا يعود الفلاسفة التقليديون إلى الاعتراض على هذا الخلط السارترى بين الفلسفة والأدب ، أو بين الميتافيزيقا والرواية ، فيقولون إن سارتر يقدم لنا عملا لا هو بالفلسفة ولا هو بالأدب ! وحجة هؤلاء أن فى نفاذ الروح الأدبية إلى التفكير الفلسفى انهياراً للفلسفة نفسها : لأن الفكر الذى يلتجىء إلى الرمز والتشبيه والخيال هو فكر غامض لم يستطع بعد أن يستبين ذاته ، ولأن الرمز لا يخرج عن كونه قناعاً يرتديه المذهب الغامض الذى لم ينجح بعد فى التعبير عن نفسه بأسلوب واضح صريح ! ولكننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة نستفتيه الرأى بخصوص هذه الدعوى لألفينا أن الفلسفة منذ عهد أفلاطون حتى يومنا هذا ، لم تستطع يوما أن تستغنى عن الخيال ، أو أن تتخلى نهائيا عن الشعر ، لأن حكماء البشرية قد فطنوا من قديم الزمان إلى أن الحقيقة قلما تتجلى سافرة بيته ، وإنما هى كثيراً ما تتخفى وراء الأساطير والخرافات والرموز والأقاصيص والحكم الشعبية . ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أنه مهما حاول الفيلسوف أن يُحَكِّم عقله فى كل شىء أو مهما خيل إليه أن فلسفته هى نظر عقلى خالص ، بل مهما أراد أن يجعل من فلسفته علماً دقيقا محكما ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه محمولاً على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويمتزج فيه الواقع بالمثال ! وهل استطاع الإنسان — فيما يقول هؤلاء — أن يقبض يوما على الحقيقة بجمع يديه ، حتى يزعم لنفسه أنه قد اجتاز مرحلة الخيال ، أو أنه ليس فى فلسفته سوى البداهة والوضوح والنظر العقلى الخالص ؟.

بيد أن الوجوديين حينما يأخذون بهذه النظرة فى التقريب بين الأدب والفلسفة ، فإنهم لا يريدون بذلك أن يقحموا الخيال على دائرة التفكير الفلسفى ، وإنما هم يريدون أن يعبرّوا

عن شتى « المواقف الميتافيزيقية » التى يجتازها الإنسان بالأسلوب الروائى الذى يتناسب مع ما للوجود البشرى من طابع تاريخى درامى . حقاً إن ثمة فلاسفة يزدرون أسلوب التعبير الروائى ، ولا يرون موضعاً للمزج بين الفلسفة والرواية ، ولكن هؤلاء — فيما تقول سيمون دى بوفوار — إنما هم أولئك الفلاسفة الذين يفصلون الماهية عن الوجود ، ويحتقرون « المظهر » بوصفه دون « الحقيقة المستترة » ! وأما إذا عرفنا أن « المظهر » نفسه « حقيقة » ، وأن « الوجود » إنما هو حامل « الماهية » ، وأنه لا سبيل إلى فصل الابتسامة عن الوجه الباسم ، ومعنى الحدث عن الحدث نفسه ، فهنالك لا بد لعياننا الفلسفى من أن يعبر عن نفسه من خلال اللُّمَع الحسية والبوارق المادية التى تنبعث من العالم الأرضى نفسه . وتبعاً لذلك فإن التفكير الوجودى لا يريد أن يعبر عن نفسه من خلال البحوث الفلسفية والدراسات الفنومنولوجية فحسب ، بل هو يلتجىء أيضاً إلى الروايات والقصص والمسرحيات يلتمس فيها تعبيراً حياً خصبا عن شتى تجارب الإنسان الوجودية بوصفه « موجوداً ميتافيزيقياً »(١) .

والواقع أن الوجودية فى صميمها إن هى إلا جهد يراد به التوفيق بين الموضوعى والذاتى ، بين المطلق والنسبى ، بين اللازمنى والتاريخىّ ... إلخ . والوجودية أيضاً إنما تهدف إلى إدراك الماهية فى صميم الوجود ، فليس بدعاً أن نراها ترحب بالرواية ، مادامت الرواية هى التى تسمح للفيلسوف بأن « يقف على الانبثاق الأصلى للوجود فى حقيقته الكاملة النوعية التاريخية » (على حد تعبير سيمون دى بوفوار .) . ولا تنحصر مهمة الكاتب الروائى فى استغلال بعض الحقائق السابقة المحصلة فلسفياً ، فى دائرة العمل الأدبى ، وإنما تنحصر مهمته فى الكشف عن « مظهر » معين من مظاهر التجربة الميتافيزيقية ، ألا وهو ذلك « المظهر » apparence الذى لا سبيل إلى تبيانه على أى نحو آخر ، نظرا لِمَا لَهُ من طابع ذاتى ، جزئى ، درامِىّ . وما دامت « الحقيقة » — فيما يرى الوجوديون — لا تُدْرَكُ عن طريق العقل وحده ، فإن أى وصف عقلى لا يمكن أن يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الوجوديون أن يُعبِّروا عن الواقع فى شتى مظاهره ، على نحو ما ينكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التى تربط

---

(١) زكريا ابراهيم . مقدمة للترجمة العربية لمسرحية « جلسة سرية » لجان بول سارتر ، دار النشر المصرية . ص ٧ (والترجمة للأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد) .

الإنسان بالعالم ، وهى تلك العلاقة التى يقولون عنها إنها فى صميمها فعل وعاطفة ، قبل أن تكون فكراً وتصوراً(١) .

من هذا نرى أن الرواية le roman فى نظر الوجوديين ليست دخيلة على الفلسفة ، بل هى تعبير حى عن ذلك « البُعْد الميتافيزيقى » الذى لا يمكن للموجود البشرى إلا أن يتحرك عبره . وإذا كان من المستحيل أن نتصور رواية أرسططاليسية ، أو اسبينوزية ، أو ليبنتسية ، لأنَّه ليس للذاتية أو الزمانية أى موضع فى مذهب أرسطو أو اسبينوزا أو ليبنتس ، فإنه ليس من الغريب أن تكون ثمة رواية سارترية ، مادامت وجودية سارتر هى فى صميمها فلسفة تؤكد بكل قوة ما للتجربة من طابع ذاتى ، جزئى ، درامِىّ ، تاريخى ، زمانى . وحينما يستبعد بعض المحدثين « الرواية الفلسفية » ، فإنهم بذلك إنما يعبرون عن فهم خاطئ للفلسفة ، وكأن الفلسفة فى نظرهم لا يمكن أن تكون إلا مذهباً مركبا مكتملا مكتفياً بذاته . وأما إذا تصورنا الفلسفة على أنها مخاطرة روحية يحيا فيها المفكر ضروباً مختلفة من التجارب الوجودية ، فإننا لن نجد حرجاً فى أن نعبر عن تلك المخاطرة بأسلوب روائى تنكشف من خلاله مواقف الإنسان بإزاء العالم والآخرين . بل إننا حتى إذا رفضنا أن نسلم بذلك « البُعْد الميتافيزيقى » الذى ينكشف من خلاله قلق الإنسان ، وجزعه ، وتمرده ، وخوفه من الموت ، وحنينه إلى الوجود ، وتَعَطُّشه للمطلق ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن لكل تجربة إنسانية (كما سبق لنا القول) « بُعْداً سيكولوجيا » معينا قد لا ينجح فى الكَشْف عنه إلا الفيلسوف المتعمق المتبصّر . وبينما نجد أن الباحث النظرى يحاول أن ينتزع تلك المعانى بطريقة مجردة ، وأن يؤلف فيما بينها على نحو عقلى محض ، نجد أن الروائى يحاول أن يعبر عنها تعبيراً حياً مُشَخَّصًا ، بأن يضعها فى سِيَاقِهَا الفردى أو الجزئى أو الواقعى . وتبعاً لذلك فإن الوجوديين يُعَلِّقون أهميـة كبرى على « الرواية الميتافيزيقيَّة » بوصفها كشفاً عن الوجود بأسلوب حى مشخص لا نكاد نجد له نظيراً فى أى أسلوب آخر من أساليب التعبير . وآية ذلك أن المسرحية أو الرواية إنما تظهر لنا الإنسان والأحداث الإنسانية فى علاقاتها بمجموع العالم ، فتبين لنا أن الموجود البشرى كائن منذ البداية فى العالم ، وأن وجوده إنما ينقضى فى داخل هذا الإطار الخارجى الذى يعيش فيه . وما كان الإنسان « موجودا ميتافيزيقيا » إلا لأنَّه يضع نفسه دائما ككل dans sa totalité بإزاء العالم نفسه ككل ، فيواجه العالم فى كل لحظة ، ويركب عالمه

---

(1) Simone de Beauvoir: "L' Existentialisme et la Sagesse des Nations", 1949, pp. 119 – 120

الخاص ابتداءً من بعض المواقف الوجودية الخاصة . وحينما يقول بعض الوجوديين إن لكل حَدَثٍ إنسانى دلالة ميتافيزيقية ، فإنهم يَعْنُونَ بذلك أن الإنسان يجد نفسه فى كل حدث من الأحداث « ملتزماً » engagé بأسره ، فى العالم بأسره . وهكذا يكتشف المرء من خلال تجاربه الوجودية حضوره أمام العالم ، واستناده إلى ذاته وحدها ، ومقاومة الذوات الأخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة ... إلخ . ولا شك أن هذه الحقائق الميتافيزيقية التي تنكشف للإنسان مقترنةً بعواطف الألم واللذة والخوف والقلق والجزع واللهفة والرجاء والأمل (وما إلى ذلك) إنما هى جميعاً مما تستطيع الرواية أن تُعَبِّر عنه بأسلوب واقعىّ حَىّ لا تَرْقَى إليه أعمقُ الدراسات الفلسفية أو البحوث الفنومنولوجية . وهكذا يَخْلُصُ الوجوديون إلى القول بأن مسرحية « جلسة سرية » قد تكون أقوىٰ تعبيراً عن بعض آراء سارتر الفلسفية من كتابه « الوجود والعدم » ، كما أن روايته المسماة « بالغثيان » قد تكون أقرب إلى الفهم من كتابه « التخيل » ، وهلم جرا . ولعل هذا هو ما حدا ببعض النقاد (من أمثال كامبل) إلى تقديم فلسفة سارتر على صورة عرض مستقى من رواياته وكتبه الفلسفية معاً ، على اعتبار أننا هنا بإزاء « أدب فلسفى »[١] .

٤٦ — وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند رأى بعض الوضعيين المناطقة الذين يأخذون على دعاة الميتافيزيقا أنهم يمزجون الفلسفة بالفن ، فيقدمون لنا مذاهب خاوية ليست من الحقيقة فى شيء ، فى حين أن مهمة الفلسفة أن تحلّل المفاهيم العلمية تحليلا لغويا منطقيا صارما . وهنا نجد أن الميتافيزيقا فى رأى أصحاب هذا المذهب إن هى إلا عمل فنى لا أثر فيه لاستقراء الوقائع ، بل دعامته الخيال ، ورائده التعبير عن المثال ! فالميتافيزيقيون ليسوا سوى شعراء ضلوا سبيلهم ، وبالتالى فإنهم لم يعودوا يقدمون لنا قصائد يعترفون بأنها من نسج خيالهم ، بل صاروا يضعون بين أيدينا مذاهب منمقة تتستر تحت رداء كاذب من الأدلة والبراهين العقلية ، دون أن تكون فى صميمها سوى مجرد أمشاج من الخرافات والأساطير ! وحسبنا أن ندقق النظر فى تلك المذاهب الميتافيزيقية ، حتى نتحقق من أنها لا تخرج عن كونها ملاحم شعرية يُعَبِّر أصحابها عن إحساسهم بالوجود أو شعورهم بالحياة . ولكن الموسيقى (فيما يزعم كارناب) قد تكون أقدر من الفلسفة على أداء هذه الوظيفة ، لأن الموسيقى مُجَرَّدَةٌ من كل عنصر موضوعى ، فهى تستطيع أن

---

(1) R. Campbell: "**J. P. Sartre, Une Littérature Philosophique**", Paris, Pierre Ardent, 3me édition, 1947

تعبّر عن إحساسنا بالحياة بوسائل أنقى وأطهر . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الفيلسوف حين يضع مذهباً واحدياً ، فإنه إنما يريد من وراء هذا المذهب الميتافيزيقى الخاص أن يعبر عن إحساسه بما فى الحياة من توافق أو انسجام ؛ ولكن من المؤكد أننا نجد فى موسيقى موزار Mozart تعبيراً أوضح وأعمق عن هذا الشعور نفسه . أما حينما يترجم الميتافيزيقى عن إحساسه بما فى الوجود من صراع أو مجاهدة أو بطولة ، بأن يقدم لنا مذهبا ثنائياً ، فإنه عندئذ إنما يُظْهِرُنا بشكل قاطع على أن موهبة بتهوفن تنقصه ، فهو لا يملك من المقدرة ما يستطيع معه أن يصول ويجول فى الميدان المناسب ! وهكذا يقرر كارناب أن الميتافيزيقيين إن هم إلا موسيقيون عَدِمُوا كل موهبة موسيقية ولكنهم يعوّضون عن هذا النقص بأن يتجهوا نحو مجال النظريات ، من أجل إظهار براعتهم فى الربط بين الأفكار والمفاهيم ! فالميتافيزيقى مخلوق منحرف لا يستغل ذكاءه فى ميدانه الصحيح (ألا وهو العلم) ، فضلا عن أنه لا يتجه بحاجته إلى التعبير وجهتها الطبيعية فينصرف نحو الفن ، وإنما نراه يخلط بين النزعتين ، فيقدم لنا إنتاجا لا تستفيد منه المعرفة العلمية بشىء ، ولا يَنْطَوِى فى الوقت نفسه إلا على تعبير ناقص مُشَوَّهٍ عن إحساسنا بالحياة(١) .

بيد أن أصحاب هذا الرأى ينسوْن أو يتناسَوْن أن الفلسفة ليست فنا ينشد التعبير ، وإنما هى دراسة عقلية تبغى المعرفة . حقا إن لكل مذهب فلسفى (كما لاحظ لالو وسوريو) تكوينه الإستطيقى الذى يجعل منه سيمْفُونِيَّةً لها موضوعها وإيقاعها وانسجامها ووحْدَتُها الزمانية ، ولكن هذه الصيغة الشكلية التى تَسِمُ بطابَعِها كل مذهب فلسفى لا تُبرِّر الخلط بين العمل الفلسفى والعمل الفنى . وليس يرضى الفيلسوف أن يقال له إن مذهبه قطعة موسيقية رائعة أو ملحمة شعرية هائلة ، وإنما هو يريد دائماً أن يقاس مذهبه بمقياس الحق لا الجمال ، وأن يحكم على فلسفته بمعايير الصدق والكذب ، لا بمعايير الحُسْن والقُبْح . فليس فى استطاعتنا إذن أن نُلْحِقَ الفلسفة بالفن ، اللهم إلا إذا تصورنا أن كل تلك الأجهزة الفكرية التى يستخدمها الفيلسوف من أجل إظهارنا على الحقيقة إنْ هى إلا أقْنعةٌ تُخْفى وَرَاءهَا بَعْضَ المشاعر

---

(1) R. Carnap: "**La Science et la Métaphysique**", trad. franç, Paris, Hermann, 1944, p. 44

الذاتية والتجارب الخاصة . ونحن لا نَشُكُّ فى أن وراء « الفيلسوف » إنما يَكْمُن دائما « الإنسان » ، ولكن « الإنسان » لَا يُعْنى بالضرورة « الشاعرَ » أو « الفنَّانَ » ، بل هو قد يَعْنى أيضاً الباحثَ العقلى الذى يواصل مخاطرته الروحية بأمانة وإخلاص ، محاولا أن يتفهم معنى الكون وغاية المصير ، دون أن يقتصر على تنويع تجاربه أو تعديد خِبْراته أو استِمْرَاء حياته ...

الفصل السابع

بين الفلسفة والدين

٤٧ ـــ إذا كان البعض قد شاء أن يجعل من الفلسفة شيئاً فى ذاته ، وكأن فى الإمكان أن يكون ثَمَّةَ تاريخ مجرد للمذاهب ، أو « تاريخ للعقل الخالص » على حد تعبير كَانْت ، فربما كان من واجبنا أن نقرر على العكس من ذلك أن ليس ثمة حد فاصل يسمح لنا بأن نعزل آراء الفلاسفة وأفكارهم ومذاهبهم عن جوِّهم الروحى وبيئتهم الأخلاقية ووسطهم الاجتماعى. حقا إننا قد نتوهم أن تاريخ الفلسفة إنْ هو إلا تاريخ مجرد للأفكار والمذاهب ، ولكننا لو أنعمنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لتحققنا من أنه قد يكون من العسير ، إن لم يكن من المستحيل ، أن نفصله عن تاريخ غيره من أنشطة الحياة الروحية الأخرى . فليس ثمة حدود حاسمة تفصل الفلسفة عن العلم أو الفن أو الدين أو الأخلاق أو السياسة ، بل هناك تَدَاخُلٌ مستمر بين كل تلك الجوانب المختلفة من النشاط الحضارى ، بحيث قد لا يكون فى وسعنا أن ننسب إلى الفلسفة أى مظهر من مظاهر الاكتفاء الذاتى . هذا إلى أننا لو استقرَيْنَا تاريخ الفلاسفة ، لتحقَّقْنا من أن ثمة فلاسفة كانوا علماء ، وآخرين كانوا مصلحين اجتماعيِّين (كأوجست كونت مثلا) ، وطائفة كانت تحترف مهنة التوجيه الأخلاقى (كالفلاسفة الرواقيين) وأخرى كانت تشتغل بالخطابة والوعظ (كالفلاسفة الكلبيين) .. إلخ . فلم يكن الفلاسفة جميعاً مفكرين انعزاليين يحترفون مهنة التفكير النظرى ، كما كان الحال بالنسبة إلى ديكارت أو كَانْت ، بل لقد قام بينهم رجال دين ، وأهل جدل ، ودعاة ثورة ، ورجال سياسة . إلخ . وتبعاً لذلك فإن مكانة الفلسفة من نفس كل فيلسوف قد اختلفت بحسب اتجاهه الفكرى العام ، فضلا عن أن قيمتها بالنسبة إلى كل عصر من العصور قد اختلفت بحسب موضعها فى صميم التنظيم العقلى العام لكل عصر على حدة(١) .

والواقع أن الفلسفة (كما لاحظ المؤرخ الفرنسى إميل بُوتْرو) قد نشأت فى جانب منها عن الدين ، فليس فى وسعنا أن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك الفلسفات

(1) E. Bréhier: "**Histoire de la Philosophie**", t. I. I., Alcan. 1938, pp. 8 – 9

التى مزجت بين النظر العقلى والإيمان الدينى . حقا إن ما يميز الفلسفة عن الدين — كما يُقال عادة — هو استنادها إلى سلطة العقل وَحْدَه ، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الدينى كثيراً ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلى ، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بدأً من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر فى جانب من تفكيره عن أنوار الوحى . وما دام الفيلسوف إن هو إلا إنسان ، فليس بِدْعًا أن نراه يدخل فى صميم مذهبه العقلى عناصر كثيرة يرتدُّ بعضها إلى الدين ، وبعضها الآخر إلى العاطفة . هذا إلى أننا لو عدنا إلى تلك المشكلة الكبرى التى طالما أثارت الكثير من الخصومات حول علاقة الإيمان الدينى بالتفكير العقلى ، لوجدنا أن ما كان يُعَدُّ فى عصر ما من العصور مجرد عقيدة دينية لم يلبث أن استحال فى عصر آخر إلى مذهب فلسفى . والعكس صحيح أيضا ، فقد كان ديكارت يَعُدُّ لا مادية النفس بمثابة حقيقة فلسفية تَقْبَلُ البرهنة . بينما نجد أن لوكْ لا يرى فى هذه القضية سوى مجرد حقيقة دينية . ولم تكن فكرة الحياة الأبدية فى الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ولكننا نجدها تستحيل على يد فيلسوف مثل اسبينوزا إلى مذهب فلسفى يقوم على أسس ميتافيزيقية ديكارتية . فليس فى وسعنا أن نستند إلى واقعة استقلال الفلسفة (فى العصور الحديثة) عن كل سلطة دينية ، من أجل الاقتصار على عرض آراء الفلاسفة بوصفها مذاهب عقلية مجردة ، بل لا بد لنا من أن نحاول الربط بين كل مذهب فلسفى وبين الجوّ الذى تَنَسَّمَهُ صاحبُه ، حتى نستطيع عن هذا الطريق أن نفهم كل فلسفة فى داخل إطارها الحضارى ، فلا نرى فيها سوى مجرد محاولة من أجل تنظيم القيم تنظيما طبقياً يتلاءَمُ مع حالة العلم ، والدين ، والفن ، والحياة الأخلاقية أو الاجتماعية ، فى بيئة كل فيلسوف على حدة .

حقاً إن الفلسفة لم تنشأ إلا يوم آمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة ، ولكن تطوُّرَ التفكير الفلسفى لم يلبث أن اقتاد الفلاسفة إلى إثارة مشكلة حدود المعرفة العقلية ، فنشأت من ذلك قضية استقلال الفلسفة ، وإلى أى حد يحق لها أن تمضى فى معالجة المشكلات الإلٰهية الغامضة ، ومسائل ما بعد الطبيعة المعقدة . ولئن يَكُنْ الكثير من الباحثين اليوم قد لا يجد أى موضع لإثارة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، إلا أن مؤرخ الفلسفة الذى يحاول أن يقدم لنا صورة صادقة لتطور التفكير الفلسفى عبر التاريخ ، لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يخوض فى وصف تلك العلاقات المركبة التى طالما جمعت بين التفكير الفلسفى والتفكير اللاهوتى . فإذا عرفنا أن الفلسفة لا زالت تحتل مكانة كبرى بين الدراسات الإنسانية التى يهتم بها رجال الدين فى كل بقاع العالم ، وإذا تذكرنا أن عدداً

غير قليل من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لم يكونوا فى بداية عهدهم سوى مجرد علماء فى اللاهوت ، وإذا عَلِمْنا أيضاً أن بعض التيارات الفلسفية المعاصرة (كالحركة التوماسية الجديدة) لا تخرج عن كونها إحياء لبعض فلسفات العصور الوسطى ، أمكننا أن ندرك أهمية التعرض لدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين . ومهما كان من أمر تلك الحركات الإلحادية التى انتشرت فى بعض بلدان أوربا على أثر الحرب العالمية الثانية ، فإننا لن نستطيع أن نفهم جوهر الكثير من التيارات الفلسفية المعاصرة إن لم نبدأ أولا بدراسة التطورات الحضاريَّة الأخيرة التى اختلفت على الروح الدينية فى تلك البلاد .

٤٨ — ولو شئنا أن نستعرض تاريخ العلاقات القائمة بين الدين والفلسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا ، لكان علينا أن نرتد إلى تلك الأساطير الدينية والخرافات السحرية التى ذهب الكثير من الباحثين إلى أنها كانت الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى . بيد أن فلاسفة اليونان الأقدمين لم يلبثوا أن تحققوا من أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس (على صورتهم ومثالهم) لوصف الآلهة . ولعل هذا هو ما عناه إكسنوفان حينما كتب يقول : « إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة ، وخلعوا عليها هيئتهم وعواطفهم ولغتهم . ولو كان فى وسع الثيرة أن ترسم لنا صورة لآلهتها ، لصورت لنا الآلهة ، على صورتها ومثالها ، على صورتها ومثالها ! ونحن نعرف كيف نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة ، كل ما هو موضع تحقير وملامة فى نظر الناس » . فلم يشأ هذا الفيلسوف اليونانى القديم أن يخلع على الآلهة صفات البشر ، بل ذهب إلى تنزيه الله بوصفه عقلا محضاً كله بصر وكله فكر . وأما جماعة السوفسطائيين فقد استحلوا لأنفسهم التهكم على الآلهة والتندر على الأساطير الدينية ؛ وإن كان يروى عن بروتاغوراس أنه قال : « ليس فى استطاعتى أن أعرف ما إذا كان الآلهة موجودين ، فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين تلك المعرفة ، لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية » . ولكن على الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريباً قد آمنوا بقدرة العقل ، فكانوا يعالجون كثيراً من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية ، فضلا عن أنهم لم يضعوا أمام العقل أى حد فى الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم وعلاقاتهم بالناس ، إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن أفلاطون وأرسطو قد أخذا بالمعتقد التقليدى الذى كان ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب ، كما أنهما قد حاولا أن يلتمسا فى الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفى ، وكأنما هما أخذا على عاتقهما أن يوافقا بين

الفلسفة والديانة الشعبية . ولم يلبث الرواقيون أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية ، فحاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً ، وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هى إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة ، مادام من شأن العقل الكلى أن يتجلى على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس(١) .

ثم جاء الأفلاطونيون الجدد بنظريتهم الميتافيزيقية فى « الواحد اللامتناهى » ، فذهبوا إلى أن الله عال على جميع الأشياء (بما فى ذلك العقل والحياة نفسها) ، ولكنهم رأوا فى الوقت نفسه أنه لا بد من إدخال نظام طبقى من الموجودات المتوسطة فيما بين الأشكال الدنيا والأشكال العليا من الوجود . وليست الديانة الشعبية فى نظرهم سوى هذا المجال الوسيط الذى ينقلنا من المحسوس إلى المعقول ، بفضل ما تنطوى عليه تلك الديانة من أساطير وتقاليد وطقوس وعبادات ورموز سحرية ... إلخ . فالآلهة الشعبية ، بوصفها كائنات ناقصة لا تخلو كمثلنا من ضعف ، من شأنها أن تمد أيديها إلينا لكى ترفعنا نحو الإلٰه الأسمى . ولا شك أن من بعض أفضال العبادات الشعبية على الإنسان أنها تحوّله عن الاهتمام بالمحسوس من أجل الاتجاه به نحو اللامادى ، فهى بذلك إنما تؤدى دوراً فلسفياً هاماً فى العلو بالإنسان نحو العالم العقلى . ولكن المهم أن الفلسفة اليونانية فى عهد أفلوطين لم تلبث أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة ، فنشأت منذ ذلك الحين مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ، ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة . والواقع أن مجىء الوحى وانضمامه إلى العقل فى تقرير الحقيقة ، كان سبباً فى إثارة مشكلة جديدة لم يكن يعرفها رجال الفلسفة اليونانية ، فإن الديانة اليونانية لم تكن سوى ديانة طبيعية تقوم على النظر إلى الطبيعة والإنسان ، فى حين أن الديانة المسيحية قد بدت منذ البداية ديانة روحية فائقة للعقل ، فلم يكن بد من أن يتصدى أنصار هذه الديانة الجديدة للدفاع عن الإيمان وإثبات معقولية العقيدة المسيحية .

ولسنا نريد أن نستعرض سائر الآراء التى أدلى بها فلاسفة المسيحية من أجل التوفيق بين العقل والنقل ، ولكن حسبنا أن نشير إلى آراء ثلاثة منهم على الأقل ، ألا وهم القديس أوغسطين ، والقديس أنسلم ، والقديس توما الأكوينى . والأول منهم هو صاحب العبارة

---

(1) Emile Boutroux: "**Science et Religion dans la Philosophie contemporaine**", Paris, Flammarion, 1947, pp. 5 – 7

المشهورة : « العقل يسبق الإيمان ، والإيمان يسبق العقل ، وأنا أومن لكى أتعقل » . ومعنى هذه العبارة أنه لا بد للإنسان أن يمتحن الإيمان بعقله قبل أن يسلم به . فإذا ما ضمن صحة العقيدة الدينية التى فحصها مبدئياً ، كان عليه أن يسلم بالأسرار التى تتضمنها مجرد تسليم ، ثم تجىء بعد ذلك مرحلة التعقل الفلسفى للدين ، فيرتفع الإنسان من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرتبة فهم هذا الإيمان وتعقل معتقداته . ولعل هذا هو ما عناه أوغسطين حينما قال فى عبارة أخرى له : « معاذ الله أن يكون خضوعنا لما يعلمه الإيمان ، حائلا دون إلتماس علة الإيمان ، لأنه لولا العقل لما كان فى وسعنا أن نؤمن . » — وأما الرأى الذى ذهب إليه القديس أنسلم فهو أنه ليس فى وسع العقل بمفرده أن يصل إلى تلك الحقائق التى يقدمها لنا الوحى ، مهما كان من دقة بحثه ، وصحة برهانه . وتبعاً لذلك فإن الحقائق الدينية لا بد من أن تكون هي نقطة البدء فى بحثنا . ولكن من الخطأ البالغ — مع ذلك — أن يقتصر المرء على الإيمان الساذج الذى لا أثر فيه للفهم والتعقل ، فان فى استطاعة العقل أن يبرهن على صحة أعقد المسائل الدينية وأكثرها غموضاً . وإذن فان العقيدة — فى نظر أنسلم — ليست سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الكون فهماً عقلياً .

وأما القديس توما الأكوينى فإنه يذهب إلى أنّ العقل والوحى وسيلتان من وسائل المعرفة ، وهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ، فإن الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحى . ولما كانت « الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة ، لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والأخرى كاذبة بالضرورة » ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة . وإن كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق ما يمتنع على العقل الوصول إليه ، فلا بد من أن ينضاف الوحى إلى العقل حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا نقيضين ، بل هما يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى فى مجال المعرفة . وليس للإنسان محيص عن الوحى يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن الوصول إلى الحقائق العليا. حقاً إن فى استطاعة العقل أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ووحدانيته وخلود الروح ، ولكن ثمة حقائق أخرى هى دون متناول العقل ، كالتثليث والخلق فى الزمان ... إلخ ومعنى هذا أن هناك حقائق يستطيع العقل بالاشتراك مع الوحى أن يتوصل إلى معرفتها ، فى حين أن ثمة حقائق أخرى يختص بها الوحى ، فلا يكون فى وسع العقل أن يرقى إلى فهمها . ولكن

فى كلتا الحالتين ينبغى أن تكون حقائق الإيمان ــ فيما يرى القديس توما الأكوينى ــ أول ما نصدق به .

٤٩ ــ ... من كل ما تقدم يتبين لنا أنه إذا كانت الروح اليونانية لم تفكر يوما فى تحديد نطاق العقل ، ولم يخطر على بالها يوماً أن للمعرفة البشرية حدوداً وقيوداً تحول دون امتدادها إلى كل شىء ، أو تطاولها على شتى صنوف المعرفة ، فإن الروح المسيحية التى سادت فى العصور الوسطى قد أخذت تنادى بقصور العقل البشرى عن الإحاطة بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً فى القرن الثالث عشر الميلادى ، بدليل انتشار العبارة اللاتينية المشهورة القائلة بأن « الفلسفة إن هى إلا خادمة لعلم اللاهوت » . "philosphia ancilla theologiae" . ولم يختلف موقف فلاسفة الإسلام من مشكلة العقل والنقل عن موقف فلاسفة المسيحية : فقد ذهب قوم منهم إلى أن النظر العقلى المستقل عن الوحى لا يعد سبيلًا مشروعاً لمعرفة الشئون الإلهية ، بينما ذهب آخرون إلى أن ثمة ديناً عقليا هو فوق الأديان جميعاً ، فحاولوا أن يعمدوا إلى استنباطه بطريقة عقلية خالصة ... إلخ . ولكن كان معظم فلاسفة الإسلام قد حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية ، إلا أننا نلاحظ أن كثيراً من علماء الكلام كانوا يعوِّلون على العقل أكثر مما كانوا يعوِّلون على نصوص القرآن ، حتى لقد ذهب بعض مؤرخى الفكر الإسلامى إلى القول بأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون . وآية ذلك أن بعض هؤلاء المتكلمين قد نادوا بوجود شريعة فطرية عقلية تسبق الوحى ، وهذه الشريعة النابعة من فطرة العقل البشرى هى التى جعلت من المعتزلة فلاسفة عقليين يسلمون بوجود ديانة عقلية ، وينادون بأن المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل[1] .

بيد أن هذه النزعة العقلية التى اصطبغت بها بعض الحركات الكلامية لم تلبث أن استهدفت لحملة عنيفة من جانب الإمام الغزالى الذى حمل بشدة على كل المذاهب الفلسفية والكلامية ، بحجة أن أصحابها قد وقعوا فى الكثير من التناقض والعجز والتهافت فى محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس عقلى صرف . والظاهر أن الغزالى قد فطن إلى أن المشكلة الدينية لا يمكن أن تحل عن طريق العقل ، وإنما هى تتطلَّب ذوقاً باطنيًا يستطيع المرء عن طريقه أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة الدينية . ومن هنا فقد اصطبغ تفكير

---

(١) الشهرستانى : كتاب « الملل والنحل » طبعة لندن ١٨٤٦م ، ص ٤٠ – ٤١ ، ص ٥٥

الغزالى بصبغة صوفية جعلته يقرر أن المعرفة لا تتهيأ للموجود البشرى إلا بنور يقذفه الله فى قلب المؤمن . ولم يكتف الغزالى بالدعوة إلى « إلجام العوام عن علم الكلام » ، بحجة أن النظر العقلى فى أمور الدين بحر عظيم ينبغى ألا ينزله العامى ، وإنما نراه يبالغ فى تقرير عجز العقل عن الإحاطة بأسرار العالم الروحانى فيقول « إن حقيقة الخالق أمر بعيد عن مقدرة العقل ، لأنه كيف يستطيع الجزء أن يرى الكل ؟ هل تستطيع الكبد فى جسم الإنسان مثلا أن تحيط إدراكا بحقيقة شكل الإنسان الخارجى وهى جزء داخل فيه ؟ إن كل ما تدركه الكبد هو وجود تلك المواد التى تمر بها كل يوم فتحولها إلى إفرازات دون أن تدرى من أين جاءت ولا إلى أين تذهب . العقل أيضاً يرى الأحياء كل يوم تدور دورتها دون أن يدرى من أين جاءت ، ولا إلى أين تذهب . فالحقيقة العقلية أو العلمية لا تتجاوز الكائنات التى تمر بالحواس ؛ ومن يحمِّل العقل أكثر من قدرته ، فهو إنما يريد منه المستحيل ، كمن يطلب إلى الكبد مضغ الطعام » .

وإن ابن خلدون ليتفق فى هذا مع الإمام الغزالى ، لأنه يرى أن كل من حاول أن يحيط بالله تعالى وصفاته ، فقد عجز وأخطأ ، لأنه هو نفسه ذرة من ذرات الوجود ، فكيف تحاول الذرة أن تحيط بالكل ؟ حقا « إن العقل (على حد تعبير ابن خلدون) ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ؛ غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلٰهية ، وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع فى محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال . فهذا لا يُدرَك على أن الميزان فى أحكامه غير صادق ، لكن العقل قد يقف عنده ، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتفطن فى هذا الغلط من يقدِّم العقل على السمع فى أمثال هذه القضايا ، وقصور فهمه واضمحلال رأيه . فقد تبين لك الحق من ذلك . وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا ، خرجت عن أن تكون مدرَكةً ، فيضل العقل فى بيداء الأوهام ويحار وينقطع »[١] . ولا يكتفى ابن خلدون بأن يؤكد عجز العقل عن إدراك أسرار الإيمان ، بل إننا لنراه يوغل فى النزعة الحسية إلى الحد الذى يقرر معه استحالة البرهنة على شىء لا يشهد له الحس ، لأن المعرفة عنده إنما تُكتسب عن طريق الإدراك الحسى ، والعقل يصدُق فى تفكيره متى انصب على الجزئيات ، ويكتسب

(١) ابن خلدون : « المقدمة » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٣٠ ، فصل فى علم الكلام ، ص ٣٨٦

اليقين عن هذا الطريق وحده ، فإذا تجاوز العقل هذا الميدان عجز عن الإحاطة بالكائنات وعللها البعيدة .

وليس فى وسعنا أن نسترسل فى استعراض آراء مفكرى الإسلام فى علاقة الفلسفة بالدين ، وإنما حسبنا أن نقرر أن معظم هؤلاء المفكرين قد ذهبوا إلى ضرورة تحديد نطاق العقل ، وتقديم حقائق الوحى على ظنون الفلاسفة ، والاعتراف بأن الوحى قد كفى الإنسان عناء البحث الطويل الشاق . .

ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده أبو حيان التوحيدى على لسان أحد الفلاسفة من أنه قال : « لو كان العقل يُكتفى به لم يكن للوحى فائدة ولا غناء ؛ على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل ، وأنصباءهم مختلفة فيه ، فلو كنا نستغنى عن الوحى بالعقل كيف كنا نصنع ، وليس العقل بأسره لواحد منا ، وإنما هو لجميع الناس »(١) . ولكن التوحيدى نفسه يعود فيقرر فى موضع آخر أن « التوحيد » فى الشريعة لم يَصْفُ من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ ، بينما نراه يصفو من كل هذه الرموز البشرية القاصرة فى الفلسفة »(٢) . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى قد يكون أقرب إلى إدراك حقيقة « التوحيد » من كل ما اعتاد الأوائل أن ينسبوه إلى الإلهية . ومع ذلك ، فإن « ما ينطق به الناموس ، قريب مما يسنح فى النفوس . » ، فليس ثمة تعارض بين الحكمة والشريعة ، مادامت الفلسفة هى صورة النفس ، والديانة هى سيرة النفس ... وكما قال أحد الصوفية : إن النُقُبَ كثيرة ، والعروس واحدة . »(٣) بل لقد ذهب بعض فلاسفة الإسلام من أمثال ابن رشد إلى أن الشرع نفسه قد أوجب النظر فى الموجودات بالعقل ، وأن مقصد الحكماء هو بعينه المقصد الذى حثنا عليه الشرع ، بدليل قول الله تعالى : « فاعتبروا ياأولى الأبصار ؛ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ... » ولكن هذا الرأى اقتاد أصحابه إلى العمل على تأويل القرآن بما يتفق مع مرامى الحكمة النظرية ، بدعوى « أن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وتبعاً لذلك فقد راح ابن رشد يوفق بين الحكمة والشريعة ، على الرغم من خلاف ظاهرى بين آراء الفلاسفة ونصوص القرآن ، فكان يتأوّل كل ما يخالف

---

(١) انظر « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة القاهرة ، « حسن السندوبى » ١٩٣٩ ، ص ٤٩ ، ٥٠ (مقدمة النشرة العربية) .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٥٧

(٣) المرجع السابق : ص ٣٠٠

ظاهر الشريعة وفقا لقانون التأويل العربى . وهكذا انتهى ابن رشد إلى القول بأن «الحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المُصْطَحِبَتَان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » . ولا شك أن مثل هذا الرأى (كما لا حظ بعض مؤرخى الفلسفة فى الإسلام) من شأنه أن يجعل الصدَّارة للفلسفة على الدين ، مادمنا سنجبر الدين على ألا يصطدم بالفلسفة إطلاقاً ، وما دام ثمة تسليم ضمنى بأن الفلسفة هى أسمى صورة من صور الحق ، وأنه لا بد من تأوُّل كل نصوص قرآنية تخرج فى ظاهرها على المعرفة البرهانية . ولعل هذا هو ما عناه دى بور حينما كتب يقول : « ولكن يبدو على هذا الرأى مظهر من الإلحاد ، فالدين الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى بيان الحقائق . وكان طبيعيا أن يحاول متكلمو الغرب كما حاول إخوانهم فى المشرق أن ينتهزوا الفرص، فلا يقر لهم قرار حتى ينزلوا الفلسفة ، فيجعلوها خادمة لعلم الكلام (١) .

٥٠ — وأما فى عصر النهضة فقد حدثت ثورة فلسفية كبرى أدت إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت ، خصوصاً وأن مفكرى هذا العصر من أمثال نيقولا دى كوزا : Nicolae de Cusa ، وجيوردانو برونو C.Bruno ، وكامبانلا Campanella قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضى ، وانفصالهم عن أرسطو ، وتمردهم على الفلسفة المدرسية التقليدية . حقا لقد اقترنت حركة النهضة بظهور الإصلاح الدينى ، وانبثاق فجر الكشوف العلمية ، ولكن من المؤكد أن إحياء التراث اليونانى القديم من جهة ، وقيام بعض النزعات الشكية من جهة أخرى قد عملا أيضاً على ازدهار الفلسفة واستقلال التفكير الفلسفى عن الإيمان الدينى . ونحن نجد أن مفكراً مثل مونتنى Montaigne يُعرِّف الفلسفة بقوله إنما هى الشك بعينه ، ويجعل من التفلسف عملية تساؤل مستمرة عبَّر عنها بعبارته الخالدة : « ماذا عساى عارف ؟ » (Que Sais-je') .

وعلى الرغم من أن مونتنى يعترف بأننا قد خُلِقْنا لكى ننشد الحقيقة ونسعى فى أثرها ، إلا أنه يضيف إلى هذه العبارة أن امتلاك الحقيقة هو دون متناولنا ، لأنه يستلزم قدرة أعظم مما نمتلكه نحن البشر الضعفاء ! ولم يلبث بيكون وديكارت أن أعادا إلى الفلسفة استقلالها ، بعد أن صرحا بضرورة وضع الدين خارج نطاق الأنظار العقلية فكان قيام الفلسفة الحديثة رهناً بانفصالها عن علم اللاهوت ، واستقلالها عن الروح المدرسية .

---

(١) دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ترجمة محمد عبد الهادى أبى ريدة سنة ١٩٣٨ ، ص ٢٦٢

ولكن على الرغم من أن بيكون قد ذهب فى كتابه « مكانة العلوم وتقدمها » إلى القول بأننا « إذا أردنا أن نطبق على العقل البشرى أسرار الديانة الألهية ، فإن كل جهودنا لا بد من أن تذهب أدراج الرياح . وإذن فَلْنعْطِ للدين ما للدين » ، إلا أننا نراه فى موضع آخر يعود إلى التقريب بين الفلسفة والدين فيقول : « إن قليلا من الفلسفة قد يتجه بعقل المرء نحو الإلحاد ، وأما العمق فى التفلسف فإن من شأنه بالضرورة أن يقتاد عقول الناس نحو الدّين » . وهذا ديكارت نفسه يقرر فى كتابة « المقال عن المنهج » أنه ينبغى لنا ألا نتقبل شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك » ، ولكنه يعود فيقول فى كتابه « مبادئ الفلسفة » : « إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه » . ويمضى ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول « إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنسانى ، ففى وسعه أن يستعمل فيها بمطلق حريته ما آتاه الله من قوى وملكات ، وتلك هى حقائق الفلسفة . أما حقائق التنزيل التى هى موضوع علم اللاهوت ، فإنه ليس فى وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة » .

وأما الفيلسوف الألمانى كانت فقد فصل بين الفلسفة والدين فصلا مطلقا ، بحجة أن كل المحاولات التى تبذل من أجل استخدام العقل استخداماً نظريا فى دائرة اللاهوت إن هى إلا محاولات عقيمة لا تجدى بطبيعتها شيئاً ، ولا توصل فى النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة . ونحن نعرف كيف حاول كانت فى كتابه « نقد العقل الخالص » أن يبين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده ، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة الممكنة ، فهى بالتالى تعدو حدود المعرفة البشرية بأسرها . حقا لقد عاد كانت إلى فكرة الله فى كتابه « نقد العقل العملى » ، ولكنه لم يقحم بذلك الدين فى نطاق الفلسفة ، بل هو قد اقتصر على افتراض وجود الله ، بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقى . ولكن كانت يعود فيقرر فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » أنه لم يعمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية التوكيدية إلا لكى يخلى السبيل أمام « الإيمان » . فلم تكن الاعتبارات الدينية غائبة عن ذهن كانت حينما وضع دعائم مذهبه النقدى ، بل هو قد أراد منذ البداية أن يلتمس للإيمان أسساً قوية يستطيع عن طريقها أن يوفق بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية . ولا شك أن التربية الدينية التى تلقاها كانت منذ صباه هى التى أملت عليه احترام القانون الأخلاقى ، والدعوة إلى ضرب من الإيمان العقلى ، دون التقيد بأى طقوس أو فرائض دينية .

فإذا ما انتقلنا إلى هيجل ، ألفينا أنه يضع الدين جنباً مع الفن ، فيقرر أنه فن باطنى يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطنى ، فى حين أن الفن بطبيعته إنما يمثل لنا الحقيقة الإلهية فى صورة خارجية عن طريق الشعور الجمالى . حقا إن الدين هو الابن الطبيعى للفن لأنه يقوم مثله على الخيال والعاطفة ؛ ولكن الفارق بين الدين والفن أن الدين يقيم ضرباً من التعارض بين الطبيعة والله ، فى حين أن الفن يحاول دائماً أن يوحد بين ما هو طبيعى وما هو إلهى . فالدين إنما يقوم على الثنائية : لأنه يتصور الله على أنه موجود خارجى بالقياس إلى كل من الكون والبشرية ، مادام الله هو الموجود المتعالى الذى يسمو بطبيعته فوق العالم ، ولكن الروح البشرية لا ترى فى الثنائية سوى حالة مؤقتة ، فهى لا بد من أن تجد نفسها مضطرة عن طريق الفلسفة والعلم إلى أن ترد الثنائية المؤقتة إلى الوحدة . ولما كان الدين والعقيدة لا يخرجان عن كونهما مجموعة من الرموز التى تقوم على الخيال ، فإن الروح البشرية يمكن أن تجد فيهما شفاء ومغنما . هذا إلى أن الروح تتصف بالحرية ، فهى لا تستطيع أن تقنع بالدين الذى يريد أن يفرض عليها من الخارج مجموعة من العقائد ، كما أنها لا يمكن أن تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية تتعارض مع شعورها بالحرية . وتبعاً لذلك فإن الروح إنما تنزع نحو الفلسفة ، لأنها عندئذ إنما تحقق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها ، فلا يكون ثمة شىء خارجى بالقياس إليها ، ولا يكون ثمة ما يتعارض مع حريتها . وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن الفلسفة هى الفكر نفسه وقد ارتد إلى نفسه ، ونفذ إلى صميم ذاته ،فاستطاع أن يتحقق من أنه هو الذى يكوّن ماهية الأشياء . وإذا كان هدف الفيلسوف هو الشعور بالمطلق ، فذلك لأن المطلق باطن فى الشعور ، أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الوحيدة التى لا يوجد خارجها شىء . وتبعاً لذلك فقد أراد هيجل أن يعلو على سائر الأديان وسائر الفنون ، لكى يتوصل إلى « المطلق » من خلال فلسفته الواحدية التى أراد لها أن تذيع علينا سر الوجود .

أما الفيلسوف الدنمركى كيركجارد (الذى نعده الأب الروحى لسائر فلاسفة الوجود) . فقد أراد أن يهاجم الهيجلية ويعارض الفلسفة ، لكى ينتصر للوجود ويدافع عن التجربة الدينية . وإذا كان كيركجارد قد حمل بشدة على كل حكمة عالمية (أو كل فلسفة) ، فذلك لأنه ارتأى أنها هى التى تحول بيننا وبين رؤية ما يمتد أمام أبصارنا من آفاق لا متناهية . حقاً إن الرجل الغنى الذى يمضى فى الظلام راكباً سيارته لا بد من أن يرى فى ضوء المصابيح ما لا يراه الرجل الفقير الذى يسير على قدميه ، ولكن من المؤكد أنه لن يرى تلك النجوم المتألقة التى تلمع فى السماء من فوقه ! والواقع أن فعل التفكير فى نظر

كيركجارد إنما يعنى الانصراف عن الوجود ، فالفيلسوف الذى ينجح تماماً فى تحقيق مهمة التفكير إنما يصل فى خاتمة المطاف إلى حالة خواء يكاد فيها أن يكف عن الوجود ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أقام كيركجارد ضرباً من التعارض بين « الفكر » و « الوجود » ، فليس بدعا أن نراه يحمل على الفلسفة ، ويشتط فى الحكم على سائر المذاهب العقلية التى تريد فهم الإيمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية . وحجة كيركجارد فى ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله ، وأن المسيحية هى على النقيض تماماً من كل نظر عقلى ، كما أن الإيمان بطبيعته لا بد من أن يكون طاهراً نقياً خالياً من كل معرفة ! وليس الله فى نظر كيركجارد فكرة نبرهن عليها ، بل هو موجود نعيش فى علاقة معه . ومعنى هذا أن وجود الله إنما يثبتُ عن طريق الصلاة ، لا عن طريق الأدلة العقلية . وكل محاولة يراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لا بد من أن تؤدى فى نظر كيركجارد إلى القضاء عليها تماماً : لأن الإيمان لا يحتاج إلى برهان ، إن لم نقل بأن البرهان هو الخصم اللدود للإيمان . وهكذا نجد أن كيركجارد قد انتصر للدين على الفلسفة ، باعتباره أن الدين خبرة حية ووجود حقيقى ، فى حين أن الفلسفة نظر عقلى ومذهب موضوعى [1] .

٥١ — ومادمنا قد أشرنا إلى أحد أئمة التفكير المسيحى البروتستانتى فى الصلة بين الدين والفلسفة ، فقد يكون فى وسعنا أيضاً أن نتوقف قليلا عند نظرية أحد أئمة الفكر المسيحى الكاثوليكى المعاصر فى الربط بين الفلسفة والدين ، ألا وهو المفكر الفرنسى موريس بلوندل Maurice Blondel (١٨٦١ — ١٩٤٩) . وهنا نجد أن بلوندل يريد أن يحذرنا من خطر الوقوع فى ذلك التطرف الذى طالما استهدفت له الفلسفة حينما أرادت أن تجعل من نفسها « سيدة » متسلطة على الحكمة ، بدلا من أن تكون مجرد « خادمة » طيعة لها : تحبها وتخدمها وتتعلق بها . ومعنى هذا أن علينا أن نعيد إلى الفلسفة روحها الأولى ونزعتها القديمة ، فنهيب بها أن تعود إلى تواضعها الأصلى ، وندعوها إلى أن تحذر كل تطرف عقلى ، ونتطلب منها أن تعترف بقصورها الطبيعى ، ونضطرها إلى أن تحدد ينابيعها الخاصة وحدودها الذاتية ، ونلزمها بأن تتعرف على مطالبها وحاجاتها ورغباتها وآمالها ... ولن تقوم للفلسفة قائمة اللهم إلا إذا ضمنا لها أن تبقى بمنأى عن شتى النزعات الخاطئة التى تريد أن تخلع عليها سلطة خاصة أو قدرة ذاتية ، وكأنما هى تتمتع باكتفاء ذاتى تستطيع معه أن تحيا منفصلة عن سائر ضروب النشاط البشرى . حقا إن للفلسفة قيمة

---

(1) Cf. E. Gilson: "**L' Etre et L' Essence**", Vrin, 1948 Ch. IX p. 247

حضارية كبرى بوصفها علماً عقلياً ، وحياة روحية ، وفكراً حيا ، وثقافة خصبة ، ولكن التفكير الفلسفى لا يخرج عن كونه مظهراً من مظاهر الحضارة الانسانية ، أو رافداً من الروافد العديدة التى تغذى المجرى الأصلى لنهر الحضارة . وإذا كان للفلسفة دور كبير تضطلع به فى تاريخ الحضارة العامة ، فذلك لأنها تظهرنا على أن الفكر الانسانى قاصر بالضرورة ، وبالتالى فإنها تدعونا إلى أن نتجه نحو الواقع الحى الذى نستطيع أن ننتزع منه نوراً يرشدنا نحو غايتنا القصوى فى الحياة . وعلى ذلك فإن الفلسفة التى تَحُول دون تأليه الفكر لنفسه ، وهى التى تُظهرنا على ضعف النظر العقلى وقصوره ، وهى التى تصرفنا إلى الكشف عن مطالب الحياة العملية وارتياد مسالك الفعل ، فتمهد بذلك السبيل للإيمان (١) .

وإذا كان البعض قد تصور أنه لا بد للفلسفة من أن تستقل بذاتها ، وتكتفى بنفسها ، وكأنما لا بد لها من أن تقوم « فى ذاتها » ، فإن بلوندل يقرر على العكس من ذلك أن الفلسفة لا تستطيع أن تنهض بتفسير كل شىء ، لأنها تشتمل فى باطنها على هوة فارغة لا بد من أن تجىء قوة أخرى فتسدها وتتكفل بملء فراغها ... ومهما كانت درجة التقدم التى قد تحرزها بعض المذاهب الفلسفية ، فإنها لا يمكن أن تصل إلى الحالة التى تصبح عندها مكتفية بذاتها ، قادرة وحدها على أن تقدم لنا النور الضرورى لتوجيه فكرنا وتحديد غايتنا . وتبعاً لذلك فإن بلوندل يريد للفلسفة أن تلتزم حدودها الخاصة ، فلا تزعم لنفسها الحق فى الانفصال عن الدين ، ولا تدعى أن لها حدوداً ثابتة تجعل منها مملكة مستقلة بذاتها . وليس أمعن فى الخطأ من أن يزعم بعضهم أن كل شىء قد قيل : فإن شيئاً من هذا لن يحدث يوماً ، مادام نطاق الفكر الفلسفى لا بد من أن يبقى مفتوحاً دائماً ، على الرغم من تلك المذاهب الفلسفية التى تريد أن تُغلق الفلسفة على ذاتها .

لقد قال برتلو Berthelot : « إنه لم يَعُدْ هناك سر » ، بينما ذهب جيُو Cuyau إلى أن الدين صائر حتما إلى الزوال ، وأن المستقبل سوف يشهد أكيداً نزعة لا دينية خالصة ؛ ولكن تاريخ الفلسفة — فيما يقول بلوندل — سوف يثبت لنا مرة أخرى أن الفكر الانسانى لن يستطيع أن يصيب نجاحا مطلقا فى سبيله إلى كشف الحقيقة ، وأنه ليس من حق الفيلسوف أن يغلق بابه على نفسه ، مدعياً أن لفلسفته استقلالا كاملا . وإذا كان أنصار فكرة التقدم يريدوننا على أن نتصور عصراً ذهبياً يمكن أن يتحقق فيه حلم الفلسفة

---

(1) M. Blondel: "**La Pensée**", Alcan, 1934 t, II. pp. 206–207

بالاستقلال التام ، فإن من واجبنا (فيما يرى بلوندل) ألا نُؤْخَذْ بهذا الوهم الكاذب ، لأن القصور الذى ينطوى عليه الفكر الإنسانى ليس بظاهرة ثانوية عارضة ، وإنما هو حقيقة جوهرية ثابتة تدخل فى صميم تكوين العقل البشرى ... ومعنى هذا أنه لما كان الفكر بطبيعته ناقصاً ، فإنه لن يكون فى وسعنا يوما أن نتوصل إلى إقامة « فلسفة قاطعة » تكون بمثابة عالم كامل من الماهيات الثابتة والتصورات المطلقة . وهكذا نجد أنه لا بد لنا من أن نربط الفلسفة بغيرها من مظاهر الحياة الروحية للبشرية (بما فى ذلك الدين) ، مادام من المستحيل أن تكون ثمة « فلسفة فى ذاتها » : **philosophie en soi** .

حقا إن الإنسان قد يتوهم أنه يستطيع أن يجد فى ذاته وبذاته كل الحقيقة الضرورية اللازمة لتوجيه حياته ، ولكن النور الذى لا بد من أن يرشدنا فى طريق حياتنا لا يمكن أن يكون هو نور العقل وحده . وما أصدق القديس أوغسطين حينما يصف قصور العقل البشرى فيقول : « إن من يبدو له أنه قد شارف النهاية ، إنما هو فى الواقع لم يكد يعدو مرحلة البداية » . ألا تظهرنا التجربة على أنه بمجرد ما تحاول الفلسفة أن تستقل بذاتها وتكتفى بنفسها ، فإنها سرعان ما تستحيل إلى مذهب عقيم مشوَّه لا يكفى لتوجيه حياتنا ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الفلسفة تثير — بمقتضى حقها الطبيعى المشروع — كثيراً من المسائل الحيوية المتعلقة بمعنى الحياة وغاية المصير ، ولكنها — وإن حددت مضمون هذه المسائل — تظل دائماً عاجزة عن القيام بحلها حلا نهائياً ، لأنها لا تستطيع بمفردها أن تفصل فى تلك المشكلات الكبرى التى تعدو حدود العقل البشرى . وتبعاً لذلك فإن موريس بلوندل يهيب بالدين ، لأن الدين فى نظره هو الذى يأخذ بيد الفلسفة فى فهمها لمعنى الكون وسر الوجود وغاية المصير .

وليس معنى هذا أنَّ بلوندل يريد أن يَزُجَّ باللاهوت فى نطاق الفلسفة ، أو أنه يريد أن ينكر على الفلسفة أصالتها الشخصية وقدرتها الخاصة وقيمتها الحقيقية فى دراسة مشكلة المصير البشرى ، وإنما كل ما هنالك أنه يريد للفلسفة أن تكون على استعداد دائماً لتلقّى سائر الأنوار التى تجىء للعقل من قبل الإيمان . وبعبارة أخرى يقرر بلوندل أن على الفلسفة دائماً أن تفتح أبوابها لكل ما من شأنه أن يساعدها على حل مشكلاتها وتفهم معضلاتها . فليس فى استطاعة الفيلسوف أن يَصْرِف النظر عن الدين ، أو أن يقف منه موقف الحياد ، مادام من شأن الفلسفة أن تهتم بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود والفكر والحياة ؛ بل لا بد للمشكلة الدينية من أن تدخل فى صميم الدراسة الفلسفية ، بوصفها تلك المشكلة الجوهرية التى قد تعيننا على تفهم ديناميكية النشاط البشرى نفسه .

ولسنا هنا بمعرض الحديث عن « فلسفة الفعل » على نحو ما عرضها لنا موريس بلوندل ، وإنما حسبنا أن نقرر أن هذا الفيلسوف المسيحى لم يخلط فى مذهبه بين العقل والنقل ، ولكنه أراد أن يبين لنا أن فى استطاعة الفلسفة أن تقتادنا إلى تقرير وجود « مبدأ فائق للطبيعة » دون حاجة إلى استلهام أنوار الوحي . فلم يكن قصد بلوندل أن يقحم الدين على الفلسفة ، وإنما كان قصده الوصول إلى إثبات « ما فوق الطبيعة » بالاستناد إلى المنهج الباطنى الذى تأخذ به الفلسفة الطبيعية . فليس من تناقض بين الفلسفة والدين ، لأنه ليس بصحيح أن الواحد منهما يؤمن بمبدأ باطنٍ صرف ، فى حين أن الآخر يؤمن بمبدأ مُتَعَال محض ، بل الصحيح أن الديانة الفائقة للطبيعة إن هى إلا صرخة طبيعيَّة تتردَّدُ أصْدَاؤها فى أعماق الضمير . وتبعاً لذلك فإن بلوندل لا ينسب إلى الفلسفة موقفاً وسطاً بين العلم والدين ، وكأنما هى تدرس طائفة من الموضوعات الخاصة التى تحتل مركزاً وسطاً بين الوقائع العلمية والوقائع الدينية ، وإنما هو ينسب إلى الفلسفة مهمة العمل على توضيح الرابطة التى تربط هذه بتلك ، وإظهارنا على استحالة تقرير الواحدة منهما دون الأخرى . ومعنى هذا أنه ليس من شأن الفلسفة أن تضع « موجودات » تقوم هى بتحديد شروطها ، أو أن تفترض وجود « وقائع » تضطلع هى بمهمة إثباتها ، وإنما لا بد للفلسفة من أن تسير سيرها الطبيعي من العلم إلى الدين ، فتنتقل بنا من المجال الطبيعى إلى المجال الفائق للطبيعة . وصَفْوة القول إنه ليس ثمة « فلسفة فى ذاتها » بل هناك حكمة متواضعة ، أو محبة للحكمة ، وهذه بطبيعتها لا يمكن أن تظل بِمَنْأًىً عن كل نورٍ دينىٍّ ، لأن الفلسفة إذا استقلت أو حاولت الاستقلال ، فإنها لن تكون عندئذ سوى مجرد « مذهب » ، أعنى أنها لن تكون هى الفلسفة بالمعنى الكلى الذى يفيد الاستغراق .

٥٢ — وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نشير إلى موقف الفلاسفة الوجوديين من الدين ، وكيف أنهم أرادوا أن يخلصوا الفلسفة من فكرة « الله » ، على اعتبار أن الله قد مات (على حد تعبير نيتشة) أو أنه كان يحدثنا ثم صَمَتَ (على حد تعبير سارتر) ، فلم يَعُدْ فى وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جُثَّةً هامدة ! ولكننا مع ذلك لو أنعمنا النظر إلى فلسفة سارتر لاستطعنا أن نقول مع بريبه إنها تنتهى فى خاتمة المطاف إلى « لاهوت » théologie لا إلٰه فيه ! ومعنى هذا أن وجودية سارتر إن هى إلا فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ، ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، فبقى فى صميم فكرِه حنينٌ غامض نحو ذلك

الموجود الذى أحال غيابُه كُلَّ الفلسفة الوجودية السارترية إلى جوٍ قاتمٍ لا بارقَة من أمَلٍ فيه(١) .

غير أن سارتر لم يُعْنَ بدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، لأنه افترض ضمناً أنه حتى لو وُجِدُ ذلك الإلـٰه الذى يحدثنا عنه الدين ، فإن وجوده لن يغير شيئاً ، مادامت مشكلة الفلسفة الأولى إنما هى مشكلة الوجود الإنسانى ، لا الوجود الإلـٰهى . وأما الفيلسوف الذى اهتم بالدفاع عن الفلسفة ضد هجمات علماء اللاهوت فهو المفكر الفرنسى الممتاز ميرلوبونتى الذى أراد للفلسفة أن تكون بحثاً حقيقياً لا سراباً واهياً . وقد لاحظ ميرلوبونتى أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يهتمون بإثبات وجود الله ، على نحو ما كان يفعل القديس توما الأكوينى أو القديس أنسلم أو ديكارت ، وإنما أصبحوا يقتصرون على بيان تهافت القائلين بإنكار وجود الله ، إما بالبحث عن ثَغْرَاتٍ تسمح لهم بأن يهتدوا إلى منافذ يعيدون منها إلى تلك الفلسفات الإنكارية مفهوم الوجود الأسمى أو واجب الوجود ، أو بأن ينسبوا إلى أصحاب تلك المذاهب نزعة إلحادية تكون هى الكفيلة فى نظرهم برفض فلسفاتهم . ولكن من المؤكد أننا حينما نرفض مذهباً لمجرد أنه إلحادى (فيما يرى ميرلوبونتى) ، فإننا عندئذ إنما ننظر إلى الفلسفة من وجهة نظر عالم اللاهوت . وحسبنا أن نتذكر أن أعمق الفلاسفة إيماناً فى العصر الحديث — ألا وهو اسبينوزا — قد استُهْدِفَ لتهمة الإلحاد . والظاهر أن الرأى العام هو على استعداد دائماً لأن ينسب تهمة « الإلحاد » إلى كل فكر حُرّ يحاول أن يغير من مفهوم « الشيء المُقَدَّس » sacré أو أن يخلع عليه دلالة جديدة . ومن هنا فإن الفلسفة التى تعمل إلى إلقاء الأضواء على الحقيقة القدْسية لا بد من أنْ تظهر للناس بمظهر الهَرْطقَةِ أو الإلحاد أو التجديف(٢) .

فهل نقول مع ميرلوبونتى إنه لا شأن للفلسفة بالدين ، لأن الفلسفة هى البحث الحر النزيه الذى لا يريد أن يعود إلى أى تقليد سابق أو أن يدافع عن أى اتجاه دينى محدد ؟ أم نقول مع جبريل مارسل إن الفيلسوف لا يستطيع أن يتخلّى عن موقفه البشرى بوصفه

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، « مشكلات فلسفية رقم ٢ » ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٥٨

(2) M. Merleau – Ponty: "**Eloge de la Philosophie**", Gallimard, 1953, p. p. 63 – 65

إنساناً يعتنق ديناً معيناً وَيَتَنَسَّمُ هواء روحياًمن نوع خاص ؟ ... هل نقول مع ديدرو Didérot : « إن لَدَىَّ نوراً واهياً ضعيفاً ينير الطريق أمامى وسط ظلمات غابة الحياة الكثيفة ، ولكن ما هى إلّا أن يظهر فى الأفقِ عالِم لاهوتى حتى يتبدَّدَ أمام ناظِرَىَّ آخر خيط من نور » !؟ أم نقول مع تولستوى : « إننى أعتقد أن ما يفسر علاقة الإنسان بالكون ليس هو العلم ولا الفلسفة ، بل هو الدين » ؟ ... يبدو لنا أن تاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من علاقات وثيقة ، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الدين ميتافيزيقا تلقائية ، فى حين أن الميتافيزيقا هى دين عقلى أو تأملى Réfléchie . بل إننا لو أنعمنا النظر فى مذاهب كبار الميتافيزيقيين من أمثال أفلاطون. وأرسطو وأفلوطين وديكارت وليبنتس وكَانْت ، لوجدنا أنهم يُلخِّصون فى أفكارهم ، ويصوغون فى كتبهم ، كل ما حققه الوعى الدينى للبشرية من ضروب التقدم ، فضلا عن أنهم يستَبِقُون المستقبل فيتنبأون فى كتاباتهم بضروب أخرى من التقدم فى مضمار الوعى الدينى . ولكن شوبنهور يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا أو النظر الفلسفى : ميتافيزيقا تنطوى فى ذاتها على بَيِّنَتِها ، وهذه هى الميتافيزيقا العقلية التى تستند إلى التأمل والتفكير ، وميتافيزيقا أخرى بَيِّنَتُها خارجة عن ذاتها ، وتلك هى المذاهب المسلم بها تحت اسم « الأديان » . فالدين فى نظر شوبنهور ليس إلا مذهباً ميتافيزيقيا يقوم على بيِّنةٍ خارجية ، لأنه يستند بالضرورة إلى « الوحى » . وقد ظلت الأديان متحكمة أمداً طويلا فى الميل الميتافيزيقى الموجود لدى الإنسان ، فكان من آثار ذلك أن بقى هذا الميل أسيراً لبعض المعتقدات الدينية الشعبية . ومعنى هذا أن تأخر الميتافيزيقا — فى رأى شوبنهور — إنما يرجع إلى أن الأديان قد وقفت حجر عَثْرَةٍ فى سبيل تقدمها . ولن يتسنّى للميتافيزيقا أن تحرز أى تقدم ملموس ، اللهم إلا إذا تهيأ لها أن تتحرر من تلك المعتقدات الشعبية الضئيلة التى طالما أريد لها أن تتكيَّف معها وتدافع عنها وتسير فى رَكْبِها . وليس أعجب من خصوم الميتافيزيقا ، فإنهم « يبدأون بأن يُوثِقُوا أَرْجُلَنا وأذرعتنا ، ثم هم يسخرون منا بعد ذلك إذا نحن لم نستطع أن نحقق شيئا أو أن نخطو خطوة واحدة »[1] . ثم ينتهى شوبنهور إلى ضرورة تخلى الفلسفة عن دراسة مشكلة الله فيقول : « إن الفلسفة لا تهتم بدراسة شىء

---

(1) Cf. Schopenhauer: "**Philosophie et Science de La Nature**", Trad. Franç, Par Dietrich, Alcan, 1911, pp. 144 – 145

آخر سوى العالم ؛ وهى إذا كانت قد تركت الآلهة وشأنهم ، فإنها لا ترجو من الآلهة سوى أن يَدَعُوهَا أيضاً هى وَشأنَها !(١) .

بَيْدَ أن شوبنهور ينسى أو يتناسى أن فكرة « الله » قد لعبت دوراً كبيراً فى معظم المذاهب الفلسفية ، حتى لقد أصبحت قضية « التأليه أو الإلحاد » من أهم قضايا التفكير الميتافيزيقى . هذا إلى أن « فلسفة الدين » قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صميم الدراسات الفلسفية ، فاهتم بها مثلا من بين المعاصرين وليم جيمس ، وبرجسون ، وشلر ، وهويتهد ، وسنتيانا ، ورويس ، وهو كنج ، وماكس أوتو ، وغيرهم ... والظاهر — كما لاحظ المفكر الفرنسى المعاصر برادين — أن الفلسفة لم تحزم أمرها يوماً على أن تستقل عن الدين استقلالا نهائياً حاسماً . حقاً لقد كان هذا فى كل حين هو مَقْصِدُها الأصلى ، ولكنها لم تَعْرِفْ يوماً ، أو لعلها لم تَرِدْ يوماً ، أن تمضى فى هذا السبيل حتى نهاية الشوط(٢) !

---

(1) Schopenhauer: "**Le Monde comme Volonté et comme Représentation**", p. 322

(2) Pradines: "**L'Esprit de La Religion**", Aubier, Paris, 1954, p. 15

الفصل الثامن

بين الفلسفة والأخلاق

٥٣ ــ إذا كنا قد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن صلات الفلسفة بكل من العلم والفن والدين ، فإن من واجبنا الآن أن نعرض لدراسة صلة الفلسفة بالأخلاق ، خصوصاً وأن المشكلة الخلقية قد احتلت جانبا كبيراً من تأملات الفلاسفة فى كل زمان ومكان . ونحن حين نتحدث عن « الأخلاق » فإننا لا نعنى بها مجرد دراسة للعادات والشمائل البشرية ، بل نعنى بها دراسة قواعد السلوك ، بقصد تصوير « كمال القوة العاملة » على حد تعبير مسكويه (أعظم فلاسفة الأخلاق فى الإسلام)[1] . وعلى ذلك ، فإنه ليس المهم فى « الأخلاق » أن نعرف كيف يحيا الناس فى الواقع ونفس الأمر ، بل المهم أن نعرف كيف ينبغى أن يحيوا .

حقًا إن الناس حينما يتحدثون عادة عن « الأخلاق » ، فإنهم يعنون بها فى الغالب مجموعة من القواعد السلوكية التى تسلم بها جماعة من الناس فى حقبة ما من الحقب التاريخية ، ولكن الفلاسفة قلما يوافقون على هذه النظرة الوصفية إلى الأخلاق ، لأنهم يذهبون إلى أن موضوعها هو فرض القواعد التى ينبغى أن يحتذيها الإنسان فى سلوكه . ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يجعلوا من « الأخلاق » مجرد دراسة تقريرية للعادات والطبائع والسنن والمواضعات السائدة بين الناس ، وراحوا يؤكدون أنها دراسة معيارية تنحصر مهمتها فى تشريع « القانون الخلقى » ، وتحديد « المثل الأعلى » ، وتفسير « الكمال الأدبى » . وهكذا أصبحت الأخلاق فى نظرية الفلاسفة هى « نظرية المثل الأعلى » ، أو على الأصح « الدراسة المعيارية للخير والشر » .

وقد أدخل الفلاسفة التقليديون « علم الأخلاق » ضمن علومهم المعيارية الأخرى ، فوضعوها على قدم المساواة مع علم المنطق وعلم الجمال ، وقالوا بأن موضوعها هو قيمة « الخير » كما أن موضوع المنطق هو قيمة « الحق » ، وموضوع الاستطيقا (أو علم الجمال) هو قيمة « الجمال » . وكانت حجتهم فى ذلك أن « الأخلاق » علم عقلى يدرس ما ينبغى أن يكون ، وأن المشكلة الخلقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام

---

(١) مسكويه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » ، طبعة مصر ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠ ــ ٤١

القيمة لابأحكام الواقع . ولما كانت القيمة لا تخلو من طابع ذاتى ، فقد اصطبغت الأخلاق بصبغة شخصية ، وأصبح هدف كل فيلسوف أن يبتنى لنفسه « مذهباً أخلاقياً » جديدا ، يعارض به الأخلاق القائمة ، ويحاول من ورائه أن يشرّع لغيره من الناس . ولكن الفلاسفة لم يتناسوا — كما زعم البعض — أن ثمة « حقيقة خلقية » توجد فى استقلال عن أحكامهم التقويمية وأن هذه « الحقيقة » تتمثل بوضوح فى القواعد التى يأخذ بها الناس أنفسهم فى سلوكهم العادى ؛ بل هم قد أرادوا من وراء مذاهبهم الأخلاقية أن يسهموا فى تغيير قيم مجتمعاتهم ، وأن يرسموا أمام مواطنيهم سبيل الوصول إلى تطعيم الواقع بالمثال .

والحق أنه إذا كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة والأخلاق ، فذلك لأن الإنسان هو الحيوان الناطق الذى يستطيع أن يقاوم دوافعه ، ويملك أن يضع غرائزه موضع البحث ، ويجد فى نفسه من القوة ما يستطيع معه أن يمزج الواقعة بالقيمة . وقد فطن الفلاسفة من قديم الزمن إلى قدرة الإنسان على مراقبة حوافزه ، وقمع رغباته ، وتأجيل استجاباته ، وإعلاء غرائزه أو إبدالها ، فقالوا إن الموجود البشرى « حيوان أخلاقى » يستطيع أن يستبدل بنظام الحاجات الحيوىّ نظام القيم الأخلاقى . وحينما يقول الفلاسفة عن الموجود البشرى إنه « حيوان أخلاقى » فإنهم يعنون بذلك أنه المخلوق الوحيد الذى لا يَقْنَعَ بما هو كائن ، بل يحاول دائماً تجاوز الواقع ، من أجل الاتجاه نحو « ما ينبغى أن يكون » . ولهذا فإن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل حدّتها فى شعور الموجود الناطق بذلك التعارض الأليم القائم بين « الكائن الواقعى » بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكماله وسموه . ومهما أخضع الإنسان سلوكه لما تقضى به قوانين الجماعة ، فإنه لا بد من أن يظل شاعراً بما لديه من نقص . وهذا « النقص » إنما هو الدليل الاكبر على أن المثل الأعلى لا ينحصر فيما تقدمه لنا الجماعة ، أو ما يتطلبه منا الرأى العام ، بل هو « حقيقة متعالية » تتجاوز كل ما نجده فى بيئتنا أو واقعنا أو حياتنا العملية .

حقا إن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائما نحو إشباعها فضلا عن أنه مضطر إلى تكييف سلوكه مع القواعد الاجتماعية التى تفرضها عليه بيئته ،ولكن « المشكلة الخلقية » (لتى يتحدث عنها الفلاسفة) إنما تثور فى نفس الإنسان عندما يدرك أن « الطبيعة » لا تحدد سلوكه ، وأن « المجتمع لا يحل أزماته النفسية وأنه لا بد له من أن يواجه مصيره لنفسه وبنفسه . ولو كانت الطبيعة تتكفل بتفسير كالنا الأخلاقى ،أو لو كان المجتمع قادراً على هداية سلوكنا.. لما قامت للمشكلة الخلقية أدنى قائمة ، ولما كان ثمة

موضوع للحديث عن قيمة أو قيم . ولكن الفلاسفة قد تحققوا من أن « الطبيعة » غير كافية وأن « قواعد الجماعة » ليست كل شيء ، فكان من ذلك أن أثاروا « المشكلة الخلقية » ، بوصفها مشكلة ذلك الموجود الذى لا يمكن أن يعد مجرَّد « موجود طبيعى » ، كما إنه لا يمكن أيضاً أن يعد مجرَّد « موجود اجتماعى » .

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الفلسفة قد انبعثت عن « الدهشة » ، فإننا سنرى الآن أن « الأخلاق » أيضا قد صدرت عن ضرب من « الدهشة » . والواقع أن مَثَلَ « الأخلاق » كمَثَلِ الميتافيزيقا ؛ من حيث أن كلا منهما لا بدّ من أن تبدأ برفض بعض « البينات » évidences . ولكنْ على حين أن « البيِّنة » التى ترفضها الميتافيزيقا هى إمدادات الحس ، نجد أن « البينة » التى تشك فيها الأخلاق هى « اللذة » Le plaisir[1] . ولو كان يكفى أن ينشد المرء اللذة ، ويتجنب الألم ، أعنى أن يساير « الطبيعة » بصفة عامة ، لَمَا لقى مخلوق أدنى صعوبة فى أن يتطبع بمكارم الأخلاق ولكن الشعور الخلقى لا بد من أن يجىء فيظهرنا على أن « حساب اللذات » . أعجز من أن يحقق للإنسان ما يصبو إليه من توازن نفسى ، وأن « حياة اللذة » لا يمكن أن تُفضى إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحىّ أو التوزع النفسىّ . وهكذا يتخذ التفكير الخلقى منذ البداية طابع « الإشكال الفلسفى » ، إذ يشعر الفيلسوف بأن المشكلة الخلقية لا تحل على المستوى الطبيعى أو البيولوجىّ الصرف . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن إثارة المشكلة الخلقية قد اقترنت بتحويل « بينة اللذة » إلى إشكال فلسفى ، فكانت « الأخلاق » تساؤلا فلسفيا عن مدى قدره « الطبيعة » على توجيه سلوكنا ، أو مدى تأثير « مبدأ اللذة » على اتجاه ضميرنا .

٥٤ — ولو أننا حاولنا الآن أن نستخلص بعض الخصائص المشتركة التى اتسمت بها المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة مختلفين من أمثال سقرط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكوينى ، واسبينوزا ، وكانت ، وغيرهم ، لوجدنا أن كل هؤلاء المفكرين مجمعون على القول بأن الأخلاق علم نظرى تنحصر مهمته فى الكشف عن « المثل الأعلى » . فليس الغرض من الأخلاق — كما سبق لنا القول — وصف نظام معيَّن من الوقائع ، بل وضع مجموعة من « المفاهيم » التى تحدِّد

---

(١) V, Jankélévitch : «La Mauvaise Conscience », Paris, F, Alcan, Nouvelle, Edition 1939, PP. 3 – 4.

ما ينبغي أن يكون . حقاً لقد حاول سقراط أن يخلع على الأخلاق طابعاً عقليًّا منطقيا ، فقال إن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، كما حاول اسبينوزا أن يقيم منهجه الأخلاقي على أساس المنهج الرياضيّ ، فصاغ الأخلاق على صورة بديهيات واستنتاجات ، ولكنَّ كُلًّا منهما كان واثقاً من أن مفاهيمه الأخلاقية لا بُدَّ من أن تظل محتفظة بكل قيمتها ، حتى إذا لم تكن مُطابقة للواقع على الإطلاق . ولئن كان فيلسوف أخلاقيّ مثل كانْت قد ذهب إلى أن الأوامر المطلقة فى الأخلاق فى منزلة البديهيات فى الرياضة أو الفيزياء ، إلَّا أننا نراه يقرّر بصريح العبارة « أنه من العسير علينا أن نقرر ما إذا كان ثمة فعل أخلاقى حقيقيّ واحد ، قد أمكن يوماً أن يتحقق بالفعل فى هذه الحياة الدنيا » . كذلك ذهب كانْت إلى أن نفاذ أى عنصر مشتق من التجربة إلى صميم الأخلاق ، هو الكفيل بأن يفسدها تمام الإفساد . ومن هنا فقد عمد فلاسفة الأخلاق إلى التقريب بين علمهم النظرى المعيارى وبين العلوم الرياضية ، بدعوى أن كُلًّا منهما إنما يتصف بصفة العلم — كما قال رنوفييه Renouvier — لأنه يستند إلى تصورات محْضَة أو مفاهيم خالصة . وكما أنه لا دخل للطبيعة فى تحقق الأفكار الرياضية على وجه الدقة والإحكام ، فإنه لا دخل للتجربة أو التاريخ فى تمثل القوانين الأخلاقية بصورتها المعيارية الخاصة[١] .

وتبعاً لذلك فإنه ليس من شأن « الأخلاق » أن تعمل على اكتشاف « القوانين » — بالمعنى العلمى لهذه الكلمة — وإنما تنحصر مهمتها فى تحديد « القواعد » على نحو ما يفعل المنطق . ومعنى هذا أن الأخلاق فى جوهرها تشريع ، فهى تضطلع بمهمة التكليف والإلزام ، لا بمهمة العلم أو المعرفة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يُقال إن المعرفة والتكليف فى الأخلاق شيء واحد . وهكذا يذهب الفلاسفة إلى أن « الأخلاق » نظرية وعملية معاً ، بمعنى أنها علم وفن فى وقت واحد . ولكنها فى رأيهم علم من طراز خاص ، لأنها « علم معيارىّ » لا يكتفى بمجرد وصف ما هو كائن ، بل يضع للناس « ما ينبغى » أن يكون . ومن هنا فقد أخرج الفلاسفة « الأخلاق » من نطاق العلم الموضوعيّ ، وربطوها بالدراسة الفلسفية عموماً والميتافيزيقا خصوصاً .

ويذهب الفلاسفة إلى أن هذه « القواعد » الأخلاقية إنما تقوم على طائفة من

---

(١) CF. Ch. Renouvier: "**Science de la Morale**", Paris, F. Alcan, 1869, t. 1., p. v.

« المبادئ » principes ، بمعنى أنها « نتائج » تترتب بالضرورة على بعض « المبادئ » . ولعلّ هذا هو السرّ فى اهتمام الفلاسفة بدراسة مشكلة « دعامة الأخلاق » ، فإنّ هذه المشكلة لَتُعَدُّ فى نظرهم بمثابة حَجَرِ الزاوية فى كل الأخلاق النظرية . أما عن هذه « المبادئ » نفسها ، فقد ذهب البعض إلى أنها تستَخْلَصُ عن طريق « الاستقراء » من التجربة ، بينما قرّر آخرون أنها تُكْتَشَفُ عن طريق ضرب من الحدْس (يشبه تلك القدرة الحدْسية المستعملة فى إدراك المبادئ الهندسية) ، على حين زعم غيرهم أن هذه المبادئ إنما تُستَنْبط ابتداءً من بعض المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة كمفهوم « الخير » أو مفهوم « الكمال » .

وأخيراً يلاحظ أن « الأخلاق » — فى صورتها التقليدية — تطمع فى أن تكون كلية مطلقة ، بمعنى أنها تريد أن تتجاوز نسبية الزمان والمكان ، لكى تتخذ طابعاً عامًّا مجرَّدًا . ولما كانت « الأخلاق » — فى نظر الفلاسفة التقليديين — هى وليدة الضمير الإنسانىّ العام ، أو العقل البشرىّ الكلىّ ، فإن أوامرها لا بدّ من أن تكون واحدة بالنسبة إلى البشر قاطبةً فى كل زمان ومكان . ومن هنا فإن الأخلاق الفلسفية تنشد الوصول إلى مستوى « الحقيقة الإنسانية الكلية » ، كما أنها لا تتجه نحو تحديد « خيرات نسبية » ، بل تمضى مباشرة نحو تحديد « الخير بالذات » ، أو « الخير المطلق » . ولعلّ هذا هو السبب فى استهدافها للكثير من الحملات ، خصوصاً من جانب أنصار المدرسة الاجتماعية القائلين بالنسْبِيَّة ، وسنرى فيما يلى كيف حاول أصحاب « الاجتماع الخلقى » أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » ، لكى يربطوها بعلم « الاجتماع » ، بدعوى أن « الظواهر الخُلُقية » لا تخرج عن كوْنِها « ظواهر اجتماعية » يمكن دراستها على أنها مجرد « أشياء » ، ككُلّ ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

٥٥ — وهنا نجد أنفسنا بإزاء « أخلاق وضعية » يريد دعاتها أن يقصروا مهمة « عالم الأخلاق » على دراسة العادات والعرف والتقاليد والآداب العامة والمثل العليا الجماعية ... إلخ . وهم يوجّهون إلى أصحاب الأخلاق الفلسفية مآخذ عدة قد يكون فى وسعنا أن نلخصها على الوجه التالى :

أولاً : إذا كان الفلاسفة يزعمون أن للأخلاق طابعا عقليا ، فإن هذا الطابع لا يبرر التقريب بينها وبين الرياضيات ، لأن الأخلاق ليست من خَلْق الذهن ، فى حين أن المفاهيم الرياضية هى من وضع العقل . وما دام للأخلاق وجودها المستقل بوصفها ظاهرة واقعية خارجة عن « النظر الأخلاقىّ » ، فإن من خطَلَ الرأى أن نخلع عليها صفة عقلية بحتة . وهذا

ما عبَّر عنه العلّامة الفرنسي ليفي بريل بقوله : « إن الأخلاق — إذا عُنِىَ بها مجموع الواجبات التي تَفْرِضُ نفسها على الضمير — لا تستند مطلقاً في وجودها إلى تلك المبادىء النظرية التي تُقَام عليها ، كما أنها لا تتوقف أبداً على العلم الذى قد يوجد لدينا عن ذلك المجموع ... ونحن لا نُكَوِّن أخلاقَ شعب ما أو حضارة ما ، فإن هذه الأخلاق مُكوَّنة من ذى قبل ؛ وهى لم تنتظر — لكى تظهر إلى عالم الوجود — فلاسفة يجيئون فيعملون على بنائها أو هَدْمها . »[١] . وإذن فإن أصحاب المدرسة الاجتماعية يرفضون كل توحيد بين ما هو « خُلُقى » moral وما هو « عقلى » rationnel ، كما يفعل الفلاسفة التقليديون حينما يوحدون بينهما بطريقتهم الأولية القَبْلِيَّة . وفى هذا يقول أحد علماء الأخلاق الوضعية : « إن الظاهرة الأخلاقية لَهِىَ شىء خاصٌ محدَّد ... فليس يكفى أن يروقنى مثلٌ أعلى ، أو أن يرضى (على نحو ما من الأنحاء) عقلى أو حساسيتى لكى أخلع عليه طابعاً أخلاقيًّا . »[٢] . ومعنى هذا أن الحقيقة الأخلاقية ليست مجرَّد « واقعة ذهنية » ، بل هى « ظاهرة موضوعية » يمكن ملاحظتها ، وتصنيفها ، وتحليلها ، وتفسيرها ... إلخ .

ثانيا : يذهب دعاة « الأخلاق الوضعية » إلى أن فكرة قيام « علم معيارىّ » هى فى حدّ ذاتها فكرة مردودة ، لأن لفظ « العلم » لا يَصْدُق على أية دراسة تَعْدُو حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرير . والواقع أن العلم هو بالضرورة وَضْعِىٌّ : لأنه لا يدرس إلّا ما يمكن إرْجَاعُه — إنْ بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة — إلى وقائع أو ظواهر ، بمعنى أنه لا يبحث إلا فيما يمكن أن يكون موضوعاً للاختبار أو التجريب . ولكن الأخلاق الفلسفية « نَظَرٌ عقلى » Spèculation ، فهى أَدْخَلُ فى باب الميتافيزيقا منها فى باب العلم . هذا إلى أنه قد يكون من الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » (وهو غرض العلم الوحيد) وبين البحث عن « القواعد » (وهو غرض الأخلاق) . حقًّا إن ثمة « علوماً تطبيقية » أو فنونا علمية ، ولكن مثل هذه الدراسات التطبيقية لا بدّ من أن تستند إلى علوم نظرية سابقة تعرِّفها بالغرض المطلوب ، كما يفعل علم وظائف الأعضاء حينما يمد الطِّبَّ بالمعارف الصحية عن الحالة السوية للجسم (ألا وهى الصحة) ... وعلى ذلك ، فإن أصحاب الأخلاق الوضعية يقررون أنه لا يمكن أن تكون

---

(١) CF. Lévy. Bruhl : "La Morale et la Science des Moeurs" ,Ch. VII.

(٢) G. Belot : «Etudes de Morale Fositive», 2e éd., 1907, I.,pp. 13 - 15.

ثمة دراسة علمية ومعيارية في وقت واحد : لأنه لا بد من أن تقوم أولاً علوم نظرية محضة ، وبعد ذلك تجيء هذه الدراسات النظرية فتفتح السبيل أمام التطبيقات العملية .

ثالثا : يقرر دعاة المدرسة الاجتماعية أن كل المحاولات التى قام بها الفلاسفة من أجل تأسيس « أخلاق عامة كلية » قد باءت بالفشل ، نظراً لأن المفاهيم الأخلاقية بعيدة كل البعد عن أن تكون على هذا النحو من البساطة ، وكأن فى الإمكان استنباطها بطريقة رياضية بحتة . أما الالتجاء إلى « الحدس » — فيما يقول هؤلاء — فهو ليس أسعد حظا من « المنهج الاستنباطى » ، لأنّ ما يلقاه فيلسوف الأخلاق فى ضميره لا يخرج عن كونه مجرَّد عناصر مُنْتَزَعة من السلوك السائد فى المحيط الذى يعيش فيه . وآية ذلك أن شعورنا الخلقى (وهو ما نسميه عادة باسم « الضمير ») قد تكوَّن عَبْر التاريخ ، على شكل شرائح متعاقبة من الأوامر والنواهى التي صدرت عن أصول متباينة فى أزمنة تاريخية مختلفة ، وهم يضربون لذلك مثلًا بالضمير الأوروبى ، فيقولون إن جانبا منه حُصِّل حديثا جدا ، وجانباً آخر منه صدر عن المسيحية ، بينما تنحدر جوانبه الأخرى إلى أصول أبعد من ذلك بكثير . وفضلا عن ذلك فإن ضميرنا — كما لاحظ بيلو — لا يتكوَّن فقط من تلك الرواسب التى تراكمت بعضها فوق بعض عَبر التاريخ ، وإنما هو يتكون أيضا من مجموعة من « الضمائر الجزئية » التى يوجد بعضها إلى جوار البعض الآخر : كالضمير العائلى ، والضمير المهنى ، والضمير المدنى ، والضمير الإنسانى ... إلخ وهذه الضمائر المختلفة ليست دائما على وفاق فيما بينها ، بل كثيراً ما ينشب بينها الصراع أو التعارض . ومعنى هذا أن « الشعور الخلقى » لا يؤلف وحدة متماسكة ، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة[١] .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى الأخلاق الفلسفية — فيما يقول أنصار المدرسة الاجتماعية — لوجدنا أنها دراسة غير ذات موضوع ، لأنها تستمد عناصر بحثها من دراسات متفرقة غريبة عنها . وحسبنا أن ندقق النظر فى مضمون هذه الأخلاق النظرية ، لكى نتحقق من أنها مزيج من عناصر متنوعة متعددة الأصول ، وإن كانت هذه العناصر مختلطة أيضاً بشيء من الأخلاق الواقعية السائدة . فهذه « الأخلاق النظرية » خليط عجيب من المعتقدات الدينية ، والبحوث السيكولوجية المتعلقة بطبيعة الميول والدوافع ، والنظرات الميتافيزيقية المرتبطة بأصل الإنسان ومصيره ، والتحليلات القانونية المنصبة على

---

(١) G. Belot : « **Etudes de Morale Positive** », 1907, pp. 68 - 70

طبائع الأشخاص والأشياء ... إلخ . وهذا التنوع الكبير نفسه إن هو إلا دليل صارخ — فيما يزعم أنصار الوضعية الاجتماعية — على ما فى تلك الأخلاق من لبس وفوضى وغموض .

ويمضى ليفى بريل إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أنه على الرغم من التعارض الكبير الذى نجده قائماً بين المذاهب الأخلاقية المختلفة ، إلا أننا نلاحظ أنها تكاد تتفق على المناداة ببعض المبادىء والتعاليم العملية . حقا إن هذه المذاهب تختلف فى أجزائها النظرية ، « ولكنها تتفق فى القواعد والأحكام العملية التى تأخذ بها . واتفاقها فى هذه النقطة إنما يعنى أنها تبدأ بملاءمة الأخلاق الشائعة فى زمنها ، وأنها تتخذ نقطة انطلاقها من الأخلاق العملية القائمة بالفعل ، ثم تحاول من بعد أن تصبغها بالصبغة العقلية . فهى إذن تسير سيراً طبيعياً من العمل إلى النظر ، ولو أنها لا تشعر شعوراً واضحاً بهذا الانتقال ، بدلا من أن تسير فى الاتجاه العكسىّ (أى من النظر إلى العمل) . وليس المثل الأعلى الذى تستخلصه سوى إبراز للحقيقة الاجتماعية القائمة ، سواء كان ذلك فى الماضى أم فى المستقبل[١] » . وإذن فإن فلاسفة الأخلاق — فيما يرى ليفى بريل — يستمدون معظم مبادئهم من الأخلاق القائمة بالفعل ، بحيث أن أخلاقهم النظرية لتبدو — فى خاتمة المطاف — بمثابة تبرير للأخلاق الشائعة ، وهى تلك الأخلاق التى سلمّوا بها لا شعورياً أو اعتنقوها ضِمْنيًا .

رابعاً : يأخذ دعاه الأخلاق الوضعية على الفلاسفة التقليديين أنهم يستندون دائماً إلى مُسَلَّمات postulats يفترضون صِحَّتها منذ البداية ، دون أن يشغلوا أنفسهم بالبحث فى مدى شرعيّتها . فهم يسلّمون مثلًا بأن « الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان » ، وهذه المسلَّمة وحدها هى التى تسوّغ لهم تلك النظرة العقلية المجردة إلى مفهوم « الإنسان » بصفة عامة ، وهى التى تسمح لهم بأن يستخلصوا كل ما يستخلصونه من قواعد كلية عامة . والواقع أن فلاسفة الأخلاق يؤمنون بوجود « ماهية بشرية ثابتة » ، فهم لذلك يُشرّعون للإنسانية قاطبة ، دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو الأجناس أو الأفراد ... إلخ . هذا إلى أن الغالبية العظمى منهم تفترض أن الضمير أو الشعور الأخلاقى يؤلف لدى كل منا

---

(١) Lévy Bruhl. « La Morole et la Science des Moeurs ». Ch. I. § II & III. Ch. II., § I.

« وحدة متماسكة » ، وكأن أوامر الضمير المختلفة هي مجرد تطبيقات مختلفة لإلزام أخلاقيّ واحد .

بيد أن هذين المبدأين — فيما يقرر أهل المدرسة الاجتماعية — مبدآن فاسدان : لأنه ليس ثمة « إنسان فى ذاته » homme en-soi يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تكون محلّ نزاع أو مناقشة . وقد أثبتت لنا الإتنوجرافيا Ethnographie (وهى عبارة عن دراسة لأحوال الشعوب ومظاهر نشاطها) أنّ للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الإحساس أو الشعور ، والتعقل أو التفكير ، والتصرُّف أو السلوك ... إلخ . وكل هذه الأساليب قد تختلف — إن فى كثير أو فى قليل — عما اعتدنا نحن أن نسير عليه فى تفكيرنا وتصرُّفنا . ولعلّ هذا ما عناه عالم الاجتماع الفرنسى دور كايم حينما كتب يقول : « إن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم « الإنسان » ، إنسان هذا العصر أو ذلك المجتمع . وإذا كان من الحق أن اليونانى قديماً لم يكن يحسب للبربريّ أى حساب ، فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوروبى — اليوم — إنما يعتقد أن الإنسان هو على وجه التحديد إنسان هذا المجتمع الغربى المسيحىّ ... »(١) .

٥٦ — تلك هى أهم المآخذ التى وجّهها أنصار الأخلاق الاجتماعية الوضعية إلى أصحاب الأخلاق الفلسفة التقليدية وربّما كانت الحجة الرئيسية التى يستند إليها دعاة « الاجتماع الخلقى » ظواهر اجتماعية تتصف بالشيئية والضغط والجبرية ، والخير أو الترغيب ، مَثلها فى ذلك كمثل سائر الظواهر الاجتماعية الأخرى . حقاً إن « الظاهرة الأخلاقية » واقعة نوعية تحتل فى صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة ، وإلزام ، وقُدسيَّة ، ولكنها — فيما يقول دور كايم — ظاهرة اجتماعية تقوم على قوانين استقرائية موضوعية ، ويمكن دراستها بشتى الأساليب المنهجية الدقيقة . ومعنى هذا أن التغيُّر الذى قد يطرأ على نظرة الناس إلى الخير والشر ليس مجرد حَدَث اعتباطي تعمل على ظهوره الصدفةُ البحتة ، كما أنه ليس محض تغيّر فكريّ تتسببُ فى حدوثه مذاهب الفلاسفة أو نظريات المفكرين ، وإنما هو واقعة حتمية ضرورية يمكن التعرُّف على أسبابها بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى يضعها الفلاسفة أنفسهم ، لوجدنا — فيما يقول دعاة المدرسة الاجتماعية — أنها هى الأخرى ضرب من « الوقائع

(١) زكريا إبراهيم « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٤ .

الخلقية » ، لأنها ظواهر اجتماعية تعبّر عن آمال المجتمع الغامضة ونوازعه الخفية التى لا زالت فى دَوْر الاختمار(١) .

والواقع أننا لو عدنا إلى المذاهب الأخلاقية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لوجدنا أنها جميعاً كانت تحاول وضع أخلاق علمية تحاكى فى طابعها الموضوعىّ شتى العلوم الوضعية الحديثة . فهذا رنوفييه Renouvier يحاول فى كتابه « علم الأخلاق » (١٨٦٩) أن يستعير من الرياضيات نموذجاً للحقيقة الخلقية ، وهذا روه Raux يسعى جاهداً فى سبيل توثيق الصلة بين الأخلاق والعلم فى كتابه « التجربة الخلقية » (١٩٠٣) . ولم يلبث كلٌّ من ليفى بريل فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات » (١٩٠٣) ، وألبير بايبه Bayet فى كتابه « الأخلاق العلميـة » (١٩٠٧) ، وبلـو Belot فى كتابه « دراسات فى الأخـلاق الوضعيـة » (١٩٠٧) أن حملـوا بشدة على الطابع الشخصى للأخلاق الفلسفية ، آملين أن يجعلوا من الدراسة الأخلاقية علماً يقوم على التحديد الموضوعىّ . وهكذا أصبح للأخلاق طابع علمـىّ لا شخصىّ ، وصار الإنسان فى نظر الوضعيين مجرَّد شىء يُدْرَس من الخارج ، وكأنما هو « موضوع » نحدّد سلوكه تحديداً عِليًّا .

بيد أن « علم الوقائع الخلقية » حينما ينفذ بنا إلى مملكة العلم ، فإنه إنما يريد أن يوفّر علينا ضرورة « الاختيار » Option ، وكأنْ ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشخصىّ . ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسَوْن أو يتناسَوْن أن هذا « الاختيار » أمْرٌ ضرورىّ لا مندوحة عنه ، وأننا « ملتزمون » Engagès دائماً فى صميم الحاضر ، أعنى فى غمار ذلك الواقع الشخصىّ الذى لا يكفّ عن التكوُّن ، والذى يضع مصيرنا الخاص نفسه موضع المخاطرة فى كل لحظة . وعبثاً يحاول الاجتماعيُّون أن يهيبوا بنا أن نأخذ أنفسنا بقواعد المجتمع ، أو أن نعمل على مسايرة قيم الجماعة ، فإننا لا نملك سوى أن نظل فريسة للعالم ، وأن نختار بالضرورة بين المعانى العديدة الممكنة لحَدَث évènement ، ذلك المعنى الذى يتناسب معنا ، أو الذى يجىء على صورتنا ومثالنا . ونحن حين نختار معنى الحدث ، فإننا نختار عالمنا ، ونختار أيضاً أنفسنا . وليست المحاولة الاجتماعية التى تقوم بها المدرسة الوضعية من أجل صبغ الأخلاق بالصبغة العلمية سوى صورة مُقَنَّعَة من صور « الجَبْرية

---

(١) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Paris,P. U. F., 1951, pp. 112 - 114.

الميتافيزيقية » التى تجعل الفرد خاضعاً لمصير سابق محتوم ، بحُجَّة أنه لا خلاص للإنسان إلَّا بالاندماج فى نظام علوىّ يضمن له السلامة الأخلاقية . وهكذا تنأى الأخلاق الاجتماعية بالشخص الإنسانى عن مملكة الحرية والاختيار وتقرير المصير ، لكى تدعوه إلى السموّ بنفسه نحو مستوى الكلية المجرّدة ، حيث يكون فى وسعه أن يتخلص من كُلِّ مسئولية . وليس من شك عندنا فى أن مثل هذه المذاهب الأخلاقية الموضوعية إنما هى فى الواقع مجرَّد تعبير عن سلوك التملص أو الفرار أو الهروب évasion .

حقاً إن دور كايم لا يدعونا إلى التخلِّى عن ذواتنا ، من أجل الاندماج فى حقيقة إلـٰهية متعالية ، ولكنه يدعونا إلى التمسُّك بنظام من القيم المحدَّدة من ذى قبل ، فضلًا عن أنه يجعل من « المجتمع » حقيقة متعالية ليس على الفرد سوى التمسُّك بها أو التطلع إليها أو التسامى نحوها . وسواء قلنا بمذهب أخلاقى يعتمد على « العقل » ، أم قلنا بمذهب أخلاقى يعتمد على « المجتمع » ، فإننا فى كلتا الحالتين ننادى بأخلاق مجرَّدة تردّ الجانب الشخصى فى الحياة الخلقية إلى « ضمير الغائب » ، وتجعل من « الحرية الشخصية » مجرد حقيقة سلبية محضة . فالسلوك الخلقى ، عند المفكّرين الاجتماعيّين ، إنما هو مجرد تنازل عن الذات ، واتجاه نحو النظام ، وكأن ثمة نَسَقًا جاهزا من القيم يتكفل بحلّ كل المشاكل التى قد تثور فى باطن الموجود البشرى . وهكذا تصبح كل مهمة الإنسان أن يندمج فى هذا « النظام العقلى » ، سواء أكان هو « المجتمع » ، أم « التاريخ » ، أم « العقل الجمعىّ » ، لكى يتمتَّع بالطمأنينة النفسية ، والتكامل الروحىّ . وكما كان أصحاب الأخلاق الدينية يحاولون أن يظهروا الموجود البشرى على أن ثمة « حقيقة إلـٰهية متعالية » تضمن له سلامة التفكير والسلوك ، نجد أن أصحاب « الأخلاق الاجتماعية » يحاولون أن يوفروا على الإنسان كل استعمال شاق للإرادة أو القدرة على المبادأة initiative ، لكى يهيبوا به أن يلائم بين سلوكه وما تقضى به أوامر الجماعة . وفات هؤلاء وأولـٰئك أن إنكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحرّ ، إنْ هو إلّا إنكار للأخلاق نفسها .

وَحَسْبنا أن نرجع إلى ذواتنا ، لكى نتحقق من أن كلًّا منا لا بد من أن يجد نفسه فى هذا العالم مندمجًا دائماً فى « موقف » خاصّ . فنحن لسنا بإزاء حجج عقلية أو أسباب معقولة لا يكون علينا سوى أن نقدر قيمتها المنطقية ، بل نحن نجد أنفسنا « ملتزمين » ، مندمجين فى لحظة معينة من لحظات تاريخنا الخاص . وقد لا يكون فى وسع الفرد أن يسيطر تماماً على تلك اللحظة ، بل هو يشعر بالأحرى أنه مرتبط بها ، معانق لها ، مأخوذ فى حبالها ... وبيت القصيد بالنسبة إلى كل واحد منا هو أن يجد لنفسه مَخْرجاً ؛ ولكننا هنا

لسنا بإزاء مَخْرج عقلى ينحصر فى نطاق التفكير ، وكأننا بإزاء حلّ نظرىّ لمشكلة عقلية ، بل نحن بإزاء مخرج وجودى يرتبط بإمكانية الحياة نفسها : لأن علينا أن نلتمس لجسمنا ونفسنا فرصة مستقبلة نخاطر فيها بتحقيق ذواتنا ، واثقين من أنه لا بد لنا من أن « نوجد » ، على الرغم من كثافة وجودنا الواقعى ، وعلى الرغم من تناقض مطالبنا الباطنية(١) .

٥٧ — والواقع أننا إذا كنا نحرص على ربط الأخلاق بالفلسفة ، فذلك لأن « المشكلة الخلقية » فى نظرنا هى أولا وبالذات مشكلة شخصية تتصف بالطابع التاريخى الدرامىّ الذى تتصف به أية خبرة أخرى معاشة Expérience vécue . ومهما فعل فيلسوف الأخلاق التقليدىّ ، أو عالم الاجتماع الوضعى ، فإنه لن يستطيع أن يضع نفسه موضع الشخص الذى يجد نفسه ملزما بأن يفصل فى مشكلة حياته . حقا إن الفيلسوف التقليدى وعالم الأخلاق الاجتماعية قد يستطيعان أن يقدّما لمثل هذا الشخص بعض القواعد العامة أو التحديدات الكلية ، ولكنهما يخطئان بلا شك لو توهّما أنهما يستطيعان أن يصوغا « الحقيقة الخلقية » فى قوالب عامة مجردة تصلح لكل فرد ، وتنطبق على كل حالة . وذلك لأنه ليس ثمة قانون عام يصلح لكل المواقف ، بحيث لا يكون على أى فرد منا سوى أن يستخلص منه بطريقة استنباطية صرفة بعض تحديدات نوعية أو نصائح خاصة لكل حالة فردية . ويمضى بعض الفلاسفة الوجوديين إلى حد أبعد من ذلك ، فيقررون أن الفيلسوف نفسه لا بد من أن يظل مقيدا بموقف معيَّن ، بحيث إنه قلما يستطيع أن يرى الأشياء إلا من وجهة نظره الشخصية الخاصة . فليس فى وسع المفكر أن يتخلص من تلك الظروف المعينة التى تحدد تفكيره الشخصى ، وبالتالى فإن كل تقرير أخلاقى لن يكون — بطبيعة الحال — سوى وجهة نظر معيَّنة فى الحكم على الأخلاق .

وربما كان من بعض أفعال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخىّ الدرامىّ من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية . فالوجوديون يؤكدون أن الفرد لا يحيا فى عالم مجرد متحرر من كل سياق تاريخى ، بل هو إنما يفصل فى مصيره الشخصى وسط ظروف لا سبيل إلى تحديدها بدقة . وحين يحقق الفرد فعلا أخلاقياً ، فإنه إنما يقوم بضرب من « المخاطرة » فى الحاضر والمستقبل ، مستخدماً ما لديه من

---

(١) Cf. G. Gusdorf : « **Traitté de l' Existence Morale** », Paris, Colin, 1949, pp. 40 - 41.

« حرية » . وليست « الحرية » التي يتحدث عنها هؤلاء من قبيل « الاستقلال الذاتى » الذى تحدث عنه كانت ، وإنما هى حرية موجود مجاهد يعمل فى مشقة ، ويصارع نفسه والعالم والآخرين . وإذا كانت الحرية عند كانت ترادف « العقل المنتصر » الذى استطاع أن يسيطر على ذاته وعلى الكون ، فإن الحرية عند الوجوديين تساوى « الذات المجاهدة » التى تجد نفسها فريسة لنفسها وللعالم ، فتحاول جهد طاقتها أن تحقق حياتها بوصفها صنيعة يدها .

وهكذا نرى أن الأخلاق الوجودية تقوم على الاعتراف بأولوية ضمير المتكلم ، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية . وليست الحرية — فى نظر الوجوديين — حقيقة جاهزة أو معطى من معطيات الحس ، بل هى كسب يحصَّل كل يوم ، دون أن يستحيل إلى حصيلة ثابتة . ومعنى هذا أنه إذا أراد المرء أن يكون حرًّا ، فإن عليه أن يسعى جاهداً دائماً أبداً فى سبيل الانتقال من مملكة « الطبيعة » إلى مملكة « الأخلاق » . ولكن الحرية لا بد من أن تظل ناقصة غير مكتملة ، لأنها دائماً فى صيرورة مستمرة ، فضلا عن أنها مزعزعة باستمرار مفتقرة إلى مزيد من الاستقرار . ومع ذلك فإن هذه الصيرورة نفسها هى التى تخلع على وجودنا معنى ، كما أن ذلك التزعزع إنما هو الذى يكشف عما لدينا من إمكانيات لا بد لنا من العمل على تحقيقها . ولعل هذا ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تعبر عنه حينما كتبت تقول : « إن الحرية لتبدو لنا دائما على صورة حركة تحرُّر ... وحينما يريد الإنسان أن يحقق لوجوده النجاة (أو الخلاص) — وهو وحده الذى يستطيع أن يقوم بهذا الفعل — فلا بد له من أن يسمو بما لديه من تلقائية أصلية إلى مستوى الحرية الأخلاقية ، بأن يتخذ من نفسه غاية يعمل على الكشف عما تنطوى عليه من مضمون خاص فريد فى نوعه » .

وليس من شك فى أنها مهمة شاقة بالنسبة إلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه حريته الخاصة ، بما تنطوى عليه من شكوك ومخاطر ومغامرات ؛ ومن هنا فقد ظهرت محاولات كثيرة — فى نطاق المذاهب الأخلاقية — من أجل التخلص من تلك الحرية ، سواء بالخضوع لقانون أخلاقى ، أم بالامتثال لحقيقة إلٰهية ، أم بإطاعة عقيدة دينية ، أم باحترام معيار ميتافيزيقى ، أم باعتناق تنظيم حزبى . وكل هذه المحاولات إنما تخفى وراءها رغبة ضمنية فى الاقتصار على الطاعة والخضوع ، بدلا من العمل على الابتكار وخلق الذات . ولكن أى أخلاق تهدف إلى القضاء على « الذاتية » أو استبعاد « الحرية » أو إنكار الشخص البشرى ، إنما تفضى فى نهاية الأمر إلى هدم نفسها بنفسها . وآية ذلك أن

فلاسفة الأخلاق التقليديين حين يتحدثون عن القاعدة ، والقانون ، وواجبات الذات نحو نفسها ، وواجباتها نحو الآخرين ، وواجباتها نحو المجتمع ، وواجباتها نحو الله ، فإنهم إنما يمزجون الأخلاق بضرب من التشريع الاجتماعى أو التقنين ، وكأن المشكلة الأخلاقية هى مجرد مسئولية وقواعد وجزاءات . ولكن هذا التقنين الأخلاقى لا يصدُق إلّا بالنسبة إلى « ضمير الغائب » : فهو لا يتضمن إلا تحديدات خارجية تنصبُّ على سلوك موضوعىّ صرف . وكل ما يهدف إليه مثل هذا التشريع القانونى إنما هو صيانة النظام الاجتماعى ، وضمان سلامة صحة المجتمع . ولكن الأخلاق الفردية لا تجد فى مثل هذه المعايير الأخلاقية سوى مجرد ظروف أو شروط موضوعية ؛ فهى ترى أن من حقها أن تتخذ بإزائها موقفا معينا ، وهى تعمد بالتالى إلى قبولها أو رفضها أو التحايل عليها — وإذن فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحل شيئاً ، على الرغم من تلك الضمانات الخارجية التى يكفلها لسلامة المجتمع . والسبب فى ذلك أن المشكلة الخلقية تُفلت بطبيعتها من كل تحديد خارجى أو من كل جبرية اجتماعية ، فهى لا بد من أن تظل قائمة على أشدها ، حتى حين تتوافر إطاعة القوانين ، ومطابقة السلوك الخارجى مع معايير الحياة الجمعية[١] .

٥٨ — وهنا يتساءل البعض فيقول : « ماذا عسى إذن أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق ؟ ألست أنا حراً فى مواجهة مواقفى لحسابى الخاص ، وبالاستناد إلى حريتى الذاتية ؟ » . وردنا على هذا التساؤل أن تدخل فيلسوف الأخلاق إنما يتم عن طريق « الاتصال غير المباشر » ؛ فإن كل مهمة هذا الفيلسوف أن يعين الناس على الشعور بظروف وجودهم الخاصة ، وأن ينير أمامهم ذلك الأفق المعين الذى يتحركون صوبه . ومعنى هذا أنه يمدهم بالوسائل اللازمة لفهم تلك المواقف الأصلية التى يجدون أنفسهم مندمجين فيها ، فضلا عن أنه يحاول أن يحدد بعض « الثوابت » القائمة فى التجربة ، مع ما يقترن بها من إساليب خاصة فى الحياة Styles de Vie . ولكن الفيلسوف فى كل هذا لا يفرض أى حل ، لأنه يعلم علم اليقين أن عناصر هذا المصير الفردى أو ذاك لا بد بالضرورة من أن تغيب عنه . حقا إن الفيلسوف قد يستطيع أن يقدم لنا عناصر تعيننا على الاهتداء إلى الحل ، كما أنه قد يساعد الذات على أن تحقق اختيارها فى ضوء معرفة أفضل وحرية أكمل ، ولكن اختيار الذات لا بد من أن يظل اختياراً شخصياً بحتا ، كما أنه لا بد

---

(١) ارجع إلى كتابنا « المشكلة الخلقية » مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٧٠ .

أيضاً من أن يخضع لمواقفها الذاتية الأصلية ، وإن كان من شأن الوعى أو الاستبصار أن يزيد من درجة حريته ومدى انتسابه إليها .

ومهما فعل فيلسوف الأخلاق ، فإن تأثيره لا بد من أن يبقى « غير مباشر » . وآية ذلك أنه لا يستطيع أن يقضى على إرادة الغير ، أو أن يضع نفسه موضعهم ، بل هو إنما يستطيع أن يؤثر عليهم كما تؤثر النماذج البشرية ، والشخصيات الروائية ، والأبطال والقديسون ، وكل من يستطيع أن يلعب دوراً أخلاقياً خطيراً فى الحياة العلمية الشخصية لبنى البشر . وليس المهم أن نحاكى هؤلاء محاكاة حرفية ، بل المهم أن نستمد من وقائع حياتهم وتصرفاتهم إلهاماً نسير فى ضوئه ، أو رسالة روحية نستوحيها ونوجه سلوكنا على هديها . والشخص الذى يقلد المسيح أو يحاكى محمَّداً ليس هو ذلك المعتوه الذى يكرر حركاتهما بطريقة آلية ، أو يردد أقوالهما عن ظهر قلب ، بل هو ذلك الشخص الحر الذى يبذل جهداً شاقا فى التعبير بسلوكه العملى عما أظهرته تلك النماذج المثالية من سمو أخلاق فى صميم حياتها . وإذن فإن التأثير الأخلاق الذى يصدر دائماً عن أمثال هذه الشخصيات الأخلاقية الكبرى إنما يتخذ طابعاً غير مباشر ، دون أن يكون فى ذلك أى قضاء على قوة الابتكار الخلقى لدى الشخصيات التى تستلهمها أو تستوحيها أو تسير على هديها .

لقد كانت الفلسفة التقليدية تحاول أن توصلنا إلى أخلاق تصورية توكيدية ، تتكفل بحل كل مشاكلنا فى عالم مجرد . وأما اليوم فإن مهمة فيلسوف الأخلاق لم تعد تنحصر فى تخليص الإنسان من نفسه ، وحمله على تناسى همومه ، وإنما أصبحت تنحصر فى العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص ، حتى يتسنى له بحق أن يصبح مالكا لزمام نفسه . فكل ما تقدمه لنا « الأخلاق الجديدة » إنما هى عناصر (أو مواد) تعين كل فرد منا على تحقيق اختياره الشخصى الذى هو واجبه الخاص . وما دام لكل موجود ذاتى متناقضاته الخاصة وأحداثه الدرامية المشخَّصة ، فإنه هيهات للفيلسوف أن يحل لكل فرد منا مشكلته الأخلاقية الخاصة . حقا إن الفيلسوف يستطيع أن يعين كل فرد منا على أن يستجمع شتات قواه العقلية الوجدانية ، كما أنه يساعدنا على تبديد أوهامنا ودعم طاقاتنا ، ولكنه يعلم فى الوقت نفسه أن « الحدَث » وحده هو الذى سيولِّد تصميمنا الأخير ، وهو

موقن تماماً بأنه ليس له على الحدث يدان[١] !

ونحن نعرف أن المربى المستبصر فى عصرنا الحاضر لم يعد يتوهم أنه يستطيع أن « يدرّب » تلاميذه بحيث يخلق منهم ما يشاء ! حقا إن بعض الوالدين لا زالوا يظنون أنهم يستطيعون أن ينقلوا خبراتهم بتمامها إلى أبنائهم ، ولكن التجربة نفسها سرعان ما تظهرهم على أنه لا سبيل مطلقاً إلى نقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة . وما دام سبيل الحياة لا بد من أن يظل دائماً طريقاً خاصاً يضرب فيه كل فرد منا لحسابه الخاص ، ويخوضه دائماً بمفرده ، فإن فيلسوف الأخلاق لم يعد يستطيع اليوم أن يحاكى المربى الواهم الذى يعتقد أن خبرات الكبار حاسمة بالنسبة إلى الصغار ، وأنها لا بد من أن تقيهم وتعصمهم مواطن الزلل ! ولو كانت المشكلة الخلقية هى بهذا القدر من السهولة ، لما وُجد على ظهر البسيطة سوى « الحكماء » ! ولكن فيلسوف الأخلاق يعلم حق العلم أنه لا بد لكل جيل من أن يكوّن لنفسه حكمته الخاصة ، وأنه لا بد لهذه الحكمة من أن تجيء ملائمة لمقتضيات عصره وطبيعة مشكلاته . ولا بد لكل فرد منّا — فى زمانه الخاص وموقفه الذاتىّ — أن يعمل على اكتشاف شروط توازنه الشخصىّ . ولو أننا تصورنا أخلاقا أزلية أبدية ، فإن مثل هذه الأخلاق — إن وُجِدَتْ — لن تكون ذات فائدة كبرى بالنسبة إلى الإنسان ، لأن الإنسان — كما يقول بعض الوجوديّين — مخلوق معاصر ، أو كائن واقعىّ . وهكذا نَخْلُص إلى القول بأن الصلة وثيقة بين الأخلاق والفلسفة ، ولكنْ على شرط أن نفهم أن الأخلاق كالفلسفة مغامرة كبرى أو مخاطرة هائلة ، وأنها بطبيعتها لا بد من أن تظل مملكة ذاتية تعبّر عن التزام الموجود المشخَّص أمام وحدته التاريخية الخاصة . فليس من شأن فيلسوف الأخلاق أن يقضى على الحرية البشريّة ، بل إن من واجبه أنْ يعمل على إنارة السبيل أمامها . وسواء أكانت الفلسفة ميتافيزيقا أم أخلاقاً ، فإنها فى كلتا الحالتين ، إنما تخاطب إنسانا واقعياً يحيا فى حقبة تاريخية بعينها ، وينتسب إلى حضارة بعينها ، ويحاول دائماً أن ينشد « الإنسانىّ » l'humain فى « الإنسان » .

---

(١) G. Gusdorf : "Traité de L'Existence Morale", Colin, 1949, pp. 43 - 44.

الفصل التاسع

بين الفلسفة والسياسة

٥٩ — كثيراً ما يحلو لخصوم الفلسفة أن يصوِّروا لنا الفيلسوف بصورة الرجل الانطوائى الذى يحيا على هامش التاريخ ، ويغلق على نفسه باب مذهبه التأملى المجرد ، ويسد أذنيه عن سماع أصوات مجتمعة وبيئته وعصره . وحجة هؤلاء أن الفيلسوف هو رجل الفكر ، والثبات ، والمطلق ، والأبدية ؛ فليس بدعاً أن تراه ينصرف عن العمل ، والتغير ، والنسبى ، والزمان . ألم يقل أفلاطون نفسه « إن الفيلسوف هو الإنسان الذى يتأمل الأزمنة جميعاً ، ولا يرى الوجود إلا ككل » ؟ ألم يحدثنا نيتشه عن مهمة الفيلسوف بقوله : « إن الغاية الأولى والنهائية للفيلسوف أن ينتصر على عمره الزمنى ، لكى يستحيل إلى موجود أبدىّ لَا زَمانى . » ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول — مع أصحاب هذا الرأى — إنه لا شأن للفلسفة بالسياسة ، ما دام هدف الفيلسوف أن ينتصر على الزمان ، ويعلو على التاريخ ، وينخرط فى سلك الأبدية ؟

... الواقع أننا لو حاولنا أن نستقرىء تاريخ الفلسفة ، لألفينا أن الفلاسفة كثيراً ما كانوا يتحدَّون رجال السياسة ، حتى لقد سادت بين المؤرخين خرافة ذهبيَّة تحكي لنا قدرة الفلاسفة المطلقة على معارضة الملوك والطغاة ، وتروى لنا كيف كان هؤلاء الفلاسفة الأبطال يقفون فى وجه الذل والاستعباد ، ويذُودُون عن أنفسهم بسلاح الفكر الذى يهزم كل طغيان واستبداد . وهذا ذيوجانس اللائرسى — مثلا — يحدثنا عن فيلسوف يونانى يدعى أنكسارْخُوس (يقال عنه مع ذلك إنه كان من دعاة مذهب الشك) وقع يوماً بين يدى طاغية مستبد كان قد سبق له (أى للفيلسوف) أن سبه وأساء إليه ، فحكم عليه الطاغية بالموت وأصدار أوامره بتعذيبه وتقطيع أجزاء جسمه إربا إربا ... بيد أن الفيلسوف لم يكترث بكل ما كان يقع عليه من عذاب ، بل ظل هادئاً ساكناً رابط الجأش ، حتى إذا بلغ منه الألم مبلغه ، راح يتحدى الطاغية بقوله : « إن ما تستحقه ليس إلا الغشاء الخارجي لأنكسار خوس ، وأما أنكسار خوس نفسه فليس لك عليه يدان » . وهنا أراد الملك أن يخرس الفيلسوف ، فأمر بقطع لسانه ، ولكن الفيلسوف نفسه لم يلبث أن بادر إلى قطع لسانه بأسنانه ، ثم قذف به فى وجه جلاده ، وكأنما هو يبصق على وجهه !...

وهكذا صور لنا أنكساَرْخُوس بصورة الرجل القوى الذى لا يُهْزَم ، فإنه هيهات للقوة المادية أن تسحق سلطان الفكر أو أن تخرس صوت الحق .

وهذه قصة أخرى يرويها المؤرخون عن الفيلسوف الرواق أبكتاتوس الذى كان عبداً لأحد السادة الرومان ، فيقولون إن السيد الرومانى المتجبر أراد يوماً أن يعذب عبده المسكين ، فوضع ساقه تحت آلة تعذيب ، وراح يضغط بشدة على جسد ضحيته ... وظل أبكتاتوس هادئا رابط الجأش ، ثم لم يلبث أن أنذر سيده بأن الساق سوف ينكسر بعد حين ... وانكسر ساق أبكتاتوس بالفعل ، فلم يكن منه سوى أن ابتدَرَ سيِّدَهُ بقوله : « ألم أقل لك إنه سوف ينكسر ؟ » . وهذه القصة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن أبكتاتوس الأسير قد استطاع أن يهزم سيده ، بروحه المعنوية القوية التى لم يحطمها طغيان أو تعذيب ، فكانت « الفلسفة » سلاحه الهائل الجبار ، وبذلك استطاع أن يقلب الصلة بين العبد وسيده ، وأن يثبت لسيده الرازح تحت نير غضبه أنه هو السيد الحقيقى .. وهذا سقراط أيضاً فى سجنه ، يحاور قوانين المدينة ، ويهزمها بإطاعتها والخضوع لها ، ثم يموت فى سبيل الحق والعدالة والخير ، فيكون موته بمثابة انتصار أخير ، وكأن لسان حاله يقول : « إنه لخَيْرٌ لك ألف مرة أن تكونَ سُقراطاً تعيساً شقياً مِنْ أنْ تحيا خنزيراً قانِعاً سعيداً ! » .

والظاهر أن الفلاسفة لم يقتصروا على تأكيد هذه « السيادة الفلسفية » عبر التاريخ من خلال مواقفهم الفكرية فحسب ، بل هم قد حاولوا أيضاً أن يؤكدوها من خلال صلاتهم الشخصية وعلاقاتهم الاجتماعية بالحكام والملوك وأهل السياسة . وتبعاً لذلك فقد نشأت روابط وثيقة بين الفلاسفة ورجال الدولة ، منذ عهد أفلاطون الذى نادى بضرورة توثيق الصلة بين الفلسفة والسياسة ووضع مقاليد الأمور فى يد ملك — فيلسوف ، حتى أيام هيجل الذى زعم فى وقت ما من الأوقات أن ثمة وحدة صوفية تجمع بينه وبين نابليون ! وقد ظهر لنا « الفيلسوف » عبر التاريخ بمظهر « المربى الأعظم » فكان أرسطو معلماً للإسكندر الأكبر ، وحل الفلاسفة فى القرن الثامن عشر محل آباء الكنيسة ، فتخلى أمراء الكنيسة من أمثال بُوسّويه وفنلون عن مكانتهم الفكرية لأمراء الفلسفة من أمثال كونديياك الذى عهد إليه بمهمة تعليم ولى عهد بارما Parme . وهذا روسو — معلم أوروبا الحديثة — يُستَشارَ بخصوص دساتير بعض الدول الصغرى ، فيضع المبادئ الدستورية الأساسية لكل من بولونيا وكورسيكا . ونحن نعرف كيف كانت الصلات وثيقة بين ديكارت والملكة كريستين ، وبين فولتير وفردريك الكبير ، وبين ديدور والملكة كاترين الثانية ... إلخ . واليوم

تعترف الديمقراطيات الحديثة بما لأهل الفكر من حق فى الوصاية على تراث الإنسانية ، فنراها تحرص على توطيد دعائم المنظمة الدولية للتعاون الفكرى ، وتعنى بتقرير دور اليونسكو فى المحافظة على حقوق الإنسان الثقافية والفكرية والحضارية بوجه عام .

٦٠ — والحق أنه قد يكون من الحديث المعاد أن نتطرق لبيان العلاقة الوثيقة التى تجمع بين الفلسفة والسياسة ، فإن تاريخ الفكر البشرى نفسه ليشهد بكل وضوح وجلاء أن الفلاسفة لم يحيوا يوما بمعزل عن التاريخ ، أو بمنأىً عن الأحداث السياسية ، وإنما هم قد تجاوبوا دائماً مع الإطار الحضارى الذى عاشوا فيه ، أو هم — على أقل تقدير — قد حاولوا أن يعكسوا فى فلسفاتهم أصداء واقعهم الحى ، دون أن يغفلوا فى الوقت نفسه مهمة التعبير عن آمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم ... حقاً إن بعض المذاهب الفلسفية قد تبدو لنا أحلاما خيالية واهية ، أو نظرات وهمية تافهة ، وكأن لا قيمة لها مطلقاً فى صميم الحياة الاجتماعية للأفراد ، ولكننا لو أنعمنا النظر إلى المدلول الحضارى لكل مذهب فلسفى ، لتحققنا من أن الفلسفة بوجه عام إنما هى قوة تاريخية هائلة ، ولأدركنا أن تاريخ المذاهب الفكرية فى العصور الحديثة بوجه خاص إن هو إلا مرآة تعكِسُ لنا صورة صادقة لما اختلف على البشرية من أحداث سياسية ووقائع اجتماعية وثورات اقتصادية وتغيرات حضارية ... إلخ . وإذا كان من واجب التاريخ العام أن يدرس أفعال البشرية حتى يَرْقى منها إلى العلل التى تمتد فيما وراءها ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن هذه العلل لا تخرج عن كونها مجموعة من الأفكار الخلقية ، والدينية ، والعلمية ؛ وهذه جميعاً لا بد أن تجد فى « الفلسفة » أسمى تعبير عنها . فالمؤرخ الذى يريد أن يفهم أى عصر من العصور لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التساؤل عن نظرة هذا العصر المعين إلى الحق ، والواجب ، والأخلاق الفردية ، والأخلاق الاجتماعية ، والمبدأ الأول لكل من الإنسان والكون ، والقوانين العامة التى تتحكم فى سير الوجود ... إلخ . ولا شك أن المذاهب الفلسفية الكبرى التى سادت فى العصر الواحد إنما هى النماذج الحية التى تجسدتها روح هذا العصر ، فهى بطبيعتها وثائق هامة تسجل الحاضر وتعبر عن آمال المستقبل . ولعل هذا هو ما حدا بهيجل إلى القول بإن « أكمل وعى يمكن أن تحصله أية حقبة تاريخية عن نفسها ، إنما هو ذلك الوعى الذى تحصله لدى فلاسفتها » . ألسنا نجد عند سقراط وأفلاطون وأرسطو خير تعبير عن الروح اليونانية فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ؟ إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن العبقريات الفلسفية هى أكثر النماذج البشرية فردية ، لأنها بلا ريب أكثرها أصالة ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضا إن العبقريات الفلسفية هى أكثر النماذج البشرية

كلية ، لأنها تَعْكِسُ بصدق وأمانة أفكار العصر الذى تعيش فيه . وحينما يَعْرِف الفيلسوف ذاته على أحسن وجه ، فضلا عن أنه حينما يحاول أن يستبق المستقبل ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا بادئ ذى بَدْء إلى أن يُلَخِّص فى ذاته كل ما ينطوى عليه الحاضر . وحسبنا أن نلقى نظرة فاحصة إلى أخلاق أفلاطون ، حتى نتحقق من أن هذه الأخلاق تُلَخِّصُ من جهة أخلاق اليونان فى القرن الرابع قبل الميلاد ، ولكنها من جهة أخرى تعلو على تلك الأخلاق وتمتد إلى ما وراءها . ففى استطاعة المؤرخ اليقظ أن يقرأ فى الأخلاق الأفلاطونية تاريخ اليونان القدماء وتاريخ اليونان المحدثين ، أعنى ماضى الإغريق ومستقبلهم . وهكذا الحال بالنسبة إلى المُشرِّعين من رجال الرواقية ، فإنهم يمثلون القانون القديم والقانون الحديث على السواء ، بمعنى أنهم يجمعون فى مذاهبهم بين روح المجتمع العتيق الذى يحتضر ، وروح المجتمع الجديد الذى تلوح تباشيره(١) .

حقا إن دعاة المادية التاريخية يصرون على القول بأن التاريخ يسير على قدميه ، لا على رأسه ، وأن الاقتصاد — لا الفكر — هو المحرك الأول للجماعات ؛ ولكننا لو دققنا النظر فى حركات المجتمعات الحديثة التى تدين برأيهم ، لألفينا أن تقدم النظر العقلى لديها هو الذى يوجه سائر الأنواع الأخرى من التقدم البشرى . فليس بصحيح ما يقال من أن الحركات الفكرية هى مجرد أدوار عليا ترتكز فوق أساس مادى ، بل الصحيح أن تقدم الأفكار الفلسفية هو فى حد ذاته معيار يقاس به التقدم التاريخى بوجه عام . ومهما حاول البعض أن يقلل من أهمية « الفكر » فى مضمار « السياسة » فإن من المؤكد أن « الفكر » لا بد من أن يظل بمثابة القوة الفعالة التى تكمن من وراء شتى العوامل الاجتماعية المغيرة لصفحة التاريخ . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التاريخ هو فى جانب منه ثمرة لشتى ضروب الصراع القائم بين الأفكار ، إن لم نقل بإن النظر العقلى هو الذى يحرك العالم بأسره . ولم يكن فلاسفة الألمان وحدهم أول من فطن إلى هذه الحقيقة ، بل إننا لنجد أوجست كونت نفسه يؤكدها بصورة أخرى فيقول إن سير النظر العقلى هو المحرك الأساسى لشتى الحركات الاجتماعية . وهذا جون ستيوارت مل أيضاً يؤكد ما ذهب إليه إمام الوضعية الفرنسية فيقرر أن « تقدم النظر العقلى هو الذى تحكم بصفة عامة فى كل ما أحرزه المجتمع من تقدم » بل إننا حتى لو رجعنا إلى بعض كتابات أهل المادية التاريخية

(١) A. Fouillée : « **Histoire de la Philosophie** », Paris, Delargrave 13 éd, Introduction, pp. IV - V.

(كما هو الحال مثلا فى بعض خطابات أنجلز نفسه) ، لألفينا أنهم يؤكدون أن الناس يصنعون التاريخ بكل ما لديهم من مضمون شعورى ، وأن هذا الشعور يفترض بطبيعة الحال ترقى شتى الأفكار الفلسفية والدينية والقانونية ... إلخ . فليس التاريخ فى نظرهم مجرد انعكاس تلقائى لترقى القوى المادية أو الإنتاجية ، بل هو فى جانب منه ثمرة للتفاعل الديناميكى الذى يتم بين الظروف المادية والقوى الفكرية ، أعنى بين البناء السفلى الاقتصادى والأبنية العليا الإيديولوجية[١] .

٦١ — والواقع أنه كما أن للفلسفة أثرها على سلوك الأفراد ، فإن لها أثرها أيضاً على سلوك الجماعات . وآية ذلك ما يحدد نشأة الجماعات ، وطبيعتها ، ومجرى تطورها ، ومستقبل أهدافها ، إنما هو ما يشيع بين أفرادها من إيديولوجيات فعالة . والفلاسفة — فيما يقول رسل — إنما هم أولئك الأفراد الذين تتركز فى مذاهبهم تلك الأفكار المهمة التى ظلت غامضة مستترة فى الوسط الاجتماعى المحيط بهم ، فهم العلة الفعالة لتلك المعتقدات التى سوف تجىء فتشكل الحياة الاجتماعية فى العصور التالية لهم . ولكنهم فى الوقت نفسه ثمرة لما اختلفت على مجتمعاتهم من ظروف سياسية وأحوال اجتماعية وتيارات فكرية . ومعنى هذا أن ثمة تفاعلا مستمراً بين حياة المجتمع وفلسفات مفكريه ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن لكل مجتمع من الفلسفات ما تتطلبه حاجاته وما يتلاءم مع مثله العليا . وتبعاً لذلك فإن مذاهب الفلاسفة لا بد من أن تكون صدى لما فى المجتمع من تيارات ، سواء أكان دورها قاصراً على ترديد تلك التيارات أو تنميتها أو تعديلها أو تصحيحها أو التمرد عليها . وإلا فهل يتسنى لمجتمع ديموقراطى أن يدافع عن الحرية والعدالة والمساواة إن لم تكن أذهان مواطنيه قد تهيأت لقبول هذه الدعوة ، وإن لم يكن أفرادها على استعداد للدفاع عن فلسفاتهم ، بوصفها مسائل حيوية تستحق أن يحارب المرء فى سبيلها ؟[٢] .

إن البعض ليظن أن الصلة مقطوعة بين المذاهب الفلسفية والبيئات الاجتماعية ، ولكننا لو درسنا شتى الحركات السياسية والاجتماعية دراسة عميقة واعية ، لما كان من المستحيل علينا أن نربطها بما عاصرها أو تقدم عليها من فلسفات . ولو أننا عمدنا إلى مقارنة الحياة فى البلاد الديموقراطية بنظيرتها فى البلاد الفاشية ، لتحققنا من أن الفارق بينهما ليس فارقاً فى المستوى العلمى أو الاقتصادى أو الآلى أو الفنى أو التربوى ، وإنما هو فارق جوهرى فى

---

(١) Cf. K. Marx & F. Engels : «Etudes philosopiques». Paris, E. S. 1951., Note de L'Editeur. pp. 11 - 12

(٢) Bertrand Russell : «History of Western P'hilosophy», 1945 Preface.

الأفكار والمُثل العليا والأهداف التى يدين لها كل منهما بالولاء . وكثيراً ما تجىء التغيرات الاجتماعية التى تطرأ على حياة الناس وأساليبهم فى التصرف ومجرى تطورهم التاريخى ، ثمرة لإيمان بعض الأفراد بقيمة بعض الأفكار الجديدة ، أو نتيجة لاقتناع طائفة من المواطنين بإمكان قيام نظرة أخرى جديدة إلى المعايير القائمة والقيم السائدة . فليست الفلسفة ترَفاً أو شيئاً كمالياً بالنسبة إلى كل من استطاع أن يفهم إلى أى حد تؤثر الفلسفات المختلفة على مجرى الأحوال السياسية والمسائل العامة فى المجتمع الواحد ؛ بل إننا لنلاحظ أن رجل الدولة الماهر إنما هو ذلك الذى يَعْلَمُ جيداً أنه هيهات له أن ينجح فى قيادة الناس إن لم يبدأ أولا بالعمل على اكتشاف فلسفاتهم الأصلية من أجل تحريكهم على العمل وإثارتهم نحو الاستجابة الملائمة . وإذا لم يكن من شأن تلك الفلسفة أن تحقق الأهداف التى يرمى إليها ، فإن من واجبه أن يحاول صرف الناس عنها أو تحويلهم نحو فلسفة جديدة يكون من شأنها أن تحقق الغرض المنشود(١) .

وهذا هويتهد يقارن نتائج التفكير الفلسفى بأعمال بعض رجالات السياسة فيضع أفلاطون وأرسطو وديكارت وهيجل فى مصاف رجال من أمثال الاسكندر وقيصر ونابليون وغيرهم ، مع اعترافه فى الوقت نفسه بأن كل نجاح يُحْرِزُهُ الفيلسوف لا يمكن مطلقاً أن يبدو فى الظاهر جليل الشأن واسع المدى ، كالنجاح الذى يحرزه القائد الحربى أو رجل الدولة ... ولكننا لو نظرنا إلى المصير الهائل الذى لقيه تفكير فيلسوف مثالى غامض مثل هيجل ، لراعنا ذلك الأثر الضخم الذى خلفه مذهبه السياسى . وحَسْبُنا أن نلقى نظرة على تلك الحركات السياسية المتباينة التى صدرت عن الهيجلية كالفاشية والاشتراكية الوطنية والشيوعية ، حتى نتحقق من أن الفلسفة الهيجلية لا زالت قوة حية تعمل عملها ضمن القوى التاريخية التى تصنع المستقبل وتوجه البشرية . حقاً إن كثيراً من الناس يميلون إلى السخرية من تأملات الفلاسفة ، والانتقاص من قدر مدنهم الفاضلة ، والحط من قيمة أنْظَارهم العقلية ، ولكن التفكير الفلسفى — سواء أراد هؤلاء أو لم يريدوا — قوة جبارة تكمن من وراء شتى الانقلابات الاجتماعية الهائلة والتغيرات الحاسمة . ولئن كان خصوم الفلسفة لا يجدون أدنى صعوبة فى أن يَسِمُوا تأملات الفلاسفة بطابع الوهم أو الحلم أو الخرافة ، إلا أن هؤلاء ينسَوْن أنه ليس يكفى لفهم الحركات السياسية والتطورات الاجتماعية أن نرجع إلى تصرفات الساسة وتدريبات القادة ، وإنما ينبغى أيضاً أن نحاول فهم التقدم

---

(١) Cf. A. J. Bahm : « **Philosophy; An Introduction** ». Wiley.1954, P. 27.

البشرى فى ضوء النظريات الفلسفية والمذاهب السياسية التى تمهد دائماً لما سيتمخض عنه الغد من تطورات ، وما سوف يجىء به المستقبل من انقلابات . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : هل يستطيع المؤرخ أن يفهم ثورة سنة ١٧٨٩ فى فرنسا على حقيقتها ، إن لم يكن على علم بتلك المبادئ الفكرية التى مهدت لاندلاع تلك الثورة ، أعنى إذا لم يكن مُلِمًّا بروح الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن المؤرخ الذى يقتصر على وصف أفعال البشرية ، دون الاهتمام بدراسة أنظارها العقلية ، إنما يتوقف عند المعلومات الخارجية دون أن يرقى إلى عللها الباطنية ؟

٦٢ — هنا قد يعترض بعض المفكرين — وفى مقدمتهم كارل ماركس — بقولهم إن الفلاسفة التقليديين قد صرَفُوا هَمَّهم إلى تفسير العالم ، فى حين أن بَيْت القصيد هو أن نعمل على تغييره . وماذا عسى أن تكون جدوى الفلسفة إذا كان كل همها أن تَجْتَرَّ بعض المفاهيم المجردة والتأويلات الغامضة ؟ بيد أن هذا النقد الماركسى إنما يغفل حقيقة جوهرية هامة ، ألا وهى أن الفكر نفسه « قوة فاعلية » هائلة . وحتى إذا لم نسلم مع خصوم الماركسية بأنه لا سبيل إلى تغيير العالم ، إن لم نحاول أن نبدأ أولا بتفهمه وتأويله على نحو تجريبى سليم ، فإنه لا بد لنا من أن نعترف بأن اللغة البشرية نفسها تنطوى على ضرب من التحكم العملى فى الكون ؛ ما دام فى « القول » تَمَلُّكٌ لناصية عَدَدٍ أكبر من الممكنات ، وأداة فعالة للتأثير على الطبيعة والآخرين عن بعد ، وتوطيد لدعائم التواصل فيما بين الذوات ، وتثبيت لأركان العالم البشرى فى صميم ملكوت الطبيعة . وإذن فليس أمعن فى الخطأ من إقامة ضرب من التعارض بين « حضارة العمل » و« حضارة القول » ، لأن الواحدة منهما لا يمكن أن تقوم بدون الأخرى ، فضلا عن أنه لا سبيل إلى تصور موقف نظرى أو تأملى صرف بإزاء الكون ، حتى لدى أشد الفلاسفة إغراقاً فى التجريد(١) .

أما الزعم بأن النظر العقلى كثيراً ما يقتادنا إلى آفاق بعيدة ، وينأى بنا عن الواقع العملى ، ويحملنا على أن نسترسل فى تهاويل براقة من الأحلام العريضة والتصورات الخيالية ، فردنا عليه أن تجارب البشر العمليَّة نفسها كثيراً ما أفادت من تلك الأنظار العقلية التى قد تبدو بعيدة كل البعد عن الواقع العملى . وآية ذلك أن النظر العقلى كثيراً ما فتح أمام البشرية آفاقاً جديدة لم تكن فى الحسبان ، وميادين مستحدثة لم يسبق ارتيادها ، فوضع بذلك بين أيدينا إمكانيات هائلة لم يكن هناك من سبيل إلى التنبؤ بها

---

(١) Cf. G. Gusdorf. « **Traité de Métaphysique** » Paris, Colin,1956, p. 361.

سلفا . حقاً إن دراسة الأنظار العقلية قد تبدو فى الظاهر فلسفة مجرَّدة تنأى بنا عن العالم الواقعى ، وتقربنا من عالم آخر لعله العالم المثالى ، ولكننا ننسى عندئذ أن هذه الدراسة إنما تُقرّبنا من الحقيقة الحية النابضة ، ما دامت العلة الحقيقية لكل حركة الواقع الحى إنما تكمن فى المثل الأعلى الذى هو منه بمثابة الهدف ، أو المقصد الأسمى . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول مع بعض فلاسفة السياسة إنه لا سبيل لنا إلى فهم تاريخ الأعمال ، إن لم نرجع أولا وقبل كل شىء إلى تاريخ الأفكار . بل إننا قد لا نكون مغالين إذا قلنا إن بعض النظريات الفلسفية هى فى صميمها وقائع حية ذات دلالة تاريخية ، ما دام تاريخ التفكير الفلسفى هو مرآة صادقة لتطور المجتمع البشرى وترقى « الروح الإنسانية » فى صَيْرُورَتِها المستمرة .

والواقع أن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والحضارة : فإن كلا منهما سبب ونتيجة للأخرى ، *بمعنى أن الحضارة نفسها وليدة الفلسفة من جهة ، وإن كانت هى بدورها التى* تعود فتولد الفلسفة من جهة أخرى . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا مجال للفصل إطلاقا بين الفلسفة ودورها فى صميم التاريخ الحضارى ، لأنك بمجرد ما تحاول أن تكشف عن السمات المميزة للحضارة والوظائف الخاصة التى تضطلع بها ، فقد عرفت الفلسفة ذاتها . ولعل هذا هو ما قصد إليه ديوى حينما كتب يقول : « إن الفلسفة لهى قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة ، وهى حين تصوغ الأنماط التى ينبغى اتباعها فى المستقبل ، سواء أكان ذلك فى مجال الفكر ، أم فى مجال العمل ، فإنها إنما تمارس دورها فى صميم تاريخ الحضارة بوصفها أداة تغيير أو إضافةٍ أو تعديلٍ ... »[1] . وليس يكفى أن نقول إنه بدون الفلسفة لا يمكن أن تقوم حضارة فحسب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارات تختلف فيما بينها بسبب ما يفصل بينها من اختلافات فلسفية ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نتحدث عن حضارات رومانسية ، وعقلية ، وسلمية ، وعدوانية ، وصوفية ، ودنيوية .. إلخ . وكثيراً ما تنكشف لنا طبيعة الفلسفة الواحدة من خلال التغيرات التى تحدثها عملياً فى المدنية التى ترتبت عليها . وهنا تكون مهمة الباحث أن يَقِفَ على نوع التغيرات التى طرأت على المجتمع الواحد بعد اعتناقه للفلسفة الجديدة ، من أجل تحديد خصائص تلك الفلسفة بالاستناد إلى ما نجم عنها من تجديد فى صميم البيئة الحضارية . ولكن هذا لا يَعْنى أن

---

(١) Cf. J. Dewey « **Philosophy & Civilization** ». New - York1931. p. 9.

الفلسفة والحضارة شيء واحد ، وإنما ينبغي لنا أن نعترف بأن التفكير الفلسفي ليس إلا مظهرا من مظاهر الحضارة الإنسانية ، فهو بالتالى خاضع لتيارات الحضارة العامة ، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن التفكير الفلسفي رافد واحد — بين روافد أخرى كثيرة — تُغَذّى المجرى الأصلى لنهر الحضارة . ومع ذلك فإن لهذا الرافد قيمة حضارية كبرى بالنسبة إلى التاريخ العام للإنسانية ، نظراً لأنه لا قيام لأية حضارة بدون دعائم فكرية تستند إليها . وإذن فليس أَمْعَنَ فى الخطأ مما ذهب إليه البعض من أننا لو حذفنا كل ما جاء به الفلاسفة ، فإن الإنسانية لن تخسر شيئا . أليست الفلسفة علماً عقليا ، وحياة روحية ، وثقافة خصبة ، وفكراً حيا ، وحكمة عالمية ؟ فكيف لا يكون لها دور كبير فى صميم التاريخ العام للحضارة وهى التى طالما عدَّلَتِ المُثُلَ العليا الجمعية ، وغيَّرت السياسات الدولية الكبرى ، وأنارت السبيل أمام مستقبل البشرية[١] ؟

أننا نعرف كيف يحاول الكثيرون أن يَنْتَقِصُوا من قَدْر تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها خيالات أفلاطونية لا سند لها من واقع ، ولكن أحداً مع ذلك لا يستطيع أن ينكر أن أسماء فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الاكوينى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وبيكون ، وروسو ، وفولتير ، وكانْت وهيجل وماركس وإنجلز ونيتشه وغيرهم ، قد اقترنت بتاريخ الحضارة البشرية ، فلم يعد فى وسعنا اليوم أن نفهم « ديالكتيك » التاريخ الإنسانى ، دون الرجوع إلى التراث الفكرى الهائل الذى خَلَّفَهُ كل أولئك المفكرين . ولئن كانت السياسة قد أصبحت اليوم علما من العلوم ، إلا أن هذا العلم لا يستطيع أن يَسْتغنى عن مذاهب الفلاسفة ونظرياتهم وأحلامهم ومدنهم الفاضلة ، لأن هذه كلها هى لحمة الحضارة البشرية وسداها ، إن لم نقل بأنها الجو الروحى الذى يتنسَّمة الإنسان . فليس فى استطاعة إنسان العصر الحديث أن ينظم عالمه وكأنْ لمْ يوجد يوما سقراط ، أو أفلاطون ، أو أرسطو ، أو ديكارت ، أو كنت ، أو هيجل ، أو ماركس ، أو نيتشه ، بل لا بد لنا من أن نعترف بأن القرن العشرين لا زال يحمل آثار كل هؤلاء ، بحيث قد يعْسُرُ تصوُّرُ النظم السياسية الحالية دون الرجوع إلى تاريخ الفلسفة .

حقا إن خصوم الفلسفة سوف يعودون إلى الاعتراض ، فيرددون الحديث المعاد الذى يقول : « إن الذين يملكون القدرة على العمل يعملون ، وأما أولئك الذين لا حَوْلَ لهم ولا

---

(١) Maurice Blondel : « **La Pensée** » t. II. Parie, Alcan, 1934 p. 297.

طَوْل ، فإنهم لا يملكون سوى الكلام والتفلسف » ! ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أننا لا نستطيع أن نعمل ، وكأن ليس للأفكار أية نتائج ، فإن الأفعال هى فى كثير من الأحيان مجرد ثمرات لمجموعة من الأفكار . ولو كانت الأفكار مجرد ذَرَّاتٍ من الغُبار تَذْرُوهَا الرياح ، لما كنا فى حاجة إلى أن نعلق أية أهمية على ما تكتبه الصحف والمجلات ، وما تسجله أقلام الكتاب والأدباء ، وما تذيعه محطات الراديو والتلفزيون ، وما يتلقنه أبناؤنا فى المدارس والجامعات . ولكننا نَعْلَمُ جميعاً أن للأفكار أهميتها فى حياة الأفراد والجماعات ، بدليل أننا نحرص كل الحرص على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، أو بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة ، أو بين الفكرة الجيدة والفكرة السيئة ... بل إن التجربة نفسها لتشهد بأننا حينما نسيء التصرف ، فإننا كثيراً ما نعود إلى أفكارنا محاولين فحصها وامتحانها ، لأننا على ثقة من أن سوء تصرفنا لا بد من أن يكون راجعاً إلى خطأ فى التفكير أو القياس أو التحليل . فليس بصحيح ما يقال أحياناً من أن الأفكار قُصورٌ من الورق ، بل الصحيح أن الإيمان بالفكرة قد يهبنا من القدرة ما نستطيع معه أن نزحزح الجبال ! وآية ذلك أن الإنسان حينما يؤمن بصحة الفكرة التي يدين بها ، فإنه سرعان ما ينظر إلى تلك الفكرة على أنها الحقيقة بعينها ، وعندئذ نراه على استعداد للتضحية بكل شيء فى سبيل تنفيذ فكرته . ولا شك أن فكرة كل شعب عن مثال الإنسان (أو ما ينبغى أن يكون عليه المواطن الصالح) إنما هى التى تعمل عملها فى تحديد المستوى الأخلاقى لكل شعب(١) . وهكذا نخلصُ إلى القول بأن أفكار الفلاسفة عن علاقة الفرد بالدولة ، وصفات الحكومة المثلى ، ومميزات الحكم العادل ، وعلاقة الحكام بالمحكومين ، وصلة القانون الوضعى بالقانون الطبيعى ، وتوزيع السلطات ، وحقوق الأفراد وواجباتهم ... إلخ : كل هذا لم يضع سُدًى فى حياة الأمم والدول والجماعات ، بل ترددت أصداؤه فى أشكال الحكومات وأنواع التنظيمات السياسية وضروب الدساتير ومواثيق المنظمات والهيئات ... إلخ .

بَيْدَ أننا لن نستطيع أن نفهم آراء الفلاسفة ومذاهبهم إلا إذا عمدنا إلى وضعها فى سياقها التاريخى ، فإن لكل فلسفة إطارها الحضارى الذى لا تُفْهَمُ إلا فى داخله . ولهذا فقد فطن الباحثون إلى أهمية تاريخ الفلسفة ، بوصفه تتبعاً لنشوء الأفكار وتطورها وتعاقبها خلال الحقب التاريخية المختلفة ، فى ضوء الأحداث السياسية والملابسات الاجتماعية

---

(١) Walter Lippmann : « **The public philosophy** », AMentor Book,1952, pp. 72 - 74.

والتغيرات الحضارية التى اكتنفت حياة كل شعب . وكثيراً ما تُعِينُنَا معرفة أفكار العصر الواحد أو فلسفاته ، على فهم روح ذلك العصر ، والوقوف على اتجاهه الحضارى العام . وكما أن معرفتنا بطبائع الأفراد قد تكتمل بوقوفنا على أفكارهم ، وإلمامنا بمُثُلهم العليا وإحاطتنا بنظراتهم إلى القيم ، فكذلك قد تكتمل معرفتنا بطبائع الشعوب ، بوقوفنا على أفكارها ، وإحاطتنا بمثلها العليا ، وفهمنا لنظراتها إلى القيم ... إلخ . وإذن فقد لا نغالى إذا قلنا إن تاريخ الفلسفة هو جزء لا يتجزأ من التاريخ البشرى العام ، إن لم نقل مع توسيديدس بأن « التاريخ هو الفلسفة نفسها ، وهى تُعَلِّمُ بالقُدْوَةِ والمثال » !

الفصل العاشر

بين الفلسفة والإيديولوجيا

٦٢ ــ لو أننا تصفحنا الكثير من الكتب السياسية والاجتماعية التى يتداولها الناس اليوم ، لوجدنا كلمة « إيديولوجيا » Idéologie من بين الكلمات الهامة التى تتردد على أقلام الكتّاب المحدثين المعاصرين . وكثيراً ما يتحدث مفكرو الغرب عن إيديولوجيات بورجوازية ، وأخرى بروليتارية ، بينما أصبح البعض يتحدث اليوم عن إيديولوجيات اقتصادية ، وإيديولوجيات سياسية ، وإيديولوجيات عنصرية ، وإيديولوجيات جنسية ، وإيديولوجيات اجتماعية .. إلخ بل لقد أطلق أحد الباحثين على كتاب له فى المرأة اسم « تاريخ إيديولوجية » . واتسع استعمال هذه الكلمة ، فصار الكتاب يخلطون بينها وبين « الفلسفة » ، وأصبح لزاماً علينا أن نبين ــ على وجه التحديد ــ ضروب الاختلاف والتشابه بين كل من « الفلسفة » و « الإيديولوجية » .

ولو أننا أردنا أن نقف على الأصل فى نشأة هذه الكلمة ، لكان علينا أن نرتد إلى المفكر الفرنسى دستوت دى تراسى Destutt de Tracy الذى استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة عام ١٨٠١ فى كتاب له سماه باسم « تخطيط لعناصر الإيديولوجية » . وقد أراد دى تراسى بهذا الاصطلاح الإشارة إلى « العلم الذى يدرس الأفكار (بمعناها العام) ، أى العلم الذى يقوم بالبحث فى وقائع الشعور ، فيتعرض لتحديد خصائها ، وقوانينها ، ونشأتها ، وعلاقتها بالعلامات التى تمثلها ... إلخ »[١] . والظاهر أن كلمة « إيديولوجيا » قد ارتبطت فى نشأتها بالنزعة الحسية أو المادية التى ظهرت فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، فكانت « الإيديولوجيا » هى « علم الأفكار » ، وكان « المنهج الإيديولوجى » هو المنهج العلمى الوحيد الذى يسير عليه الفلاسفة فى تحليلهم للأفكار ، وبحثهم عن مصادرها . وهكذا كان « الإيديولوجيون » هم أنصار تلك الجماعة الفلسفية الخاصة التى اقتفت آثار الفيلسوف الفرسى المادى كونديّاك Condillac (١٧١٥ ــ ١٧٨٠) ، فاستبعدت الميتافيزيقا ، وحاولت إقامة العلوم الحضارية على

---

(١) Cf. A. Lalande : « **Vocabulaire et Critique deLa Philosophie** », 1951, 6'édition, Art. « Idéologie ». p. 458.

أسس أنثروبولوجية وسيكولوجية .

أما كلمة « إيديولوجيين » Idèologues فقد ظهرت لأول مرة حينما أراد نابليون أن يحقّر جماعة من الفلاسفة الذين كانوا يعارضون أطماعه الاستعمارية ، فأطلق عليهم اسم جماعة « الإيديولوجيين » . ومنذ تلك اللحظة ، أصبح لكلمة « إيديولوجيا » معنى سيء ، فلم يعد يطلق على الفيلسوف لفظ « إيديولوجي » إلا حين تصطبغ فلسفته بطابع مذهبي ينأى بها عن الحقيقة ، ويضفي عليها صبغة لا واقعية . ومعنى هذا أن الفكر الإيديولوجي قد أصبح بمثابة تأملات وهمية لا تنصب على الواقع ، وكأنما هو مجرد مذهب لا واقعي (irrèelle) تكذبه شهادة الوجود الخارجي . وهكذا درج الاستعمال على تسمية أي تفكير باسم « إيديولوجيا » حين يجيء هذا التفكير — من وجهة نظر الحياة العملية — تافهاً أو عديم الشأن ، على اعتبار أن المحك الأوحد لقياس قيمة الفكرة إنما هو النشاط العملي .

ثم جاء ماركس K. Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) فوضع كلمة « إيديولوجيا » في مقابل « وقائع اقتصادية » ، ونسب صفة « الإيديولوجية » إلى كل ما هو متصوّر عقلياً ، سواء أكان عقيدة دينية ، أم مذهباً فلسفياً ، أم إيماناً أخلاقيًّا ..... إلخ . وهكذا أصبحت « الإيديولوجيات » عبارة عن تبريرات منطقية لبعض أساليب التفكير والسلوك ، وصارت كلمة « إيديولوجيا » تنطوي على معاني الأسطورة ، والوهم ، واللغو الفارغ ، والتجريد البعيد عن الواقع . ولم يلبث الفلاسفة أنفسهم أن أصبحوا يستعينون بالطريقة الإيديولوجية في تفسير آراء خصومهم ، فصار من المألوف أن تُفنَّد الأفكار بإظهار الطابع النفعيّ أو المقصد الخفيّ الذي تنطوي عليه ، وأصبحت « الإيديولوجيا » — كما يقول أحد المفكرين المعاصرين — إنما هي « الرأي الذي ينادي به خصمي »[١] !

ولكن أنصار الماركسية قد وسّعوا من مفهوم « الإيديولوجيا » ، فأصبحوا يفسرون الأفكار والمذاهب بالرجوع إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، وبذلك اعتبروا جميع الأفكار مشروطة بالمواقف التاريخية ، وصاروا يفسرون المذاهب على أنها مجرد تعبير عن الطبقات الاجتماعية . ولم يلبث علماء الاجتماع أن رحّبوا بهذا التقابل الذي وضعه

---

(١) Cf R. Aron : « L'Idéologie » ; article publié dans le« **Recherches Philosophiques** », Vol. VI; 1937, p. 65.

الماركسيون بين « الأفكار » و « الطبقات الاجتماعية » ، فظهرت نزعة اجتماعية متطرّفة فى مجال المعرفة ، وكان من آثار هذه النزعة أن تزعزعت فكرة « الحقيقة المطلقة » ، وحلّت محلّها نزعة نسبية من نوع خاص ، أطلق عليها أصحابها اسم « النزعة العلاقية » relationnisme ، أو « النزعة المنظورية » perspectivism . وقد شاء أصحاب هذا الاتجاه الجديد فى المعرفة أن يقفوا موقفاً وسطاً بين النزعة الشكّيّة التى لا تخلو من تناقض ، والنزعة الإيقانية التى لا تخلو من تطرّف ، فذهبوا إلى أن لكل جماعة « نظرة جزئية » خاصة إلى الواقع الاجتماعىّ ، وقالوا إن الأفراد الخارجين عن الجماعة يستطيعون أن يقيموا مؤلّفاً يضم تلك النظرات الخاصة ، أو أنّه قد يكون فى الإمكان تصورُ نَسَق جامع يحقق التوازن بين تلك النظرات المتعارضة .

ومهما يكن من شيء ، فإن الملاحظ فى عصرنا الحاضر أن الصلة وثيقة بين الإيدلوجيات وحركات الجماهير ، حتّى لقد أصبحنا نشهد اليوم منازعات حادة وحملات عنيفة بين الإيدلوجيات المتعارضة . ولكن الماركسية فى صراعها ضدّ العدوّ البورجوازىّ ، تأبى إلا أن تقرن « الايدلوجيا » بموقف الطبقة البورجوازية ، وكأن العنصر الإيديولوجى وَقْف على تفكير خصومهم ، أو كأن تفكيرهم هُم خال تماماً من كل طابع إيديولوجىّ . ومع ذلك فإن الماركسيّين يقررون أنه لا يمكن أن يكون هناك « نظر خالص » فى مضمار التاريخ أو السياسة ، وأنّ وراء كل نظرية — كائنة ما كانت — إنما تكمن دائماً وجهات نظر اجتماعية . وقد استعمل ماركس نفسه كلمة « إيديولوجيا » للإشارة إلى ظاهرة « التفكير الجماعىّ » الذى ينبثق دائماً عن مصالح اجتماعية ومواقف واقعية . فلم يكن بُدٌّ إذن من أن يجيء علماء الاجتماع فيطبقوا على الماركسية نفسها هذا المبدأ عينه ، لكى يكشفوا لنا عن الطابع الإيديولوجى الذى تنطوى عليه هذه الفلسفة ذاتها .

٦٣ — وهنا قد يعترض مؤرخو التفكير الفلسفى على هذه النزعة الاجتماعية فى المعرفة ، فيقولون : « إن من واجب المؤرخ أن يحترم الحقيقة ، فيحاول على قدر الإمكان أن يستند إلى الوقائع وحدها ، ويعمل دائما على تجنُّب كل إيديولوجيا . » ولكن علماء الاجتماع يبادرون إلى الردّ على هذا الاعتراض بقولهم : « إن كل صورة من صور التفكير التاريخى أو السياسىّ هى فى جوهرها مَشْروُطة بموقف المفكّر الحيوىّ ، وأحوال الجماعة التى ينتسب إليها . » . ومعنى هذا أن الطريقة التى نسير عليها فى تصوُرنا للتاريخ ، وإعادتنا لتركيب الموقف الكلىّ بالاستناد إلى بعض الوقائع المحدَّدة ، إنما تتوقف إلى أبعد حدّ على الوضع الخاص الذى يشغله المرء فى صميم المجتمع . ويمضى علماء الاجتماع إلى حدّ

أبعد من ذلك ، فيقولون إن تأثر تفكيرنا بوضعنا الاجتماعى لا يعنى بالضرورة أن يجىء هذا التفكير خاطئاً ، وإنما قد يكون هذا التأثر نفسه سبيلنا إلى بلوغ حَدْس سياسىّ صائب .
ومن هنا فإن العنصر الهامّ فى مفهوم « الإيديولوجيا » عندهم إنما هو هذا الكشف الجوهرىّ لوجود علاقة وثيقة بين التفكير السياسىّ والحياة الاجتماعية . ولعلّ هذا ما عناه ماركس حينما قال عبارته المشهورة : « إنه ليس وَعْى الناس هو الذى يُحدِّد وجودَهم ، بل — على العكس — إن وجودهم الاجتماعىَّ هو الذى يحدّد وعيهم[1] . » فالنظرية دالّة Function للواقع ، وهى تؤدى إلى تحقيق ضرب خاص من الفعل ، يجىء فيعدِّل من الواقع ، أو هو قد يفشل ، فيضطرنا إلى معاودة النظر فى النظرية السابقة . والتغيّر الذى يطرأ على الموقف الحالىّ نتيجة للفِعْل ، لا بُدَّ — بدوره — أن يُوَلِّد نظرية جديدة .

... من هذا كله يتبيَّن لنا أن « الإيديولوجيات » هى « مركّبات أفكار » توجّه النشاط نحو المحافظة على بقاء النظام القائم . وقد يقع فى ظننا أن الأفكار تتولد بطريقة تلقائية ، ولكن الحقيقة — فيما يقول كارل مانهايم — إن الأفكار تتوقف توقفاً تاما على السياق التاريخىّ والاجتماعى . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس المهمّ أنْ نعمد إلى دراسة الفكر المجرَّد ، أو العقل الخالص ، بل المهمّ بالأحرى أن نقف على الظروف الاجتماعية الفعلية التى عملت على ظهور هذا التفكير أو ذلك الإنتاج العقلىّ . وإذا كان من الحق أننا ننتسب إلى جماعة بعينها ، فما ذلك لمجرَّد أننا وُلِدْناَ فى كَنَفِها ، أو لمجرَّد أننا ندين بالطاعة والولاء لها ، أو لمجرَّد أننا حريصون على التمسُّك بها والدفاع عنها ، وإنما بالأحرى لأننا نرى العالم وما فيه من أشياء على نحو ما تراه تلك الجماعة ، أعنى أننا نستخدم فى إدراكه نفس المعانى أو الدلالات التى تستخدمها تلك الجماعة فى إدراكه[2] .

والواقع أن أى مفهوم جزئى ، بل أى معنى خاص ، إنما ينطوى على « بَلْورة » لخبرات جماعة بعينها ، ومن هذه الناحية قد يكون أهّم شىء يمكن أن نعرفه عن هذا الشخص أو ذاك ، إنما هو تلك الأمور التى يَعُدُّها طبيعيَّة عادية ، أو تلك المسائل التى يُسلّم بها ضمْنا دونَ أدنى فحص أو مناقشة . وبالمثل قد يكون أكثر الحقائق أهمية وأوَّلية بالنسبة إلى أية جماعة ، إنما هى على وجه التحديد تلك الوقائع التى تعَدُّها الجماعة سوِيَّةً مألوفة ، أو

---

(١) K. Marx « **A Contribution to the Critique of Political Economy.** », Trans. by N. I. Stone, Chicago, 1913, pp. 11 - 12.

(٢) Karl Mannheim : « **Ideology and Utopia** » London, 1936, p. 19. (Harcourt, Brace).

تلك المسائل التى تعتبرها فى العادة مَحْلُولَةً قد فُرِغَ من أمرها . حقا إن الفكر هو أولا وبالذات موضوع دراسة كلٍ من علم المنطق وعلم النفس ، ولكن من المؤكد — فيما يقول مانهايم — أنه لا سبيل إلى فهم الفكر حَقَّ الفهم ، اللهمّ إلّا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية . ولهذا فإن علماء الاجتماع يريدون أن يحلّوا مشكلة المعرفة عن طريق دراسة سوسيولوجية للفكر البشرى ، لكى يكشفوا لنا عن الحتمية الاجتماعية التى تخضع لها كل معرفة إنسانية . وهم إذا كانوا يسايرون ماركس فى الالتجاء إلى « التحليل الإيديولوجى » لمذاهب الفكر ، فذلك لأنهم حريصون على تأكيد أولوية « العامل الاجتماعى » فى تحديد الاتجاهات الذهنية الغالبة على كل مجتمع . ولكنهم لا يمضون مع ماركس إلى حدّ القول بأن الطبقة البروليتارية هى وحدها التى تملك تلك القدرة السحرية على فضح الإيديولوجيات ، بل هم يقررون — على العكس من ذلك — أن لكل وضع تاريخى حقيقته الخاصة ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية واحدة تحتكر لنفسها المعنى الكلىّ لأية حقبة تاريخية بعينها .

وهكذا أصبح السلاح الإيديولوجى سلاحاً عامًّا تستعين به سائر الطبقات فى صراعها ضدَّ غيرها من الطبقات ، بعد أنْ كان المفكرون الاشتراكيون يظنون أنهم هم وحدهم الذين يملكون ميزة إرجاع التفكير البورجوازى إلى أُسس إيديولوجية ، وبالتالى حق الانتقاص من قدره والطعن فيه . ولم يلبث التطوُّر الاجتماعىّ والفكرىّ أن وسَّع من رقعة الخلاف بين الإيديولوجيات المتصارعة ، فأصبحنا نشهد هذا السلاح الاجتماعىّ الخطير فى يد سائر الطبقات تذود به عن نفسها ، وتطعن به خصومها ، وتُشْهِرُهُ فى وجه كل من تحدّثه نفسه بالحط من شأنها . وتبعاً لذلك فقد اضطر الباحثون الاجتماعُيون إلى الاعتراف بأن الفكر الإنسانى ينطوى على حقيقة جزئية ضمنية فى كل مرحلة من مراحل تطوره ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية بعينها تحتكر لنفسها الدلالة الكلية الشاملة للصيرورة الكونية العامة .

٦٤ — فإذا ما دققنا النظر الآن فى مفهوم « الايديولوجيا » ، ألفينا أن كارل مانهايم على حق حينما يفرّق بين نوعين من الايديولوجيا : إيديولوجيا جزئية خاصة ، وأخرى كلية عامة . والنوع الأول منهما يشير إلى ذلك الموقف الشكىّ أو الارتيابى الذى نقفه من أفكار خَصْمنا أو تصوراته ، حينما ننظر إلى هذه الأفكار أو تلك التصورات على أنها مجرد تغطية شعورية (بدرجات متفاوتة) لطبيعة الموقف الحقيقية ، نظراً لأن الاعتراف بحقيقة الموقف لا يتلاءم مع مصالح الشخص المشار إليه . ومعنى هذا أن المفهوم الجزئى للايديولوجيا يقتضى تفسير موقف الخصم بالرجوع إلى عامل سيكولوجىّ محض .

أما النوع الثانى من الإيديولوجيا فهو أوسع مدى وأكثر خطورة ، لأنه يرتبط بتفكير طبقةٍ ، أو حقبةٍ تاريخية ، أو فئة اجتماعية ، أو جماعة ما من الجماعات ... إلخ . وهنا تكون الإيديولوجيا عبارة عن مجموع التصوّرات التى تعتنقها الطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة ، آملة من ورائها أن تبرّر موقفها فى صميم المجتمع . والمفهوم الكلى للإيديولوجيا إنما ينصب على التكوين العام أو السمات المشتركة التى تميّز التفكير الكلى للطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة ، فهو يحاول بالتالى أن يبين أوجه التقابل القائمة بين الموقف الاجتماعى من جهة ، وأشكال المعرفة من جهة أخرى .

ومع ذلك فإن ثمة عناصر مشتركة تجمع بين كل من المفهوم الجزئى والمفهوم الكلى للايديولوجيا . وآية ذلك أنّ كلا منهما يرفض الاعتماد على أقاويل الَخْصم ، ويحاول أن يكشف عما وراءها من مقصد خفىّ أو دلالة مستترة . كذلك يتفق الاثنان على ضرورة فهم أقاويل الخصم بالالتجاء إلى منهج غير مباشر يقوم على تحليل الظروف الاجتماعية التى أحاطت بالفرد أو بجماعته . فالأفكار التى يعبّر عنها الشخص إنما تُعَدّ فى هذه الحالة بمثابة « دالة » function لوجوده .وتبعاً لذلك ، فإن الآراء ، والقضايا ، والتقريرات ، والأنظمة الفكرية هى أحكام مُقّنَّعَةٌ ، لا ينبغى أن تُحْمَل على ظاهرها ، بل لا بدّ من العمل على تأويلها فى ضوء الموقف المعاش الذى يحياه صاحبها . هذا إلى أنّ الطابع النوعىّ المميزّ للذات يشترك مع موقفها المُعاش فى التأثير على أفكارها وتصوراتها وتأويلاتها . وهكذا نرى أن المفهومين الكلىّ والجزئىّ للايديولوجيا إنما يجعلان من تلك « الأفكار المزعومة » مجرد « دالة » للشخص الذى يقررّها ، بحيث يكون تقريرها متوقفا على وضعه الخاص فى بيئته الاجتماعية .

بيد أن هناك مع ذلك فروقا هامة تفصل بين هذين النوعين من « الإيديولوجيا » : فإننا نلاحظ أولًا أن المفهوم الجزئىّ لا ينسب الطابع الإيديولوجى إلى كل آراء الخصم ، بل هو يقصره على مضمون تلك الآراء ، على حين أن المفهوم الكلىّ ينصبّ على النظرة الشاملة للخَصْم ، بما يجىء معها من أجهزة تصوّرية ، فيحاول أن يفهم تصوّرات الخصم على أنها مجرد ظواهر مشتقة من الحياة التى يشارك فيها . ومن جهة أخرى ، نلاحظ أن المفهوم الجزئىّ للأيديولوجيا يقيم تحليله للأفكار على أساس نفسانىّ بحت ، فى حين أن المفهوم الكلىّ يستند دائماً إلى تحليل عقلىّ أو عرفانىّ gnoséologique . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : هَبْ أننا بإزاء خَصْم يتفوّه بالكذب ، أو يخفى جانباً من الحقيقة ، أو يحاول تشويه أى موقف واقعىّ ؛ ففى هذه الحالة قد يكون فى وسعنا أن

نقول إنه لا زال فى إمكاننا نحن الطرفين أن نلجأ إلى معايير مشتركة للتحقق ، ما دام فى الإمكان دَحْض الأُكاذيب والكشف عن مصادر الخطأ ، بالرجوع إلى معايير مُعيَّنة للتحقُّق الموضوعى تكون مشتركة بين كل من الطرفين . ومعنى هذا أن توجّسى من أن يكون خَصْمى قد وقع ضحيَّة لضرب من الأيديولوجيا لا يمضى إلى حدّ استبعاده من المناقشة ، ما دام هناك إطار نظرىّ مشترك يمكن الاحتكام إليه . وأما حين ننسب إلى حقبة تاريخية بعينها عالما فكريًا بعينه ، لكى ننسب إلى أنفسنا فى الوقت نفسه عالما آخر مختلفا عنه كل الاختلاف ، أو حين تكون ثمة طبقة اجتماعية بعينها تفكر بمقولات مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التى تستخدمها طبقتنا الخاصة ، فهناك لا نكون بإزاء مجرد حالات مختلفة أو أنواع متباينة من المضامين الفكرية ، بل نكون بإزاء أنظمة فكرية متباينة تبايناً جوهرياً ، أو بإزاء أساليب من الخبرة والتأويل مختلفة تمام الاختلاف . وإذن فنحن هنا بإزاء خلاف أساسىّ يريدّ إلى الشكل (أو الصورة) ، لا إلى مجرد المضمون (أو الموضوع) ؛ أعنى أن التباين قائم فى صميم الإطار التصوّرى لنوع التفكير ، بوصفه دالة للموقف المعاش الذى يُعَانِيه هذا المفكر أو ذاك . ولهذا يقرر مانهايم أننا هنا فى المستوى النظرىّ thèorique لا المستوى السيكولوجىّ المحض .

وأخيراً نجد أن المفهوم الجزئى للإيديولوجيا يقوم أولا وبالذات على سيكولوجية المصالح ، فى حين أن المفهوم الكلى يستعين بتحليل وظيفىّ أكثر صوريّة ، دون أدنى إشارة إلى البواعث السيكولوجية ، فيحصر نفسه فى الوصف الموضوعىّ للفروق البنائية القائمة بين العمليات الذهنية المختلفة فى الظروف الاجتماعية المختلفة . وإذا كان المفهوم الأول يقرر أن هذه المنفعة أو تلك هى السبب فى هذه الكذبة المعينة أو تلك الخديعة الخاصة ، فإن المفهوم الثانى يقتصر على تقرير وجود تقابل correspondance بين الموقف الاجتماعىّ المعين ، ووجهة النظر الفكرية المعينة ، سواء أكانت جزئية محدَّدة ، أم كلية شاملة . وإذن فنحن هنا إنما نستعيض عن « سيكولوجية المنفعة » بتحليل دقيق للتقابل القائم بين الموقف المراد معرفته من جهة ، وبين أشكال المعرفة من جهة أخرى . وفى هذه الحالة ، يكون الغرض الذى يهدف إليه التحليل هو على وجه التحديد إعادة بناء الأسس النظرية المذهبية التى تكمن من وراء الأحكام الجزئية للأفراد . وبعبارة أخرى ، لا بد لنا هنا من الوقوف على المستلزمات النظرية التى يفترضها ضِمْناً أسلوبى الخاصُّ فى التفكير ، فإن هذه المستلزمات لا بد من أن تكون واحدة لدى جميع الأفراد الذين ينتسبون إلى طبقتى الاجتماعية ، أو الذين ينتمون إلى مجتمعى المحلى .

٦٥ — وهنا قد يحقّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تاريخ مفهوم الإيديولوجيا ، لكى نقف على التطوّر الذى أصابه عَبْر العصور التاريخية المتعاقبة . والواقع أنه إذا كان مفهوم هذه الكلمة لم يصبح مفهوماً ذائعاً متداولًا على أقلام الكتاب إلا منذ أمد قريب ، فإن الظاهرة التى يصفها لَهِىَ نفسها ظاهرة قديمة قدم التاريخ البشرى نفسه . ولسنا نريد فى هذه العُجالة القصيرة أن نأتى على تاريخ مفصلٍ لنشأة الإيديولوجيا وتطورها ، وإنما حَسْبُنا أن نقتصر على دراسة أصولها الحديثة . ولنقُلْ بصفة عامة إننا لانستخدم التأويل الإيديولوجىّ إلا حين نحاول — بطريقة واعية تتفاوت شدة وضعفا — أن نكشف عما يكمن وراء أكاذيب الخصم من عوامل اجتماعية . ومعنى هذا أننا نَشْرَع فى النظر إلى رأى الخصْم على أنَّهُ مجرد « إيديولوجيا » ، حينما نتميزُّ فى سلوكه العامّ اتجاهاً خفيًّا يحول بيننا وبين اعتباره مجرَّد كذب مقصود ، فنربط بين هذا الرأى وبين الموقف الاجتماعى الذى يكتنف صاحبه ، ونعدّه مجرّد « دالة » لهذا الموقف الخاصّ . وتبعاً لذلك فإن المفهوم الجزئىّ للإيديولوجيا يشير إلى ظاهرة خاصة ، لا هى بالكذب الصُراح من جهة ، ولا هى بالخطأ الناجم عن فساد (أو انحراف) الجهاز التصورى من جهة أخرى ، وإنما هى وَسطَ بين هذا وذاك . فالإيديولوجيا الجزئية تشير إلى مجال خاص هو مجال أخطاء ذات طابع سيكولوجى ؛ وهذه الأخطاء — على العكس من الأغلاط المقصودة — ليست مُرادة أو متعمدة ، ولكنها تصدر حتما وبطريقة لا شعورية عن بعض العلل الخاصة المحدَّدة . وربما كان فى وسعنا أن نجد سابقة لهذا التصور الحديث للإيديولوجيا ، عند فيلسوف مثل فرنسيس بيكون فى كتابه « الأورجانون الجديد » ، حين نراه يتحدث عن الأوثان الأربعة ، ألا وهى أوهام القبيلة ، وأوهام الكهف ، وأوهام السوق ، وأوهام المسرح . وهنا يصف لنا بيكون ، مصادر الخطأ الإنسانى ، فيقول إن بعضها يرجع إلى الطبيعة البشرية ذاتها ، وبعضها يرجع إلى الأفراد المعيَّنين هم أنفسهم ، بينما يريد بعضها الآخر إلى المجتمع أو العرف أو التقاليد الاجتماعية . وفى كل هذه الحالات ، تتخذ تلك الأخطاء طابع « العوائق » التى تجىء فتغلق السبيل أمام المعرفة الصحيحة ، أو تقف حجر عثرة فى سبيل الوصول إلى العلم الحقيقى . وليس من شك فى أن ثمة علاقة وثيقة بين كلمة « إيديولوجيا » وبين « الأوهام الأربعة » التى استخدمها بيكون للإشارة إلى مصادر الخطأ ، فضلا عن أن بيكون قد سبق علماء الاجتماع إلى النص على اعتبار المجتمع أو التقليد الاجتماعى مصدراً (فى بعض الأحيان) لطائفة من الأخطاء . ولكننا لا نستطيع بطبيعة الحال أن نقول بوجود صلة واقعية يمكن تعقب آثارها بطريقة مباشرة عَبْر تاريخ

التفكير البشرىّ ، بين نظرية بيكون من جهة ، والمفهوم الحديث للإيديولوجيا من جهة أخرى(١) .

فإذا ما انتقلنا من بيكون إلى مفكرين آخرين مثل ماكيافلى وديفيدهيوم ، ألفينا أنَّ هذين الفيلسوفين قد حاولا إرجاع الفوارق القائمة بين آراء الناس إلى اختلافات مقابلة فى مصالحهم . ومعنى هذا أن « سيكولوجية المنافع » هى المسئولة عن خداع الناس لأشباههم ، وسعيهم نحو تضليل غيرهم ، وتماديهم فى اصطناع الأكاذيب من أجل التحايل على الآخرين . ومن هذه الناحية ، قد يكون فى الإمكان أن نعدّ ماكيافلى وهيوم من المبشرين بالنظرة الجزئية أو المفهوم الخاص للإيديولوجيا . والظاهرُ أن كثيرين من المؤرخين المعاصرين قد أصبحو يصطنعون هذا التحليل الإيديولوجىّ الخاص فى دراساتهم لأحوال الأمم والشعوب ، فلم يعدْ أحد يعجب حين يرى الواحد منهم يستعين بسيكولوجية المنافع من أجل إشاعة جوّ من الشك حول موقف الخصم ، أو من أجل العمل على الحط من قيمة بواعثه والانتقاص من قَذْر دوافعه . وفى هذه الحالة تكون قيمة هذا التحليل الإيديولوجى منحصرة فى الكشف عن الدلالة الحقيقية للدعوى التى يدافع عنها الخصم ، بوصفها مجرد ستار ذهنى يخفى وراءه مصالح متسترة أو منافع خفية . ومعنى هذا أن الباحث هنا يحاول أن يكشف عما يكمن وراء التعمية اللفظية أو الإيهام الحرفى من معان خفية أو قيم ضمنية .

بيد أن العصر الحديث لم يلبث أن شهد انتقالا سريعاً من هذا التصور الجزئى للإيديولوجيا إلى تصور آخر أوسع مدى وأبعد أثراً ، ألا وهو التصور الكلى للإيديولوجيا . ولقد اقترن هذا الانتقال بضرب من التفكك العميق الذى أصاب الوحدة العقلية للمجتمع الحديث ، مما أدى إلى إشاعة جو من الصراع ، والريبة ، والنزاع المستمر بين القيم المختلفة . حقاً إن هذه الريبة الساذجة قد اقتصرت فى بداية الأمر على المستوى السيكولوجى ، ولكنها لم تلبث أن تحولت إلى المستوى العقلى أو العرفانى حينما اتسع نطاق التفكك الاجتماعى حتى شمل الجهاز الفكرى للمجتمع الغربى كله . ومن هنا فقد ظهرت الطبقة البورجوازية مزوّدة بقائمة جديدة للقيم ، وعمل ظهورها على قيام « نظام اقتصادى » جديد ، لم يلبث أن اقترن بأسلوب جديد فى التفكير . وهكذا شهد القرن

---

(١) K. Mannheim : « **Ideology and Utopia** », London, 1936,p. 55. (An Introduction to the Sociology of Knowledge),Harcourt, Brace. & Kegam Paul.

التاسع عشر تحولا خطيرا فى أساليب تفسير العالم ، وفهم الآخرين ، وتحديد الصلات بيننا وبين الطبيعة ، مما أدى إلى ظهور « إيديولوجية بورجوازية » بمعنى الكلمة . وسرعان ما تسلحت طبقة البروليتاريا بنفس السلاح الإيديولوجى لمواجهة خطر البورجوازية الناشئة ، فكان من ذلك أن أصبحنا نرى اليوم نزاعاً حادًا بين وجهتى نظر اقتصاديتين مختلفتين ، وبين نظامين اجتماعيين متباينين ، وفى مقابلهما ، بين أسلوبين مختلفين من التفكير .

والظاهر أن الفلسفة — فيما يقول ما نهايْم — قد لعبت دوراً كبيراً فى العمل على توطيد دعائم هذا التصور الكلى للإيديولوجيا . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مراحل ثلاث يمثلها على التوالى — من بين الفلاسفة المحدثين — كلٌّ من كانْت ، وهيجل ، وماركس . والمرحلة الأولى فى السبيل إلى ظهور النظرة الكلية للإيديولوجيا إنما هى تلك التى تحققت فى ألمانيا ، حينما ترقت فلسفة الوعى ، فأحلَّت رويداً رويداً محل وحدة العالم الموضوعية الأنطولوجية التى كانت سائدة فى العصور الوسطى المسيحية ، وحدة الأنا الذاتية التى دعت إليها فلسفة التنوير . وقد أسهم كانْت — على وجه الخصوص — فى العمل على تقويض أركان تلك النزعة التوكيدية الأُنطولوجية التى كانت تنظر إلى « العالم » بوصفه موجوداً فى استقلال تام عنا ، متصفا بصورة ثابتة نهائية حاسمة . أما المرحلة الثانية فى تطور المفهوم الكلى للإيديولوجيا فهى تلك التى حوَّل فيها هيجل هذا المفهوم الكلى من حقيقة عالية على الزمان إلى حقيقة تاريخية . وهكذا أكد هيجل (والمدرسة التاريخية) أن وحدة العالم إنما تتحقق خلال عملية تحول تاريخى مستمر . وبعد أن كانت « الذات » فى عصر التنوير ، بوصفها حاملة لوحدة الوعى أو الشعور ، تُعدّ بمثابة موجود مجرد عال على الزمان ، مرتفع فوق مستوى المجتمع (وكأنما هى شعور أو وعى فى ذاته) ، أصبحت « روح الشعب » Volksgeist فى هذه المرحلة الجديدة تمثل العناصر التاريخية المختلفة للشعور ، وقد تكاملت واتحدت على صورة وحدة كلية ، ألا وهى — على حد تعبير هيجل — « روح العالم » : Weltgeist وهذا التغيير فى وجهة النظر قد كان — فى جانب منه — ثمرة لما اختلف على الروح الأوروبية من تطورات سياسية واجتماعية : إذ نفذت النظرة السياسية إلى صميم الحياة اليومية ، كما ترقّى الشعور بالقومية خلال حروب نابوليون وبعدها ... إلخ وأخيرا بلغ المفهوم الكلى للإيديولوجيا مرحلته الثالثة حينما ظهر ماركس ، فحاول أن يستعيض عن فكرة « الشعب » أو « الأمة » بفكرة « الطبقة » ، وقال عن « الطبقة » إنها الدعامة التى يرتكز عليها الوعى

فى تطوره التاريخى . — وهكذا أصبح ينظر إلى بناء المجتمع ، مع ما يقابله من أشكال ذهنية ، بوصفه خاضعاً لتغيرات نابعة من صميم العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية . ومن هنا فقد حلت محل فكرة هيجل عن « روح الشعب » Volksgeiet فكرة ماركس عن « وعى الطبقة » ، أو بالأحرى عن « الإيديولوجية الطبقية[١] » .

وقد كان من نتائج هذا التصور الجديد للوعى أو الشعور أن أصبحنا نعتبر أن الظواهر البشرية هى من التماسك بحيث إنه لا سبيل إلى فهمها بفصل عناصرها بعضها عن البعض الآخر ، بل لا بد لفهم أى حدث فى أية مرحلة تاريخية بالرجوع إلى سياق ذى معنى خاص ، وهذا المعنى — بدوره — لا بد من أن يحيلنا إلى معنى آخر ، وهلمَّ جرًّا . وتبعاً لذلك ، فإن تأويل أية حقبة تاريخية كائنة ما كانت يستلزم افتراض قيام « وحدة عقلية » أو نظام متماسك من الأفكار فى صميم تلك الحقبة . ومن جهة أخرى ، فقد أصبحنا نسلم بأن النظام المتسق (أو المتماسك) من المعانى (أو الدلالات) يختلف من حقبة تاريخية إلى أخرى ، لا فى مجموعِه (أو كلّيته) totalitė فحسب ، بل فى أجزائه (أو عناصره) أيضاً . ومن هنا فقد أصبح الشغل الشاغل للعلوم التاريخية الحديثة هو إعادة تأويل هذا التغيير المستمر المتسق الذى يطرأ على المعانى أو الدلالات . ولئن كان هيجل قد أسهم بقسط كبير فى هذا الجهد الخطير الذى بُذل من أجل تحقيق الترابط أو التكامل بين عناصر المعنى المختلفة فى صميم الخبرة التاريخية الواحدة ، إلا أن هيجل كان يتبع فى هذا البحث طريقة نظرية صرفة ، فى حين أن علماء الاجتماع اليوم قد تمكنوا من ترجمة تلك الفكرة البنائية إلى لغة البحث التجريبى ، فأصبحت أداة عملية فعالة فى أيدى القائمين بالدراسات التاريخية الاجتماعية .

٦٦ — وهكذا نرى أنه على الرغم من الفارق الذى يفصل المفهوم الجزئى للإيديولوجيا عن المفهوم الكلى ، فإن ثمة مصدراً تاريخيا واحداً يجمع بينهما . ومن هنا فإن المفهوم الجزئى للإيديولوجيا قد أصبح يختلط علينا فى الظاهر بالمفهوم الكلى ، خصوصاً وأننا لم نعد ننظر إلى الخصم على أنه يمثل وضعا سياسيا أو اجتماعيا معيناً ، وبالتالى فإننا لم نعد نتهمه بالتموية الشعورى أو اللاشعورى ، بل أصبحنا نتشكك فى صميم وعيه ، ونتوجس من البناء الكلى : Structure totale لتفكيره ، ومن ثم فإننا لم نعد نثق فى مدى قدرته على التفكير

---

(١) H. Chambre : « **Le marxisme en Union Soviétique** »Paris., Editions Seuil, 1955., Introduction, pp. 27 - 28.

الصحيح . ومعنى هذا أن الشك فى صحة نظريات الخصم قد أصبح أعمق وأبعد مدى ، لأننا لم نعد نستند فى هذا الشك إلى مجرد أساس سيكولوجى أو نفسانى محض ، بل أصبحنا نستند إلى دعامة عقلية أو عرفانية ، إن لم نقل أو نطولوجية ، مادامت آراء الخصم هى مجرد « دالة » للموقف الاجتماعى السائد . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مرحلة جديدة من مراحل تطور التفكير ، وهى مرحلة قد تكون — فى نظر بعض علماء الاجتماع — بمثابة الخطوة الحاسمة فى ترقى ضروب الفكر . والواقع أن المفهوم الكلى للإيديولوجيا يثير مشكلة فكرية هامة ، لعلها أن تكون على أكبر درجة من الخطورة ، ألا وهى مشكلة « الوعى الزائف » fausse conscience ، ونعنى به تلك العقلية المنحرفة التى تشوّه كل ما يقع بين يديها . ولئن كانت فكرة « الوعى الزائف » أو « الشعور الكاذب » ليست فكرة جديدة كل الجدة ، إلا أننا ندين للماركسية بأقوى تعبير عن هذه الفكرة ، فضلا عن أن دعاة الماركسية هم أول من خلع على هذا الاصطلاح دلالة اجتماعية عميقة .

وقد شرح إنجلز فى خطاب بعث به إلى مهرنج Mehring بتاريخ ١٤ / ٧ / ١٨٩٣ الأصل فى نشأة هذا « الوعى الكاذب » ، فكتب يقول : « إن الإيديولوجيا عملية يحققها المفكر المزعوم بشىء من الوعى أو الشعور ، ولكنه وعى كاذب أو شعور زائف . وآية ذلك أن القُوَىٰ المحركة الحقيقية التى يصدر عنها فى فعله تظل مجهولة لديه ، وإلّا لما كنا فى هذه الحالة بإزاء عملية إيديولوجية . وهكذا يتخيل المفكر قوى محرّكة أخرى تكون بالضرورة زائفة أو ظاهرية . ونظراً لأنه يجد نَفْسَه فى هذه الحالة بإزاء عملية ذهنية ، فإنه يستخلص منها مضمون الفكر المحض وصورته ، سواء أكان هذا الفكر هو فكره الخاص ، أم فكر السابقين عليه . ومعنى هذا أن المفكر يقنع بالوثيقة العقلية التى يجدها بين يديه ، دون أن يدقق النظر فيها عن كثب ، أو دون أن يدرسها دراسة أعمق وأبعد مدى بوصفها مستقلة عن الفكر نفسه »(١) . وخطر الوعى الكاذب إنما يتمثل على وجه التحديد فى أنه يجعلنا نُغْفِلُ أو نتناسىٰ تلك الوقائع الاقتصادية التى تحدّد تفكيرنا . وإذا كان ماركس قد أخذ « الإيديولوجيا » على محمل سىء ، فذلك لأنه لم يكن يرى فى الإيديولوجيا » سوى تفكير منفصل عن الواقع ، مادام المفكر الإيديولوجى لا يفطن إلى الوقائع الاقتصادية التى تحدّد وجوده . فالأيديولوجيون إنما هم أولئك المفكرون الذين يحيون فى ملكوت الفكر

---

(١) K. Marx & F. Engels : « **Etudes Philosophiques** »,Paris, Editions Sociales. 1951, p. 139.

المحض ، وإن كان هذا لا يمنع من أن يظل فكرهم مشروطاً بمجموعة من العوامل الاقتصادية . ولهذا فإن مفهوم « الإيديولوجية » الذى تستعين به الماركسية إنما هو المفهوم الكلىّ ، مادام التفسير الاقتصادى للأحداث قد أصبح عند الماركسيين بمثابة المحك أو المعيار الذى يحتكمون إليه للوقوف على « العنصر الإيديولوجىّ » المحض فى كل تفكير صادر مباشرة عن الحقيقة الواقعة . ومن هنا فإنه ليس بدْعاً أن يُعْتَبَر مفهوم « الإيديولوجيا » بمثابة جزء لا يتجزأ من صميم البروليتارية الماركسية ، حتى لقد وحدّ البعض بين مفهوم « الإيديولوجيا » و « التصوّر الماركسىّ للحركة البروليتارية » .

والفكر البشرى — فيما يرى ماركس — إنما هو ظاهرة تاريخية تتوقف تماماً على الواقع الاقتصادىّ البحت . فلا بدّ من أن يكون وراء كل موقف عقلى مصلحة مادية أمْلَتْ على صاحبِهِ الأخْذَ به . ولما كانت « المنفعة » فى رأى ماركس هى الأصل فى قيام « الإيدْيُولُوجيات » ، فإننا نرى الماركسيّين لا يكفون عن الحديث عن عملية « فَضْح » الإيدْيُولُوجيّات ، أو تعريتها ، أو إزاحة النقاب عنها . ولكن على حين أن الماركسيّين يفسّرون الترابط الوثيق القائم بين الواقع الاجتماعى والأفكار العقلية بالرجوع إلى مفهوم « المنفعة » ، نجد أن ما نهايْم يحاول أن يثبت أن باعث المنفعة ليس هو « معامل الارتباط » الوحيد الذى يجمع بين المجتمع الواحد من جهة ، وبين شتى ما يقوم فيه من مواقف ذهنية أو اتجاهات عقلية من جهة أخرى . حقا إن بعض المواقف الفكرية قد تكون وليدة بعض المصالح المادية ، كما هو الحال مثلًا حينما تعتنق جماعة معينة من الناس نظرية اقتصادية أو سياسية بعينها ، لأنها تتلاءم مع مصالحها المادية ، أو لأنها تتجاوب مع حاجاتها الاقتصادية ، ولكن ثمة جوانب أخرى من النشاط البشرى — كالمجال الفنى مثلًا — لا يكون اعتناق الفنان فيها لهذا الطراز أو ذاك مجرد صدى مباشر لحاجة مادية أو منفعة اقتصادية ، بل يكون نتيجة لتوافر بعض الشروط التاريخية والاجتماعية الخاصة التى تحدّد اختيار هذا الأسلوب الفنى أو ذاك .

وهنا يقرر مانهايم أنه إذا كان لنا أن نوسعّ من نطاق البحث الإيديولوجى لكى نجعل منه « سوسيولوجيا معرفة » نربطها بالدراسات العلمية القائمة فى مضمار تاريخ الأفكار ، فلا بد لنا من تجاوز تلك النظرة التحيُّزيَّة الضيقة التى تقتصر على تأويل الأفكار بالاستناد إلى معيار المنفعة وحده . والواقع أن من أظهر سمات التاريخ أن أى نظام اقتصادى ينشأ فيه لا بدّ من أن ينبثق فى حضن عالم عقلىّ خاص ، بحيث إنّ أولئك الذين يجدُّون فى البحث عن نظام اقتصادىّ بعينه ، لا بدّ من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى البحث أيضا عن

وجهة النظر العقلية التى تتلاءم معه . ومن هنا فإنه حينما تهتم جماعة من الجماعات اهتماماً مباشراً باتخاذ نظام اقتصادىّ بعينه ، فإنها لا بد من أن تجد نفسها بطريقة غير مباشرة مستغرقة فى أشكال معينة من النشاط العقلى ، والفنى ، والفلسفي ... إلخ ، مما يتناسب مع هذا النظام الاقتصادىّ المعيَّن . ولهذا يقرر مانهايم أن ثمة مَقُولة أشمل وأعمّ تعبّر عن ترابط الأفكار بالإطار الاجتماعى ، وتلك هى مقولة « الارتباط » أو « الالتزام » من حيث إن لكل جماعة ارتباطاً غير مباشر ببعض الأشكال الذهنية أو الأساليب الفكرية[1] .

وهكذا نرى أن علماء الاجتماع يؤكدون وجود ترابط وثيق بين الواقع الاجتماعىّ من جهة ، وأساليب التفكير أو الاتجاهات العقلية من جهة أخرى . وعلى حين أن الماركسية المُبْتَذَلة لا يَعْنيها سوى إيجاد رابطة مباشرة بين الإنتاج العقلى ، حتى ولو كان روحيًّا ساميا أو فلسفيا مجرَّداً ، وبين المصالح الاقتصادية للطبقة الاجتماعية ، نجد أن أصحاب البحث الاجتماعىّ لا يستعينون بالتفسير النفعىّ إلَّا حين يكون فى الإمكان الوقوف على مصالح حقيقية عملت بالفعل على ظهور نظرية بعينها ، لا حين يكون هناك مجرد تعلق أو تقيُّد بنظرة خاصة إلى العالم . وحجة مانهايم فى هذا الصدد أننا حينما نجعل من مقولة « المنفعة » مبدأ عاما مطلقا فإننا نحيل مهمة عالم الاجتماع إلى مجرد عملية اقتصادية يقتصر فيها على إعادة تكوين « الإنسان الاقتصادى homo oeconomicus » ، فى حين أن مهمة علم الاجتماع فى حقيقة الأمر هى دراسة الإنسان كَكُلّ . وتبعاً لذلك فإنه ليس من حقنا أن نستند إلى تحليل المصالح وحده ، لكى ننسب هذا الأسلوب الفكرى المعين ، أو ذلك العمل الفنى المحدَّد ، إلى زُمْرَة اجتماعية بعينها . وإنما نستطيع أن نبينّ كيف أن أسلوبا معينا فى التفكير ، أو اتجاهاً ذهنيا بعينه ، قد اندمج فى نَسَق خاصّ من المواقف ، وكيف أن هذا النسَق بدوره قد ارتبط بنظام اقتصادىّ معلوم . وفى هذه الحالة قد يكون من حقنا أن نبحث عن الجماعات التى ترتبط مصالحها بقيام هذا النظام الاقتصادى الاجتماعىّ ، ويكون من مصلحتها استمرار قيام هذا النظام ، لكى نبيّن كيف أن هذه الجماعات تعتنق فى الوقت نفسه نظرة خاصة إلى العالم تتفق مع طبيعة هذا النظام .

٦٧ — ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى هذه الدراسة الاجتماعية للمعرفة ، لوجدنا أنها

---

(١) K. Mannheim : « **Problem of Social Knowledge** », p. 184.

تقوم بطريقة غير مباشرة على مفهوم « النّسَق الكلى » أو « النظام الشامل » للنظرة الكونية : Weltauschauung ، وبالتالى فإنها تستند إلى « علم الاجتماع الحضارى » . وليس فى وسعنا (فيما يقول مانهايم) أن نربط موقفاً فكرياً بعينه بطبقة اجتماعية معينة بطريقة مباشرة ، بل كل ما يمكننا أن نعمله هو أن تقتصر على بيان معامل الارتباط القائم بين « أسلوب التفكير الكامن وراء موقف بعينه ، وبين البواعث العقلية التى تستند إليها زمرة اجتماعية بعينها . والواقع أننا لو عمدنا إلى فحص تاريخ المعرفة والتفكير ، لتحققنا من أن الصراع لا يقتصر على « جماعات » تتنازع فيما بينها ، بل هو يمتد أيضاً إلى « مُسَلَّمات عالمية » Postulats mondains تتنافس أيضاً فيما بينها . ومعنى هذا أن الصيرورة التاريخية لا تكشف لنا فقط عن منافع تتصارع مع منافع أخرى ، بل تكشف لنا أيضاً عن مبادىء كونية تتصارع مع مبادىء كونية أخرى . وهذه المبادىء أو المصادرات المتباينة عن العالم لا يُوَاجِهُ بعضُها البعض الآخر بطريقة تعسُّفية مفككة ، بل إن كل مبدأ منها مرتبط بجماعة خاصة ، وهو إنما يتطور من خلال تفكير تلك الجماعة . ولو أننا وجهنا انتباهنا إلى حقبة تاريخية بعينها ، لوجدنا أنه لا بدّ من أن تتوافر فى هذه الحقبة طبقة اجتماعية بعينها يكون من مصلحتها استمرار بقاء النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد ، ومن ثَمّ فإنها تتمسك بأسلوب التفكير الذى يتلاءم مع هذا النظام . ولكنْ لا بد أيضاً من أن تكون هناك طبقات أخرى يشعر أهلها بأن ملكوتهم الروحى هو هذه المرحلة أو تلك من المراحل القديمة للتطوّر ، كما أنه قد تكون هناك أيضاً طبقات غير هذه وتلك يشعر أهلها بأن ملكوتهم الروحىّ لم يوجد بعد ، فيضعون ثقتهم فى المستقبل مؤملين ظهور عالم فكرى جديد .

ويمضى مانهايم إلى حد أبعد من ذلك ، فيقرر أنه لا سبيل لنا إلى فهم ما يطرأ على هذه الإيديولوجيات من تحوّل مستمر ، اللهم إلا إذا عملنا حساباً لتغيرات التركيب الاجتماعى التى تطرأ على ما يقابل تلك الإيديولوجيات من « طبقات فكرية » أو « مستويات عقلية » . ولئن كانت « البروليتاريا » مثلا تكوّن طبقة واحدة ، إلا أن هذه الطبقة الاجتماعية ذاتها ، لهى منقسمة على نفسها من حيث « المصادرات الكونية » لأفرادها ، بدليل أن البروليتاريا تشايع عدداً غير قليل من الأحزاب السياسية المختلفة . ولكن ليس ثمة طبقة اجتماعية ، فى أية لحظة من لحظات التاريخ ، تستحدث أفكارها فى فراغ مطلق ، وكأنما هى تبتكرها ابتكاراً ، أو تخلقها من العدم . وإنما الملاحظ أن الجماعات المحافظة — مثلها فى ذلك كمثل الجماعات التقدمية — ترث

الإيديولوجيات التى كانت قائمة فى الماضى ، وإن كانت الأفكار الموروثة تكتسب دالة جديدة بحسب طبيعة الموقف الجديد الذى تندمج فيه . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن تغير دالة الفكرة (أو وظيفتها) لا بُدَّ من أن يقترن بتغير مماثل فى معناها (أو دلالتها) ، مما يدل على أن التاريخ هو « وسيط مُبْدع » يخلق المعانى الجديدة ، لا مجرّد وسيلة سلبية تتحقق عبرَها تلك المعانى القائمة من ذى قبل . وإذن فإن فى وسعنا أن نضيف إلى قائمة مقولاتنا (فيما يقول علماء الاجتماع الحضارى) تلك المقولة الجوهرية الأساسية ، إلا وهى « مقولة تَغَيُّر الدالة » : Changement de fonction . ولولا هذه المقولة ، لما كان ثمة تاريخ حضارى ، بل لكان كل ما هنالك هو مجرد « تاريخ أفكار » . والمقصود بمقولة « تغير الدالة » هو أن من شأن كل فكرة أن تكتسب دلالة جديدة حينما تُطَبَّق على موقف حيوى جديد . فحينما تعتنق فئة اجتماعية ما نظاماً فكرياً لفئة اجتماعية أخرى ، فإن الألفاظ التى يستخدمها أهل الفئة الجديدة ، حتى إذا كانت هى بعينها تلك التى كان يستخدمها أهل الفئة القديمة ، تكتسب دلالات جديدة وتشير إلى معان أخرى مختلفة ، نظراً لأنها قد اندمجت فى سياق جديد من الآمال والمطامح والغايات . وتبعاً لذلك فإن « التغير الاجتماعى للدلالة » ، إنما يعنى فى الوقت نفسه تغير المعنى أو الدلالة . ويضرب ما نهايم مثلا لذلك بالمنهج الجدلى (الديالكتيكى) الذى استعان به كل من هيجل وماركس ، فيقول إن هذا المنهج قد ظهر لأول مرة عند هيجل فى إطار مُسَلَّمةٍ كونيةٍ محافظة . ولما اعتنق ماركس هذا المنهج ، أدخل عليه تعديلات جوهرية أساسية ، فجعله أولا يسير على قدميه بعد أن كان يسير (عند هيجل) على رأسه ؛ بمعنى أنه انتزعه من سياقه التصورىّ المثالىّ ، وأعاد تأويله بالاستناد إلى دعامة من الواقع الاجتماعى ، ثم جعل الحد النهائى للدينامكية التاريخية هو المستقبل لا الحاضر . وليس من شك فى أن هذين التعديلين اللذين أدخلهما ماركس على معنى « الديالكتيك » إنما يرتدان إلى تغير فى الدالة فرضته آمال الطبقة البروليتارية التى شاء ماركس أن يتكلم باسمها . وربما كان فى وسعنا إذن أن تفسّر السمات الجديدة للنظام بأن نبين كيف أن حياة الطبقة العامة تدور حول مشكلات اقتصادية ، وكيف أن توترها الحيوىّ مُوجَّه نحو المستقبل . وفضلاً عن ذلك ، فإنه ليس من العسير أن نكشف عن العوامل الاجتماعية التى عملت أيضاً على ظهور مذهب هيجل ، بدليل أن المرحلة النهائية فى ديناميكية التاريخ عند هيجل هى الحاضر ، والحاضر إنما يعكس نجاحاً حققته طبقة

اجتماعية استطاعت أن تبلغ هدفها ، فلم يكن فى وسعها سوى أن تعمل بكل طاقتها على استبقاء ما سبق لها تحقيقه .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : ماذا عسى أن تكون صلة الإيديولوجيا بهذه الدراسة الاجتماعية للمعرفة ؟ وردّ ما نهايم على هذا التساؤل أن ظهور الصياغة العامة لمفهوم الإيديولوجيا الكلّى ، هو الذى أدى إلى قيام « سوسيولوجيا المعرفة » ، بوصفها منهجاً علمياً فى دراسة التاريخ الاجتماعى والفكرىّ بصفة عامة . ومحور الارتكاز فى هذه الدراسة هو أن تفكير أية جماعة ما من الجماعات إنما يصدر أولا وبالذات عن ظروف معيشتها . ومن هنا فإن مهمة التاريخ الاجتماعى للفكر هى تحليل سائر العوامل المتضمَّنة فى الموقف الاجتماعى القائم بالفعل ، من أجل الوقوف على مدى تأثيرها على الفكر . وإن عالم الاجتماع ليؤكد بكل قوة أن الفكر ترمومتر حسّاس يسجّل كل ما يطرأ على الجماعة من تغيرات حضارية أو اجتماعية . ومعنى هذا أن تغيّر معانى الكلمات أو تنوّع دلالات المفاهيم ، إنما يعكس لنا ما يقوم بين أساليب الحياة المتعارضة من استقطاب واقعىّ . ولهذا يقرر الباحثون الاجتماعيون أن الكلمة والمعنى المرتبط بها ، إنما هما فى حقيقة الأمر واقعة اجتماعية أو ظاهرة جَمْعية . وأى تغيُّر طفيف يطرأ على النَسَق العام للتفكير ، لا بد من أن تتردّد أصداؤه فى الكلمة المفردة ، وبالتالى فى ظلال المعانى التى تحملها تلك الكلمة . وليس من شأن اللفظ أن يربطنا بالتاريخ الماضى فى جملته فحسب ، بل هو يعكس أيضاً فى الوقت نفسه صميم الحاضر ككّل (la totalité du présent) .

وقُصارىٰ القول أن « سوسيولوجيا المعرفة » إنما تهدف إلى الكشف عن تلك العلاقة الوظيفيّة التى تجمع بين أى موقف فكرى من جهة ، وبين تلك الحقيقة الاجتماعية التى تكمن من ورائه من جهة أخرى . وليست المعانى (أو الدلالات) التى يتكوّن منها عالمنا سوى ذلك البناء التاريخىّ الذى لا يكف عن الترق ، والذى يتطوّر فى كنفه الموجود البشرى نفسه . فلا موضع إذن للقول بوجود معان مطلقة أو دلالات ثابتة ، بل لا بدَّ من التسليم بأن الفكر البشرى ينشأ ويتطوّر ويعمل دائماً أبداً فى نطاق بيئة اجتماعية محدَّدة . وليس يكفى أن نقول إن الفكر البشرى لا يعمل فى الخلاء ، بل لا بدَّ لنا أيضاً من أن نقرر — فيما يقول علماء الاجتماع — أن كل معرفة تاريخية هى بالضرورة « معرفة علاقية une connaissance relationnelle » ، بمعنى أنه لا سبيل إلى صياغتها إلّا من وجهة نظر الملاحظ . وهكذا يَخْلُص أصحاب هذه النزعة إلى القول

بأن كل وجهة نظر إنما هى خاصة بموقف اجتماعىّ معيَّن ، مّما يستتبعه بالضرورة القول بنزعة علاقية relationnisme (لا مجرَّد نزعة نسبية) .

٦٨ — تلك هى « سوسيولوجيا المعرفة » على نحو ما وضعها كارل ما نهايم ، مستنداً فى ذلك إلى اكتشاف ماركس لأولويّة العامل الاجتماعى ، وضرورة التحليل الإيديولوجى لمذاهب الفكر . — وعلى الرغم من الفروق الهامة التى تفصل هذه الدراسة الاجتماعية للفكر ، عن التفسير المادىّ الماركسىّ لشتى الظواهر البشرية ، إلّا أننا نلاحظ لدى كل منهما ميلا إلى اعتبار « التاريخ » بمثابة « المطلق » ، وكأن فى وسع « المقولات التاريخية » أن تحلَّ نهائياً محلَّ سائر « المقولات المنطقية » . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن المؤثرات الاجتماعية تعمل عملها فى التأثير على مذاهب الفلاسفة ، ولكننا نلاحظ أن كارل ما نهايم قد خلط بين المشكلات الاجتماعية والمشكلات الايستمولوجية ، دون أن يدرى أن الأفكار قد تكون نسبية من وجهة النظر الاجتماعية ، دون أن تكون كذلك من وجهة النظر الإيستمولوجية . ومهما حاول ما نهايم أن يفرق بين كل من « النزعة العلاقية » و« النزعة النسبية » ، فإن دراسته الاجتماعية للفكر والمعرفة ، ستظل ذات صبغة نسبية أصليّة ، دون أن تكون وراءها أدنى محاولة جدية من أجل تبرير تلك النسبية ، أو تفسير المصادرة الإيديولوجية التى تستند إليها(١) . .

وفضلا عن ذلك ، فإننا لو سلمنا مع كارل ما نهايم بأن الفكر البشرى مشروط بعوامل موضوعية كالحقيقة الاجتماعية ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نطبق هذا المبدأ نفسه على النظرية التى نحن بصددها ، وعندئذ لن تكون هذه النظرية سوى ثمرة لبعض القوى الموضوعية التى عملت على ظهورها ، وبالتالى فإنها ستفقد كل قيمة نظرية عرفانية . والواقع أن ما نهايم يسلّم بادئ ذى بدء بأن لكل تفكير طابعاً إيديولوجيًّا ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى القول بأن كل تفكير لا بد بالضرورة من أن يكون كاذباً . ونحن نسلّم معه بأنه قد يكون من المفيد لنا أن نبحث عن أصل الفكرة الواحدة ، لكى نضعها فى سياقها الحقيقى ، فيكون فى وسعنا عن هذا الطريق أن نحسن فهمها ، ولكننا نظن أنه قد يكون من الخطأ أن نستنتج من ذلك أنه لا يمكن أن تتمتع أية

---

(١) R,K. Merton : « **Sociology To-day** », Basic Books, N.Y.,1961 p. 218

فكرة ما من الأفكار إلّا بصحّة نسبية ، أو أنه ليس ثمة حقيقة على الإطلاق . ولو صحَّ ما يقوله ما نهايم ، لكانت « النزعة العلاقية » ضرباً من التناقض فى الحدود ، لأنها تنسب لنفسها طابعاً مطلقاً ، وبالتالى فإنها تهدم نفسها بنفسها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن « سوسيولوجيا المعرفة » مضطرة على الأقل إلى التسليم بصحة دعواها الخاصة ، وإلا لما كانت لها أدنى دلالة ، فهى ملزمة إذن بأن تعترف بإمكان قيام « حقيقة » . ولكن أليس هناك تناقض فى أن تزعم نظريةٌ مَا أن كل فكر محدد تحديداً اجتماعياً ، وأنه لا حق له بالتالى فى أن يتذرع بالصحة أو أن يدّعى لنفسه الصدق ، ثم تجىء بعد ذلك هذه النظرية نفسها فتزعم أنها هى وحدها الصحيحة ؟ ألا تدخل هذه النظرية فى نطاق المعرفة التاريخية العلاقية ، وبالتالى أفلا يصح لنا أن نقول إنها هى الأخرى جزء عن تلك المعرفة المحدَّدة بعوامل اجتماعية ؟ وعلى ذلك ، أفلا ينبغى لنا أن نقرر أن كل نظرية تزعم أن التفكير محدد تحديداً كلياً بعوامل اجتماعية إنما هى نظرية متهافتة تنقض نفسها بنفسها ؟

الواقع أننا نحيا فى عصر اضطراب فكرى ، وهذا الاضطراب الفكرى هو المسئول عن توقف الكثيرين عند صراع الإيديولوجيات المختلفة ، دون الاهتمام بالعمل على مناقشة الأفكار ، أو تعقل المذاهب ، أو مواجهة الفلسفات بعضها البعض الآخر . والمشاهد فى عصرنا الحاضر أن الكثيرين لم يعودوا يُعنُّون أنفسهم بمناقشة آراء خصومهم ، بل أصبحوا يقْنَعُون بالطعن فيها والإنتقاص من قيمتها ، بدعوىٰ أنها مجرد « إيديولوجيا » . ولكن مثل هذه النسبية إنما هى ظاهرة فكرية ذات دلالة خطيرة ، لأنها تظهرنا على أن « صراع الإيديولوجيات » قد أصبح فى عصرنا الحالى هو « الحقيقة الوحيدة » . وحين تحاول « سوسيولوجيا المعرفة » أن تبين لنا أن كل مذهب فلسفى أو إبستمولوجى ليس إلّا مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر ، فإنها إنما تقذف بالصيرورة التاريخية إلى هاوية « المحال » ، أو « اللامعقول » . وآية ذلك أن البناء التاريخى Structure historique لا يكفى وحده لفهم العالم ، بل لا بد من التسليم بوجود شىء فيما وراء التاريخ ، لكى يكون للتاريخ نفسه معنى أو دلالة . ولعل هذا هو ما عناه أحد المفكرين المعاصرين حينما كتب يقول : « إنه بدون الأبدية الإلهية ، لا يمكن أن يكون ثمة تاريخ إنسانى . » . فلو كان الإنسان موجوداً تاريخياً محضاً ، لما كان ثمة تاريخ بالنسبة إليه . ولو لم يكن فى وسع الإنسانية أن تتجاوز الصيرورة التاريخية ، بوجه ما من

الوجوه ، لفقد التاريخ نفسه كل معناه(١) .

إن الماركسيين ليريدون أن يجعلوا من « التاريخ » الحكَمَ الأوحد للإنسان ، حتى لقد قال البعض إن الماركسية لا تجعل من « التاريخ » علماً ، بقدر ما تجعل من كل « علم » مجرد « تاريخ » ؛ ولكن الإنسان موجود مزدوج يجمع بين الزمان والأبدية ، فليس فى وسعه أن يقنع بأية فلسفة تجعل من « التاريخ » الحقيقة النهائية أو « المطلق » نفسه . وهذا الاستقطاب القائم بين « الزمان » و « الأبدية » إنما يدلنا على أن « الأبدى » l' èternel هو من « التاريخى » l'historique بمثابة معناه الخفى . فليست « الأبدية » نوعاً من « الفرار » أو الهروب من الزمان ، بل هى الوسيلة التى نحكم بها على الزمان ، لأنها هى التى تخلع على الزمان كل ما له من معنى ودلالة .

وأخيرا نلاحظ أن أصحاب النزعة الاجتماعية فى المعرفة يريدون أن يستبدلوا بالفلسفة ضرباً من الدراسة الإيديولوجية للمذاهب ، وكأن ليس ثمة منطق موضوعى أو حقيقة موضوعية . ولكن مهمة الفلسفة — على وجه التحديد — إنما تنحصر فى مقاومة شتى المصالح المادية ، والأهواء النفعية ، والأحكام الذاتية ، من أجل العمل على إحلال « المقولات المنطقية » محل « المقولات التاريخية » أو « النظرات الاجتماعية » . والفيلسوف إنما هو (بمعنى ما من المعانى) ذلك الديالكتيكى العنيد الذى يرفض الانحدار إلى هاوية النسبية ، ويأبى مسايرة منطق العاطفة فى الأخذ بضرب من البرجماتية السهلة ، ويؤمن دائماً بإمكان الوصول إلى « الحقيقة » فيما وراء مصالح الطبقات الاجتماعية ، ويتشبث بالمنطق الموضوعى على الرغم من شتى المحاولات الإيديولوجية . وهذا ما سيكون علينا أن نوضحه بصورة أظهر فى دراستنا التالية للصلة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة .

---

(١) Cf. Jean La Croix : "**Marxisme, Existentialisme, Personnalisme**", Paris. P. U. F., 1951. pp. 74.

الفصل الحادى عشر

بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة

٦٩ — لو أننا نظرنا إلى تاريخ أى علم ، لوجدنا أنه لا يكون فى العادة جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم . فإن تاريخ علم الطبيعة (مثلا) لا يدخل فى صميم الفزياء الحديثة ، كما أن تاريخ علم الحيل لا يدخل فى صميم علم الميكانيكا على نحو ما ندرسه اليوم . وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة (فيما يقول ألفريد فوييه) فإننا نجد أنها العلم الوحيد الذى ينطوى فى ذاته على تاريخه الخاص . وربما كان السر فى ذلك راجعاً إلى أن لكل من الفلسفة وتاريخ الفلسفة موضوعاً واحداً مشتركا ، ألا وهو العقل حين ينعكس على ذاته لكى يتأمل طبيعته ومبدأه وغايته . فما يكتشفه كل فرد منا فى صميم ذاته عن طريق التفكير الفلسفى ، هذا بعينه ما يحاول تاريخ الفلسفة أن يظهرنا عليه بصورة مكبرة ، فنراه يعرضه أمامنا من خلال جمهرة من المذاهب الفلسفية التى توالت على مر العصور . وبهذا المعنى قد يصبح لنا أن نقول إن التاريخ هو الجانب الآخر المقابل للنظر العقلى : فهو حيناً يؤيده ويكمله ، وحيناً آخر يصحّحه ويعدّل منه[1] .

ولكن إذا صح ما قاله بعض الباحثين من أن « إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، فليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة » ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن موضوع الفلسفة هو استعراض طائفة من الحلول لبعض « المشكلات الفلسفية الخالدة » ؟ هل نقول مع المفكر الفرنسى ليون روبان L. Robin « إن المشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية وستظل باقية دواماً ، لم تتغير موضوعاتها ، وإن طعمها البحث المتصل بعناصر جديدة ؟ »[2] هنا يقرر البعض أننا لو ألقينا نظرة فاحصة على المشكلات التى أثارها الفلاسفة فى كل زمان ومكان ، لما وجدنا صعوبة فى أن نتحقق من أن لكل فيلسوف مشاكله الخاصة التى لا تكاد تنفصل عن موقفه

---

(١) A. Fouillée "Histoire de la Philosophie" Paris, Delagrave, 13 éd. p. II & III.

(١) الدكتور توفيق الطويل « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » جامعة الإسكندرية ١٩٦٠ ، ص ٢٧ ، ٢٨

التاريخى . فليس بصحيح فى رأى هؤلاء ما يظنه الكثيرون أحيانا من أن المشكلات التى حاول حلها كل من أفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين والمدرسيين والديكارتيين وأهل مدرسة أوكسفورد ، هى بعينها المشكلات التى لازال يدرسها المعاصرون من الوجوديين والماركسيين والوضعيين المناطقة وغيرهم ... ؛ وإنما الصحيح أن تاريخ الفلسفة هو فى صميمه تاريخ لمشكلات تتطور باستمرار ، وتتغير معها حلولها دائماً أبداً(١) . ويمضى أصحاب هذه الدعوى فى تأكيد الطابع التاريخى للفلسفة فيقولون إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن ثمة استمراراً فى تاريخ الفكر البشرى ، ولكننا نرى من الواجب علينا أن نؤكد الطابع التاريخى للمشكلات الفلسفية . وهم يضربون لذلك مثلا بنظرية المعرفة فيقولون إن الباحث فى تاريخ الفلسفة قد يتوهم أن ما كانت تعنيه « مشكلة المعرفة » فى نظر أفلاطون هو بعينه ما كانت تعنيه بالنسبة إلى الكنتيين الجدد ، ولكن الحقيقة أنه شتان بين موضع « الإشكال » فى مبحث المعرفة عند أفلاطون وموضع الإشكال فى هذا المبحث عينه عند كَانْت أو عند الكنتيين الجدد ، فضلا عن أنه لمن المؤكد أن الحاجة التى دفعت كلا منهما إلى إثارة مشكلة المعرفة مختلفة كل الاختلاف لدى الواحد منهما عنها لدى الآخر . هذا إلى أننا لو تتبعنا تاريخ المذاهب الفلسفية (فيما يرى أنصار النزعة التاريخية) لألفينا أن ثمة مشكلات فلسفية تزول بزوال بعض الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأتها ، كما أن ثمة مشكلات أخرى تظهر للمرة الأولى فى تاريخ الفكر البشرى لارتباطها ببعض الأوضاع الاجتماعية الخاصة التى استجدت على البشر فى تطورهم التاريخى . وليس معنى انقراض بعض المشاكل أنها قد لقيت حلها النهائى ، وإنما معناه أنها قد فقدَتْ طابَعَ « الإشكال » الذى كانت تنطوى عليه ، فلم يَعُد الإنسان فى حاجة إلى أن يعرف ما الذى ينبغى عليه أن يعتقده بخصوصها ، حتى يستطيع أن يحيا فى موقفه التاريخى الخاص . ولعل من هذا القبيل مثلا ما حدث لمشكلة « الحكيم sage » بعد العهد الهلنستى ، وما حدث لمشكلة « الكليات » بعد العصور الوسطى ، وما حدث لمشكلة « اتصال الجواهر » بعد القرن الثامن عشر . وأما المشكلات الجديدة التى تولدت على أعقاب بعض الأحداث التاريخية المحددة ، فلعل من أهمها مشكلة الخلق ، ومشكلة وجود العالم الخارجى ،

---

(١) John Lewis: "Introduction to Philosophy", Watts, London, 1954, p. 9

ومشكلة القيم ... إلخ . وليس من مصلحتنا — فيما يقول دعاة المذهب التاريخي — أن نفصِلَ الفلسفة عن التاريخ ، بحُجَّةِ أن بعض المشكلات التى تثيرها الفلسفات المعاصرة اليوم هى فى جانب منها نفس المشكلات التى أثارتها بعض الفلسفات القديمة (فمشكلة الموضوعات المتعقَّلة عند أصحاب النزعة الفنومنولوجية مثلا هى بعينها مشكلة الكليات عند رجال العصور الوسطى) ، وإنما يحسن بنا أن نميز بين المشكلات المتشابهة فى العصور المختلفة ، حتى نستطيع أن نقف على المعنى الحقيقى أو الدلالة الصحيحة لكل مشكلة فلسفية عند أهلها[١] .

بيد أننا لو مضينا مع أصحاب المذهب التاريخي حتى نهاية الشوط ، لكان علينا أن نلغى الفلسفة لحساب التاريخ ، أو أن نقول مع هيجل إن كل مذهب فلسفى ليس إلا تعبيراً عن مرحلة خاصة أو لحظة معينة فى عملية التطور التاريخي للفكرة المطلقة أو العقل الكلى . ونحن نعرف كيف أن الروح عند هيجل هى التاريخ نفسه ، وكيف أن التاريخ هو الفكرة المطلقة وهى تعرض نفسها على مر الزمان . فليس بدعا أن نرى هيجل يوحِّد بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة بدعوى أن الفلسفة هى إدراك الروح لذاتها فى تطوّرها . ولم يقتصر هيجل على القول بأنه لا سبيل إلى دَحْض أى مذهب فلسفى ، مادام كل مذهب يمثل مرحلة تاريخية هامة فى التعاقب الزمنى للتطوّر الاجتماعى ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى القول بأن الفلسفة المعاصرة هى بالضرورة أكمل الفلسفات وأوسعها وأصدقها ، مادامت هى ثمرة لشتىَ الفلسفات التى تقدمت عليها ، ومادامت تحوى بالتالى شتى المبادىء التى تضمنتها تلك الفلسفات . وهكذا قصَر هيجل كلَّ همه على إسقاط الفلسفات فوق شاشة التاريخ ، باعتبارها مجرد لحظات تاريخية ضرورية قد اقتضاها المسار الديالكتيكى للعقل الكلى فى تطوره ، فأَغْفَل بذلك البُعْدَ الرأسى للإنسان ، وضرب صفحاً من كل ما يَرتد إلى الوعى الحر للأفراد[٢] . وليس من شك فى أننا حينما نجعل من الفيلسوف مجرد ناطق باسم الزمان ، فإننا نلغى شخصيته لحساب قوة موهومة ننسب إليها عملية الإخراج التاريخي . أما هذه القوة الموهومة فهى ذلك

---

(١) Julian Marias : « **Reason and Life** », English TranslationHollis 1956, p. 6.

(١) F. Alquié : « **La Nostalgie de l' Etre** », Paris, P. U. F.1650 pp. 2 – 4,

وارجع أيضا إلى كتابنا : « هيجل أو المثالية المطلقة » مكتبة مصر ، الجزء الأول ، ١٩٧١ ، ص ١٨ — ٣٢

العقل الكلى الذى شاء له هيجل أن يستعرض نفسه عبر التاريخ ، مما حدا به إلى القول بأن « .. تاريخ الفلسفة فى جملته ليس متحفاً لسقطات العقل البشرى ومظاهر انحرافه ، بل هو أشبه ما يكون ببانثيون تسكنه جمهرة من الآلهة »[١] .

٧٠ — والمشكلة الآن هى فى أن نَعْرِفَ على وجه التحديد هل ينطوى تاريخ الفلسفة على « وحدة » حقيقية ، أم أن هذه الوحدة المزعومة ليست سوى فكرة نفترضها دون أن يكون لها أى سَنَدٍ من الواقع . وهنا نجد فيلسوفا مثل كارل يسبرز يقرر — على العكس مما زعم هيجل — أنه ليس فى تاريخ الفلسفة « وَحْدَة » كبرى ، بل هناك مجرد « وحدات » جزئية . وهو يبرّر هذا الرأى بقوله إن ثمة مشكلات فلسفية محدودة (كمشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلا) قد استطاعت أن تمتد عبر الزمان ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن ثمة بناء عقلياً متماسكا يتكون من مجموع المُعْطَيَات التاريخية التى يمدنا بها تاريخ الفلسفة . حقاً إننا نستطيع أن نقيم ضربا من الاستمرار أو الاتصال بين بعض المذاهب الفلسفية المتعاقبة ، فنكوِّن عن الفلسفة الألمانية (مثلا) صورة تخطيطية إجمالية تبدو فيها الفلسفة الهيجلية بمثابة الحلقة الأخيرة فى سلسلة التطور الفلسفى العام ، ولكن من المؤكد أن هذه النظرية الكلية الشاملة سوف تجىء مُنَاقِضةً للواقع ، لأننا سنكون عندئذ قد أغفلنا كل ما كانت تنطوى عليه الفلسفات السابقة من عناصر غريبة تتنافر تنافراً تاماً مع الروح الهيجليّة . والحق أن هيجل قد نظر إلى كل تلك العناصر الأصيلة باعتبارها تافهة ضئيلة الشأن ، فاستبعد من تفكير الآخرين ما كان فى رأيهم أساسياً جوهرياً . ولا شك أن الباحث حين يحاول تأويل تاريخ الفلسفة على أنه تعاقب متماسك ذو دلالة ، لمجموعة من المواقف العقلية المترابطة ، فإنه قد يضع عندئذ بناء وهمياً لا يتطابق مع الوقائع التاريخية . ولهذا يقرر يسبرز أنه أيا ما كان الإطار الذى نستعين به من أجل تحديد « وحدة » الفلسفة عبر التاريخ ، فإن عبقرية الفلاسفة الشخصية لا بد من أن تجىء فتحطّمه . حقاً إن كل فيلسوف من الفلاسفة لا بد من أن يستند إلى مجموعة من الروابط المحددة التى يستطيع الباحث التاريخى أن يتتبَّعها ويستقصيها ، ولكن كلا منهم يتصف مع ذلك بشىء لا مثيل له هو سر عظمته ، وهو الذى يخلق منه « معجزة » يَسْتَغْلِقُ فهمُه ، فلا يكون فى وسع المؤرخ العادى الذى

---

(١) Hegel : « **Encyclopedia of the philosophical Sciences** », Vol I., Section 86, note 2.

يتعقب تطوره الفكرى أن يحدد موضعه بالدقة فى صميم التاريخ العام[١] .

بل إن الفيلسوف الفرنسى ليون برنشفيك ليذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه يسبرز ، فيقرر أن تاريخ الفلسفة لا يسير جنباً إلى جنب مع التاريخ الزمنى ، بل هو يميل فى كثير من الأحيان إلى قلب الأوضاع الزمنية رأساً على عقب . وآية ذلك أن فلسفة أرسطو (فيما يقول هذا الباحث) دون فلسفة أفلاطون بكثير ، وإن كانت متأخرة عنها زمنياً ، كما أن تفكير وليم جيمس يعد أدنى بكثير من تفكير بسكال ، وإن كان الفيلسوف الأمريكى قد جاء بعد زميله الفرنسى بعدة قرون ! فليس من علاقة ضرورية أو رابطة مباشرة — فيما يزعم برنشفيك — بين العصر الذى يحيا فيه الفيلسوف ومستوى ترقيه العقلى أو حالة تطوره الذهنى . وتبعاً لذلك فإن من واجبنا حينما نكتب سيرة أى فيلسوف من الفلاسفة ألا نجهد أنفسنا فى ربط الفيلسوف بعصره ، فإن من الجائز جداً أن يكون مثله من عصره كمثل الشخص الأجنبى من بلد غريب ، وعندئذ تجىء المظاهر الزمنية فتعمينا عن رؤية الحقيقة ، ألا وهى أنه لا موضع لهذا الفيلسوف بين بنى عصره[٢] ... ولكننا لو أخذنا بهذه النظرة التى دعا إليها برنشفيك ، لكان معنى ذلك أن الفلسفة لا تحيا فى دنيا الناس ، بل تعيش فى أضابير المكاتب مستغرقة فى سكينة الموتى ، ناعمة بسلام التوابيت !

والوقع أننا حينما نتحدث عن « تاريخ الفلسفة » فإن من واجبنا ألا ننسى دائماً أن هذا التاريخ لا بد من أن يجىء مختلفاً عن تاريخ العلم لسببين جوهريين : أما السبب الأول فهو أن مَدَارَ البحث فى العلوم يكاد يكون محدوداً نسبياً ، إذ ليس ثمة صعوبات غير عادية تعترض سبيلنا هنا فى تتبعنا للترقى التدريجى للنظريات والفروض العلمية ، فضلا عن أن بناء العلم مرتكز على بعض القواعد الأساسية الواضحة ، فى حين أن قضايا الفلسفة عديدة متنوعة ، كما أن موضوعها ليس واحداً فى كل العصور ، فضلا عن أن كل مفكر قلّما يبنى على الأساس الذى خلفه له سابقوه ، بل كثيراً ما يشرع فى حل قضيته من جديد ، وكأن لم تكن من قبله فلسفة ، أو كأن لم يضع أحد من قبله أى أساس للتفكير الفلسفى . وأما السبب الثانى فهو أن ترقّى الأفكار أو تأسيس المذاهب إنما يتحقق على يد مفكرين ذوى شخصية ؛ وهؤلاء وإن كانوا مرتبطين فى أفكارهم بأفكار

---

(١) Karl Jaspers : « **Introduction à la philosophie** », Plon,1951, p. 193.

(٢) L. Brunschwicg : « De la vraie et de la fausse conversion », article dans la « **Revue de Métaphysique et de Morale** », 1931 p. 34.

من تقدم عليهم ، إلا أنهم يضيفون بالضرورة عناصر جديدة مطبوعة بطابع شخصياتهم ، فتجيء مذاهبهم صدى لأخلاقهم وتجاربهم وأمزجتهم ونشأتهم وتربيتهم ... إلخ . ولا شك أن الفيلسوف حتى حينما يصوغ فلسفته على شكل قضايا رياضية مجردة ، فإن فكرته العامة عن العالم لا بد من أن تعكس لنا شخصيته ، بحيث إننا حينما نبحث فى مذهبه عن « الفيلسوف » ، فإننا سرعان ما نلتقى بال « إنسان » .

ولئن كان الفلاسفة كثيراً ما ينظرون إلى مذاهبهم من وجهة نظر « لا تاريخية » محضة ، وكأن الواحد منهم مجرد ترجمان للحقيقة ، أو لسان حال ينطق باسم الحق ، إلا أن « الحقيقة » فى مجال الفلسفة لا يمكن أن يكون مثلها كمثل « الحقيقة » فى مجال العلم حيث تنفصل القوانين العلمية عن أصحابها لكى تندرج فى سجل الحقائق اللاشخصية . والواقع أن النظرية العلمية ملك للجميع (لا لصاحبها وحده) ، بحيث إننا حينما نتحدث عن « مبدأ إقليدس » أو « قاعدة أرشميدس » ، فإننا هنا إنما نتحدث عن أسماء لا عن شخصيات . وأما فى مجال الفلسفة ، فإن من المؤكد أننا لن نستطيع أن نفصل فلسفة ليبنتس عن شخصية صاحبها ، لأن هذه الفلسفة لا تصدق على وجه التحديد إلا بالنسبة إلى ليبنتس أولا وبالذات . وتبعاً لذلك فإننا قد نستطيع أن نتصوّرَ رياضة أو طبيعة بلا أسماء ، ولكننا لن نستطيع أن نتصور فلسفة بدون أسماء . وعلى الرغم من كل تلك المحاولات التى طالما بذلها الفلاسفة فى سبيل جعل فلسفتهم علماً صارماً محكماً ، ابتداء من عهد ديكارت واسبينوزا ، حتى كانت ثم هوسرل ودعاة الوضعية المنطقية من بعد ، فإن من المؤكد أن الفلسفة لم تصبح علماً بعد ، فضلا عن أن فلسفة ما لم تنجح حتى اليوم فى أن تظفر بإجماع الآراء . ولسنا ننكر بطبيعة الحال أن دارس الرياضة أو الطبيعة قد يفيد الكثير من دراسته لتاريخ هذين العلمين ، ولكننا نريد أن نقول إن مثل هذه الدراسة ليست بمثابة جزء ضرورى لا غنى عنه لكل باحث فى الطبيعة أو الرياضة . وأما فى مجال الفلسفة ، فإنه قد يكون من المستحيل على الباحث أن يستغنى عن « تاريخ الفلسفة »[١] .

٧١ — ولكن هل يكون معنى هذا أن تاريخ الفلسفة إنما هو فى صميمه تاريخ الفلاسفة ؟ ألا يستطيع المؤرخ أن يجُرِّد أقوال الفلاسفة من شخصياتهم وظروفه التاريخية ،لكى يقتصر على تحليل مذاهبهم ونقد فلسفتهم بالأدلة العقلية المحضة ،

---

(١) Cf. G. Gusdorf « **Traité de Métaphysique** ». Colin, 1956, p. 11.

والأسانيد المنطقية الخالصة ؟ وإذا صح هذا ، فهل يمكن تصور تاريخ الفلسفة على أنه « صيْرورُة لا شخصية » devenir impersonnel تنفصل فيها الأفكار عن الأفراد الذين صاغوها؟ أليس من سبيل أمامنا للوقوف على « الإنسان الفيلسوف » مجرداً من لباسه التاريخى ، عاريا عَراء « الرُوح المحض » L'esprit pur ؟. هنا يتصدى نيتشه للرد على تساؤلنا فيقول :

« إن أية فلسفة عظيمة عَرَفها التاريخ حتى اليوم لم تكن سوى مجرد اعترافات أدْلى بها صاحبها ، أو لعلها نوع من المذكرات التى سجلها الفيلسوف بطريقة لا إرادية غير محسوسة » . ويضرب لنا نيتشه مثلا يؤيد به رأيه فيقول إن كل تلك الشعوذة الرياضية التى استعان بها اسبينوزا من أجل تغطية مزاجه الفلسفى وإخفاء محبته لحكمته الشخصية ، إن هى فى الحقيقة إلا دِرْعٌ واق أراد به فيلسوفنا أن يتقى منذ البداية ما قد يوجهه إليه الخصوم من انتقادات . فليس ذلك القناع الذى غطى به مذهبه سوى ستار صفيق يخفى وراءه حياء مريض متوحد كان يخشى دائماً أن يهاجمه الآخرون[1] ! وليس من شك عندنا فى أن نيتشه على حق حينما يلفت أنظارنا إلى ضرورة الربط بين مذهب الفيلسوف وحياته الخاصة ، فقد دلتنا التجارب فى كثير من الأحيان على أن العمل الفلسفى (مثله فى ذلك كمثل الإنتاج الروائى أو الشعرى) قد يكون مجرد دفاع شخصى يقوم به الفيلسوف من أجل إخفاء شخصيته أو التعبير عنها .. الخ . ولكن هذا لا يمنعنا من النص على خطورة تلك المحاولات التى يقوم بها البعض من أجل تأويل المذاهب الفلسفية بالكشف عن نوايا أصحابها الحقيقية ، ومعارضتها بأقوالهم الظاهرية ومعانيهم المباشرة . فليس أمعن فى الخطأ من أن نحيل تاريخ الفلسفة إلى مجرد رواية بوليسية ، وكأن كل فيلسوف يخفى وراءه سراً ليس على مؤرخ الفلسفة سوى أن يفضحه ! والواقع أننا هنا بإزاء خطر جسيم يشبه إلى حد ما بعض المخاطر التى ينطوى عليها كل تحليل نفسى : فإن الباحث قلما يأخذ بما يقوله الفيلسوف ، بل هو يضع كل ما يكتبه الفيلسوف موضع الشك ، لكى يمضى فى افتراضاته متنقلا من المضمون الظاهرى إلى المضمون الخفىّ ، دون أن تكون هناك ضمانات كافية تبرر هذا الانتقال . وهكذا ينتهى الأمر بالمؤرخ إلى إحلال عقيدته الشخصية أو رأيه الخاص محل المذهب

(١) F. Nietzsche : « **Par delà le Bien et le Mal** », Albert, Mercure de France, § 5 & 6.

الفلسفى الذى يدرسه ، فلا يكون صاحبه سوى مجرد شاهد يلتجئ إليه بين الحين والآخر للتدليل على صحة تفسيره ، دون أن يكون فى وسع المفكر المسكين أن يدافع عن نفسه ، مادام هو قد أصبح فى ذمة التاريخ ، أو مادمنا نفترض بالأحرى أنه لا يعرف منذ البداية ماذا يريد أن يقول !

أما أصحاب النزعة الماركسية فإنهم ينتزعون شتى المذاهب الفلسفية من أيدى أصحابها ، لكى يجعلوا منها مجرد مظاهر تاريخية تعبر عن الطبقات الاجتماعية التى كانوا يتكلمون باسمها . وتبعا لذلك فإنهم قلما يعنون بنقد المذاهب الفلسفية « من الداخل » ، أعنى بوصفها آراء معقولة تقبل المناقشة ، بل هم يقتصرون فى الغالب على رفضها « من الخارج » ، بدعوى أنها مجرد انعكاسات إيديولوجية لبعض المواقف المادية والأوضاع الطبقية . وهكذا نرى الماركسيين يقدمون لنا كانْت بصورة « الفيلسوف البورجوازى النموذجى ... الذى تركزت فى مذهبه كل المتناقضات المتفشية فى حياة صغار البورجوازيين الألمان . » ومعنى هذا أن مذهب كانْت الفلسفى لم يكن سوى مجرد « حساء » عامت على سطحه شتى المفاهيم البورجوازية التى كانت سائدة فى عصره . ولكن الماركسيين ينسون أو يتناسون أن هذا المبدأ يصدق أيضاً على سائر الفلسفات التى كانت سائدة فى عصر كانْت ، وهى كما نعلم عديدة متنوعة . فالنقد الذى نحن بصدده يصدُق — إن صدَق — على الجميع ، وهو لهذا السبب عينه لا يخص أحداً على وجه التحديد ولسنا ننكر بطبيعة الحال أن كانْت كان رجل موقف بعينه ، ولكننا نظن أن المشكلة إنما تنحصر على وجه الدقة فى معرفة السبب الذى من أجله تجسدت النزعة العقلية التى كانت سائدة فى أواخر القرن الثامن عشر رجلا بعينه من مدينة كونجسبرج ، هو السيد إمانويل كانْت ! فليس فى استطاعتنا أن نسوِّى بين سائر الفلاسفة العقليين — ومن بينهم كانْت — بحجة أن العقل ليس إلا مجرد ملكوت مثالى للبورجوازية ؛ وإلا لما كان ثمة موضع للتفرقة بين مذهب عقلى ومذهب عقلى آخر ، مادامت سائر المذاهب العقلية إنما تحمل سراً واحداً ، وتنطق بلسان طبقة اجتماعية واحدة .

والحق أنه إذا كانت الفلسفة الحقيقية ترفض أمثال هذه التأويلات الماركسية ، فذلك لأن المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه كل تفكير فلسفى إنما هو مبدأ الحوار ، مع ما يقترن به من ثقة بأقوال الغير . وأما أن ندحض أقوال الآخرين بدعوى أنهم يعنون غير ما يقولون ، فإننا عندئذ إنما نحيل تاريخ الفلسفة مجرد عملية هدامة نقضى فيها على شتى

الفلسفات . ولسنا نعنى بذلك أن فكر الفيلسوف غير مشروط بأية عوامل تاريخية أو اجتماعية أو حضارية أو اقتصادية ، وإنما كل ما نحن حريصون على تقريره هو أن فكر الفيلسوف قلما يساوى مجموع هذه العوامل . حقا إن المجال الفلسفى لهو أبعد ما يكون عن ذلك الملكوت العقلى الذى يصوره لنا البعض حينما يتحدثون عن « عالم الفلسفة » ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن عالم الفلسفة ليس ملكوتا لا عقلياً خالصاً ، وكأنما هو مجرد انعكاس لأهواء المفكرين ودوافعهم اللاشعورية وأوضاعهم الاجتماعية ... الخ فليس فى استطاعتنا إذن أن نركن إلى المنهج التاريخى وحده من أجل فهم مذاهب الفلاسفة ، بل لا بد لنا أن نقرر مع بعض الباحثين أنه مهما كان من تأثير بعض الظروف التاريخية على فكر الفيلسوف الواحد ، فإنه لا بد من أن يكون المحك الذى تقاس به أفكاره وتُنقد على أساسه آراؤه ، إنما هو الدليل العقلى وحده . وهكذا نعود فنقول إن تاريخ البشرية ليس تاريخ عواطف ، وأهواء ، وأديان ، وفلسفات لا عقلية ، وفن ودين فحسب ، بل هو أيضاً تاريخ عقل وتاريخ علم »[١] .

٧٢ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة مشكلة « التقدم » الفلسفى ، ألفينا أن بعض الباحثين يؤكدون لنا أن تاريخ الفلسفة لا ينطوى على أى تقدم ، بل هو تعبير عن أبدية ذلك النداء المستمر الذى يدعونا دائما إلى الارتداد نحو « الوجود » L'Etre » . فالفيلسوف لا بد من أن يشرع فى التفلسف بمجرد ما يتحقق من أن « الموضوع » لا يكفيه ، وأن « التاريخ » لا يستوعبه ، وعندئذ لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التماس « الوجود » ، والبحث عن « الذات » . حقا إن كل فيلسوف لا يمكن أن يضطلع بهذه العملية الميتافيزيقية إلا ابتداء من الصورة التى يقدمها له عن « العالم » ذلك العلم السائد فى عصره ، ولكن لا بد لكل وعى فلسفى من أن يشعر بتلك الحاجة الأبدية إلى استجماع زمام ذاته ، وتحديد موقفه بالنسبة إلى العالم الجديد الذى يقدمه له العلم . فالوعى الفلسفى (فيما يرى أصحاب هذا الرأى) لا يسير فى اتجاه معين ، ولا يحقق أى تقدم ختمى ، بل هو ينِدُّ عن التاريخ ، من حيث إنه عملية مستمرة لا بد فيها من معاودة البدء من جديد . « وربما كانت هذه الحركة المستمرة التى نبدأ فيها من

---

(١) Popper : « **The Open Society** » Vol. II. (quoted byJohn Lewis : « **Introduction to philosophy** » London, Watts, 1954 p. 8.)

جديد دائماً أبداً عبْر الزمان هى سبيل الإنسان الأوحد لإظهار معنى الأبدية أو التعبير عن مبدأ الخلود »[1] .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليس ثمة تطور على الإطلاق فى تاريخ التفكير الفلسفى ؟ ألسنا نلاحظ أن تاريخ الفلسفة شاهد على وجود بعض مظاهر الترابط أو التسلسل بين أفكار بعض المفكرين ، كما هو الحال مثلا بين سقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو بين كانْت وهيجل ، أو بين لوك وهيوم مثلا ؟ هنا يقول يسبرز إن وجود هذا التسلسل بين أفكار بعض الفلاسفة لا يَعْنى مطلقاً أن الفيلسوف المتأخر قد استطاع أن يحتفظ بالحقيقة التى اهتدى إليها سابقوه ، أو أنه قد نجح فى تجاوزها والعلو عليها . وحتى لو نظرنا إلى الأجيال التى تجمع بينها رابطة روحية ، فإننا نلاحظ أن ما يأتى به الجيل الواحد من جديد لا يفسر بما جاء به سابقوه . وآية ذلك أن ما كان جوهرياً لدى السلف كثيراً ما يترك جانباً لدى الخلف ، بل كثيراً ما يعجز الخلف عن فهم تراث السلف على حقيقته . والظاهر أن ثمة عوالم قد استطاعت أن تظل على قيد البقاء ، خلال فترات زمنية بأكملها ، بفضل ازدهار التبادل الفكرى بين أهلها ، واهتمام كل مفكر من مفكريها بإسماع صوته للآخرين ، كما حدث مثلا إبان الفلسفة اليونانية ، والفلسفة المدرسية ، والحركة الفلسفية الألمانية التى امتدت من سنة ١٧٦٠ إلى سنة ١٨٤٠ ؛ وهذه كلها فترات تبادل روحى خصب تم بين أفكار جوهرية نشأت منذ بداية ازدهار التفكير الفلسفى . ولكن هناك فترات أخرى لم يقدر للفلسفة أن تبقى خلالها إلا بوصفها مجرد ظاهرة من الظواهر الحضارية ، كما أن ثمة عصوراً أخرى كادت فيها الفلسفة أن تختفى .

وكثيرا ما يجد الباحث نفسه مدفوعاً إلى اعتبار ترقى الفلسفة أو تطورها فى جملته ضرباً من التقدم المستمر ، ولكن هذا الظن — فيما يرى كارل يسبرز — إنْ هو إلا خطأ صُرَاحٌ . والواقع أن تاريخ الفلسفة لهو أشبه ما يكون بتاريخ الفن : من حيث إن أعظم إنتاج عرفه الواحد منهما إنما هو إنتاج فريد لا مثيل له ولا سبيل إلى استبداله بغيره . ولكن تاريخ الفلسفة يشبه أيضاً تاريخ العلوم من حيث إن كلا منهما يستخدم بطريقة واعية تتزايد يوما بعد يوم ، مقولاتٍ ومناهج تتسع دوائرها باستمرار . وربما كان فى استطاعتنا أيضاً أن نشَبِّهَ تاريخ الفلسفة بتاريخ الأديان ، من حيث إن هذا التاريخ

---

(١) F, Alquié : "Le Nostalgie de l' Etre" p. U. F. 1950 pp. 89.

يظهرنا على سلسلة من المواقف الوجدانية الناشئة عن إيمان أصلى ، وإن كانت هذه المواقف لا بد من أن تتخذ فى الفلسفة صورة عقلية ، فتعبر عن نفسها بأسلوب منطقى . وكما أن للعلم والدين فتراتهما الخصبة ، فإن لتاريخ الفلسفة أيضاً عصوره المزدهرة وفتراته المبدعة . ولكن الأمر يختلف فى مجال الفلسفة عنه فى غيرها من مجالات الفكر البشرى : فإن من الجائز أن يظهر على حين فجأة — فى عصر تعده من عصور الانحلال — فيلسوف ممتاز أو مفكر من الطراز الأول ، وهكذا ظهر أفلوطين مثلا فى القرن الثالث ، كما ظهر سكوت إريجين Scot Erigène فى القرن الحادى عشر ؛ وكلاهما يمثل نموذجا فلسفياً فريداً فى نوعه ، وإن كانا يَبْدُوَانِ فى تاريخ الفلسفة بمثابة قمتين منعزلتين . حقاً إن مضمون فكر كل منهما مرتبط بالتراث الفلسفى ، كما أن بعض أفكارهما قد تكون مستمدة من أفكار أخرى سابقة ، ولكن من المؤكد أن كلا منهما قد جاء بفتوحات جديدة فى مجال التفكير البشرى[١] .

لهذا يقرر يسبرز أنه ليس من حَقّنا على الإطلاق أن نزعم أن الفلسفة قد شارفت النهاية ، أو أنها كادت تصبح أثراً بعد عين . والواقع أن الفلسفة لهى سمة جوهرية من سمات الإنسان فى كل زمان ومكان ؛ حتى إننا لنلاحظ فى أحلك العصور وأقسى الأزمات أنه لا بد للفلسفة من أن تظل ماثلة فى تفكير بعض الأفراد المنعزلين ، فيكون إنتاجهم الفردى هو الثمرة الوحيدة التى استطاع أن يجود بها عصرهم المجدب . وكما كان هناك دين فى كل زمان ، فقد كانت هناك فلسفة أيضاً فى كل زمان . ومن هنا فقد لا يرى مؤرخ الفلسفة فى تطور التفكير الفلسفى بصفة عامة سوى مجرد مظهر ثانوى لا يؤثر كثيراً على سير الفكر البشرى بوجه عام . وآية ذلك أن كل فلسفة عظيمة هى فى حد ذاتها تامة ، مكتملة ، مستقلة ، وهى تحيا دون أن تكون فى حاجة إلى الارتباط بأية حقيقة تاريخية أشمل منها . وإذا كان من شأن العلم أن يتقدم باستمرار ، بحيث تكون كل خطوة تالية فيه أبعد مدًى من سابقتها ، فإن الفلسفة لتقتضى بطبيعتها أن تكون كل خطوة فيها مُحقّقة لمعنى الفلسفة بأسره كاملا غير منقوص . وإذن فقد يكون من العبث أن نحاول ترتيب الفلاسفة فى سلم تصاعدى ، أو أن نجعل من فلسفاتهم مجرد درجات متعاقبة فى حركة تصاعُدٍ مستمرٍ . وإنما يجب أن نتصور تاريخ الفلسفة على أنه مسرح فكرى هائل تتلاقى فيه بعض الشخصيات الممتازة ، دون أن تحتكر إحداها الكلمة

(١) K. Jaspers : "**Introduction à la philosophie**" 1951. p, 196.

النهائية للإنسان ، أو التاريخ ، أو الفكر . وحينما تتاح لنا الفرصة — عن طريق هذا التاريخ الفكرى الهائل — لأن نلتقى بعظماء المفكرين ونتعامل معهم ونحتك بهم ، فإن مثل هذا اللقاء الفكرى الخصب هو الكفيل بأن يجعلنا نحرص على اكتساب بعض من عاداتهم ، وأفكارهم ، ومشاعرهم ، وعقلياتهم ، فضلا عن أننا قد نتعلم منهم كيف نحب الحقيقة ونَجِدُّ فى إثرها . وربما كان من بعض أفضال تاريخ الفلسفة علينا أنه يبث فى نفوسنا روح الإعجاب والعرفان بالجميل نحو نوابغ الفكر البشرى ، فيظهرنا على قيمة التراث الإنسانى الذى نُسْهِمُ جميعاً فى تنميته وترقيته والمحافظة عليه . وإذا كان تاريخ الفلسفة هو مدرسة التسامح الكبرى ، فذلك لأنه يعلمنا أن الفلاسفة ليسوا خصوماً وأعداء (كما توهم شوبنهور) ، بل هم فى الواقع إخوة وأصدقاء ، تجمع بينهم جميعاً محبة الحقيقة ونزاهة الفكرة ووضوح البصيرة . أليس مؤيدو المذهب الواحد ومعارضوه ، إنما يخدمون الحقيقة على قدم المساواة بما يسلطون من أنوار على هذا المذهب أو ذاك ؟

بيد أن تاريخ الفلسفة — كما لاحظ شوبنهور — لن يخلق منا يوماً فلاسفة . وإذا كان من الخير للإنسان ألا يظل أسيراً لفكرته ، وألا يحيا فى عزلة عن التاريخ ، وألا يفكر بمنأىً عن الآخرين ، فإن من الخير له أيضاً أن يكون شيئاً بمفرده ، وأن يفكر لنفسه وبنفسه ، وأن يعيد بناء الفلسفة من جديد لحسابه الخاص ! والحق أنه حينما يحل التاريخ محل الفلسفة النظرية (كما يحدث فى كثير من الأحيان) ، فإن هذا كثيراً ما يكون على حساب الجدَّة والأصالة ، وعندئذ يقوم الجمع والتوفيق والتلفيق ، مكان الابتكار والتنقيب والتحقيق . وتبعاً لذلك فإن على مؤرخ الفلسفة أن يتذكر دائماً أنه لا يدرس تاريخ الفلسفة من أجل التاريخ ، بل من أجل الفلسفة . ولا شك أن هذا التاريخ حينما يُظْهِرنُا على أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا أهل أصالة وابتكار ، فإنه لا بد من أن يستثير فى نفوسنا روح البحث وحب الاكتشاف . وما أصدق بسكال حين يقول : « إن الفلاسفة الحقيقيين لم يستعينوا بما خلف لهم السابقون من كشوف اللهم إلا بوصفها مجرد وسائط استطاعوا عن طريقها أن يستحدثوا مبتكرات فكرية جديدة ، فكان لديهم من الجرأة الفكرية ما استطاعوا معه أن يشقوا طريقهم نحو آفاق أخرى جديدة . وما أحْرانا نحن أيضاً بأن نقف من مبتكراتهم نفس هذا الموقف ، فنجعل منها مجرد وسائل للبحث ، لا غايات نهائية للدراسة ، وبذلك نحاول أن نعلو عليهم ، بأن نعمل على محاكاتهم

والتشبه بهم[١] » . وهكذا نَخْلُص إلى القول بأن الفلسفة مخاطرة فكرية كبرى هيهات للمفكر أن يحققها ما لم ينفصل بوجه ما من الوجوه عن عصره ، وماضى التفكير الفلسفى ، وتاريخ المعارف العلمية المُحَصَّلة ، لكى يعيد بناء كل شىء من جديد ، واثقاً من أنه خير للمرء أن يَرِدَ الينبوعَ الحىّ ، من أن يقتصر على البحث فى الأوانى العتيقـة الباليةِ عن بعض قطرات الماء الصغيرة المتبَقِيَة !

---

(١) Pascal : "De l'autorité en matière de philosophie".

خاتمة

أما بعد فإن القارئ الذى تتبَّع هذا العَرْضَ السريع لصلات الفلسفة بكل من العلم ، والدين ، والفن ، والأخلاق ، والسياسة ، والتاريخ ، والأيديولوجيا ، لا بد آخذ علينا أننا لم نتعرض لمواجهة الفلسفة فى صميمها ، مادمنا قد تجنبنا الحديث عن ماهيَّتها ، ومناهجها ، وأقسامها ... إلخ . ومهما حاولنا أن ندافع عن موقفنا بأن نقول إننا آثرنا النظر إلى الفلسفة على أنها اتجاه أو موقف ، لا على أنها نَسَقٌ أو مذهب ، فإن القارئ لن يجد صعوبة كبرى فى رد هذا الدفاع ، بدعوى أن الفلسفة فلسفة قبل أن تكون علماً ، أو فناً ، أو ديناً ، أو سياسة ، أو تاريخاً ! وقد يتصدَّى أنصارُ الفلسفة التقليدية لمهاجمتنا بحجّة أننا أسأنا إلى الفلسفة من حيث لا ندرى ، إذ جعلنا منها دراسة غير ذات موضوع ، وقلنا عن المشتغل بدراستها إنه متخصِّصٌ فى عدم التخصص ! وربما راق للبعض أن يَتَّهمنا بأننا حَكَمْنَا على الفلسفة بالموت ، مادمنا قد أعلنَّا أكثر من مرة أنها ليست من العلم فى شىء ، ومثل هذا الإعلان (فيما يرى هؤلاء) إن هو إلا مُسْتَخرج رسمىٌّ يشهد بوفاة الفلسفة !

ونحن ندعو كل هؤلاء المعترضين أن يتمهَّلوا قليلا قبل أن يقذفونا بأول حَجَر ! ولنبادر فنطمئن الجميع إلى أننا بريئون من دم الفلسفة براءة الذئب من دم ابن يعقوب ! ولكننا نرجو خصومنا الأعزاء أن يتوقفوا معنا قليلا عند مشكلة الفلسفة ، حتى يَرَوْا بعيون رءوسهم وَجْه الإشكال فى موضوع دراستهم . وهنا نرى واحدا من أرباب الفلسفة يصف لنا وجه الإشكال فى « عميدة العلوم » جميعاً ، فيقول « إن الفلسفة لا تتمتع إلا بقسط ضئيل من الوجود ، حتى أنها لا تكاد توجد إلا على سبيل المفاجأة ، أو بمجرد ما نحوِّل عنها أنظارنا . ولكننا ما نكاد نتطلع إليها بانتباه وإمعان ، حتى نراها قد تحولت إلى شىء آخر : علم نفس أو علم اجتماع أو تاريخ فلسفة الآخرين ، وكأن الفلسفة لا تعيش إلا على فتات موائد العلوم الوضعية(١) . ثم يعود هذا الكاتب نفسه إلى الحديث عن أهمية الفلسفة فيقول فى موضع آخر : « إن مثل الفلسفة كمثل الموسيقى ، فإن كُلّا منهما لا تكاد تتمتع إلا بقسط ضئيل من الوجود ، فضلا عن أنه ليس أيسر من الاستغناء عنها ... ولكن

---

(١) V. Jankélévitch : « **Philosophie Première** », Paris, P. U. F., 1954, pp. 261 – 266.

من يستغنى عن الموسيقى أو الفلسفة إنما يفقد شيئاً ، وإن لم يكن فى وسعه أن يعرف على وجه التحديد ماذا عسى أن يكون هذا الشيء ، فإن فى وسع الإنسان أن يحيا بدون فلسفة ، وبدون موسيقى ، وبدون غبطة ، وبدون محبة ؛ ولكن حياته عندئذ لن تكون كما ينبغى ! »[١] .

أما نحن فإننا نرى أن وجه الإشكال فى الفلسفة هو أنها على وجه التحديد ذلك الشيء الكمالىُّ الذى قد يكون أكثر ضرورةً من « الضرورىّ » نفسه ! ولو أننا فهمنا الفلسفة بمعناها الأصلى ، أعنى بوصفها حكمة أو محبة حكمة ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه لا يستغنى عن الفلسفة إلا مُرْتَكِسٌ أو مُنْتَكِسٌ قد ارتد إلى مرحلة الحيوانية . وهذا تاريخ البشرية شاهد على أن منهج الناس فى كل زمان ومكان إنما هو « التعلم » ، ومقصدهم إنما هو « الحكمة » ؛ فليس للبشر من هدف يرمون إليه ، إن من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون ، سوى « الحكمة » . ولعل هذا هو ما عناه الكاتب الأمريكى إمرسون حينما قال : « إذا كان رفائيل قد رسم الحكمة ، فقد غناها هندل Hendel ، ونحتها فيدياس ، وكتبها شكسبير ، وشيدها رن Wren ، ونشر قلاعها كولمبوس ، وسلحها واشنجطن ، ونطق بها لوثر آيات بينات ، وركبها وات Watt آلات محكمات »[٢] حقاً إن كاتب هذه السطور أو قارئها قد لا يكون فيدياس أو رافائيل أو شكسبير ، ولكنه مع ذلك لن يتردد فى الاعتراف معنا بأن « الحكمة » (فى صورة أكثر تواضعاً بطبيعة الحال) هى الغاية النهائية لشتى أفعالنا ، أو هى المقصد الأسمى لكل حياتنا . وقد لا تكون الغالبية العظمى من الناس علماء ، أو فنانين ، أو رجال دين ، ولكن من المؤكد أن الجميع على السواء يتساءلون عن وجودهم ، ويثيرون لأنفسهم مشكلة القيم ، ويحاولون أن يلتمسوا معايير لأفعالهم وتصميماتهم ، ويكوّنون لأنفسهم صورة عامة عن العالم ، أو هم على الأقل يحاولون أن يمتدوا بأبصارهم إلى ما وراء أنوفهم ، وأن يتجاوزوا فى تفكيرهم حدود عصرهم وبيئتهم وظروفهم . فإذا جاز لنا أن نسمى هذا كله « فلسفة » ، كان من حقنا أن نقول إنه ليس

---

(١) V. Jankélévitch : « **Philosophie Première** », Paris, P. U. F., 1954, pp. 261 – 266.

(٢) Cf. M. Rosenberg : « **Introduction to philosophy.** » New-York, Philosophical Library. 1955 p. 18.

ثمة موجود بشرى واحد يمكن أن يُحكَم عليه بأنه غريب تمامًا على الفلسفة . أجل قد يحيا الإنسان دون علم ، أو قد يحيا دون فن ، ولكنه لن يستطيع أن يحيا دون فلسفة ! وقد يقف الإنسان مكتوفَ اليدَيْن بإزاء الإنتاج الفنى ، أو قد يَلْقَى المعارف العلمية بشىء من عدم الاكتراث ، ولكنه لا يستطيع أن يصمّ أذنيه تماما عن نداء الوجود . فليس فى وسع أحد أن يزعم لنفسه بحق أنه يعالج مشكلاته بالعلم ، ويوجِّه حياته بالمعارف العلمية وحدها ، ويستبعد من دائرة تفكيره تماما كل قلق ميتافيزيقى ، ويبنى عقيدته الخاصة على مجموعة من الأسس العلمية والدعائم الوضعية ! إننا لا ننكر بطبيعة الحال أننا نعيش فى عصر « علم » ، ولكننا نرى أن هذا بعينه هو السبب فى تزايد الحاجة إلى « الفلسفة » .

يقول أحد دعاة « الفلسفة العلمية » : « لقد جاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعى الذى أنتج للإنسان فى ثلاثة قرون أضعاف أضعاف ما قد عرفه الإنسان عن الطبيعة فى عشرات القرون الماضية ، ولبث هذا العلم الطبيعى أول الأمر مقصوراً على جماعة العلماء ، لا يكاد الناس يحسُّونه فى حياتهم الجارية ؛ لكنه فى القرن الأخير قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء ؛ فماذا تصنع الفلسفة فى عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر ، كما كان شأنها فى كل عصر ؟ ماذا تَصْنَعُ سوى أن تخدم العلم فى عصر العلم كما خدمت الأخلاق فى عصر الأخلاق ، والدين فى عصر الدين ؟ »[1] . وردنا على تساؤل هذا الكاتب أنه ليس من شأن الفلسفة أن تكون خاضعة للعلم أو للأخلاق أو للدين ، فقد كانت الفلسفة فى كل زمان ومكان تأكيداً لشعور الفكر البشرى بتعاليه على الطبيعة ، وخروجه على التاريخ ، ونزوعه نحو المطلق . وليس أيسر علينا من أن نقول إن العلم قد خلع الفلسفة عن عرشها مرة واحدة وإلى الأبد ، ولكننا عندئذ لا نتكلم باسم « العلم » بل باسم تلك « النزعة العلمية المتطرفة » scientisme التى هى بضاعة الحالمين من المأخوذين بسحر التقدم العلمى . وإذا كان يحلو لهؤلاء أن يكونوا « ملكيين » أكثر من « الملك » ، فإن أهل العلم أنفسهم يعترفون بأن تقدم العلوم فى السنين الأخيرة قد أثار من المشكلات الميتافيزيقية أكثر مما أثاره فى أى عصر آخر فى تاريخ البشرية . ولسنا

---

(١) الدكتور زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص « و » .

ندرى كيف يمكن أن تكون « الفلسفة » علمية إذا كان المحرِّكُ الحقيقى للبحث الفلسفى إنما هو الشعور بعَدَمِ كفاية المعطيات الحسية ؟ أليست مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة أن تمضى حتى نهاية الشوط فى بحثها عن المعانى ، ونقدها لشتى البينات الزائفة ، وكشفها عن سائر الضروب الكاذبة من « المطلق » ، سواء قلنا إن المطلق هو العلم أم التاريخ أم الدولة أم الجنس أم الحزب أم اللذة ... إلخ ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إنه لو كانت الطبيعة تكفى نفسها بنفسها ، لما قامت للفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضع لإثارة أية مشكلة ميتافيزيقية ؟

إن دعاة الوضعية المنطقية ليزعمون أن مشكلات الفلسفة ليست سوى مشكلاتٍ زائفة يتكفل التحليل المنطقى الصارم بالكشف عن طابعها الوهمى ، ولكنهم حين يفترضون أن العلم هو النشاط العقلى الوحيد الذى يؤدى إلى معرفة مشروعة فعالة ، فإنهم فى الحقيقة إنما يَحُدُّون المعرفة البشرية تحديداً تعسفياً ليس هناك ما يبرره ، دون أن يكون فى وسعهم تبرير هذا التحديد الافتعالى لدائرة المعقولية الإنسانية تبريراً علمياً . أما الزَعْمُ بأن كل محاولة يراد بها تجاوز العلم إنما هى وليدة أحاسيس وجدانية يمكن التعبير عنها بطريقة ملائمة فى ميدان الفن أو الشعر ، دون أن يكون لها أدنى موضع فى مجال البحث العقلى الذى ينشد الحقيقة ، فردنا عليه أنَّهُ ليس هناك موجب للتوحيد بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العقلية ، لأن للوجدان والعاطفة والحدس وأحكام القيمة دوراً هاما فى صميم المعرفة الفلسفية . وحسبنا أن نرجع إلى بسكال ، وبرجسون ، وماكس شلر ، وكيسرلنج ، وهارتمان ، لكى نتحقق من أن معرفة وجدانية قد لا تقل أهمية عن المعرفة العقلية [١] . والواقع أن أصحاب « الفلسفة العلمية » المزعومة يضربون صفحاً عن أحكام القيمة ، ويسقطون من حسابهم كل اعتبار للمعرفة الوجدانية ، فلبس بدعاً أن نراهم ينتهون إلى « وضعية لاأدرية » ليس لها من الفلسفة إلا الاسم . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الروسى الوجودى برديف حينما كتب يقول « إن الفلسفة العلمية لهى فلسفة مفكرين عدموا كل موهبة فلسفية ، وفقدوا كل إحساس برسالة الفيلسوف . وقد ابتكر هذه الفلسفة قوم لم يكن لديهم شىء يقولونه فى الفلسفة على الإطلاق . والظاهر أن النزعة العلمية المتطرفة قد ظهرت أول ما ظهرت فى عصر ديمقراطى كانت فيه الفلسفة مضطهدة مغلوبة على أمرها ، ولكن هذه النزعة لازالت عاجزة عن

---

(١) N. Berdiaeff : « **Cinq Méditations sur l' Existence** »Paris, Aubier, 1936, pp. 21 - 22.

أن تفسّر واقعةَ العِلمْ نفسها ، لأن مجرد إثارة هذه المشكلة يتجاوز دائرة العلم . وكل شيء فى نظر النزعة العلمية المتطرفة إنما هو مجرد « موضوع » ، حتى أن الذات نفسها لَهِيَ فى رأيها مجرد موضوع بين طائفة أخرى عديدة من الموضوعات »[١] .

والحق أن من شأن العلم أن يَشُدّ وثَاقَ الإنسان إلى الطبيعة ، ولكن الفلسفة لا بد من أن تنضاف إلى العلم لكى تذكر الإنسان بأنه لا يحيا فى الطبيعة إلا لكي يتجاوزها ويعلو عليها . وربما كانت رسالة الفيلسوف الأولى أن يتوجه نحو أولئك الذين لا ينشدون سوى المنفعة ، ولا يهتمون إلا بالنتائج العلمية ، ولا يفكرون إلا فى المستوى المادى ، لكى يعرفهم بأن هذا كله لا بد من أن يفضى حتما إلى الهبوط بمستوى الإنسان أو القضاء على صميم وجوده الشخصى ، اللهم إلا إذا انضافت الميتافيزيقا إلى العلم والتكنيك لكى تضفى عليهما روحاً أخـلاقية ونزعة إنسانية . فليس من الممكن أن تكون هناك فلسفة إن لم يكن اعتراف ضمنى بأن للإنسان « بعداً رأسياً » لا يتكفل بتفسيره العلم ، وحرية ميتافيزيقية لا تنهض بتأويلها المعرفة الوضعية . فإذا ما أُصرَّ دعاةُ الوضعية المنطقية على إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق بجرة قلم ، كان من حقنا أن نتصدَّى للرد عليهم ،لكى نبين لهم كيف أن الحكمة النظرية لا تنفصل عن الحكمة العلمية ، وكيف أن الفلسفة هى بمعنى ما من المعانى «مذهب خلاص» أو « دعـوى نجاة » la doctrine du salut . ولنأخذ على سبيل المثال مشكلة اجتماعية هامة طالما عنى بدراستها علماء النفس ، والاجتماع ، والأخلاق ، كمشكلة الطلاق ، ولنحاول أن نرى إلى أى حد يمكن أن يكون للميتافيزيقا مدخل فى حل تلك المشكلة . وهنا نجد أن ظاهرة الطلاق هى بلا شك دليل إخفاق ، كما أن تعدد حوادث الطلاق هو بلا ريب دليل على تفشى حالات الفشل فى المجتمع الواحد . ونحن نعرف كيف يحاول التحليل السيكولوجي والاجتماعى أن يحدد الشروط التى تتسبب فى حدوث الطلاق ، وكيف يعنى علم الخلق أو الطباع بتعرف الخصال اللازم توافرها فى كلا الطرفين لتحقيق التكيف الزوجى وضمان نجاح الحياة الزوجية .

ولكن هل يكفى مثل هذا التحليل العلمى لتحقيق الغاية التى يرمى إليها المصلحون الاجتماعيون ؟ لو أننا كنا بصدد مجرد أشياء ، لكان هذا التحليل كافياً ، فإن الأشياء

---

(١) N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l' Existence » Paris, Aubier, 1936, pp. 12 - 22.

محددة أو قابلة للتحديد بالاستناد إلى مجموع الشروط التى نعمل على ظهورها . ولكننا هنا بصدد الإنسان ، والإنسان موجود واع يعرف أن ثمة شروطاً محددة يخضع لها ، وهو لا بد من أن يتدخل بإرادته فى مجرى الأحداث، لكى يتعاون مع الظروف التى تعمل عملها فيه ، وعندئذ قد يتمكن من تعديل آثارها أو قد يتسنى له أن يضيف إليها مجموعة أخرى من المؤثرات . ولا يقتصر الأمر هنا على الإرادة ، بل تجئ عوامل أخرى كثيرة كالأخلاق ، والحلم ، والعواطف ، والميتافيزيقا ، فتؤثر على سلوك الإنسان بإدخال أحكام القيمة واعتبارات المثل العليا ، وهذا ما يحدث بالفعل فى حالة الأسرة : فإن كل أسرة لا بد من أن تتعرض لظروف مواتية لترقى الحياة الزوجية واستمرارها ، وظروف أخرى غير مُوَاتية لهذا النوع من الاستقرار . ولن يتسنى للأسرة أن تظل محتفظة بتماسكها ووحدتها ، ما لم يتعاون أفرادها فيما بينهم ، مَثَلُهم كَمَثَلِ ركاب السفينة الواحدة حينما يواجههم خطر مشترك ، فيوحِّدون أفكارهم وجهودهم لمواجهة الظروف العصيبة ، ولو بالتغلب على طباعهم الشخصية التى يمكن أن تعوق نجاح الموقف ، وبذلك يكونون قد أسْهَمُوا فى تغليب الظروف الملائمة (لاستقرار الحياة الزوجية) على الظروف غير الملائمة . أما إذا نَظَر كل فرد من أفراد الأسرة إلى الحياة العائلية على أنها مجرد رابطة مؤقتة تقوم على بعض المصالح الشخصية ، وتدوم بدوامها وتسقط بانعدامها ، فهنالك لا بد للرابطة الزوجية من أن تتحطَّم ، وبالتالى لا بد للأسرة من أن تتفكك . وأما إذا نظر الآباء والأبناء إلى الأسرة على أنها « قيمة » valeur تعلو على شتى اعتبارات المنفعة ، وتمثل غاية أخلاقية لا بد من خدمتها ، فهنالك لا بد من أن تتوثَّق الروابط العائلية فيما بينهم ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يتحقق للأسرة الاستقرار المنشود . ولا شك أننا إذا أوحينا إلى النشء بأن الوفاء للأسرة هو وفاء لتقليد اجتماعى ، وإذا نجحنا فى إقناعهم بأن الأسرة هى القنطرة التى تعبر عليها أجيال الوطن المقبلة ، وإذا استطعنا أن نبعث فى عقولهم مبادئ الولاء للأسرة بوصفها المهد الذى تولد فيه إنسانية أنبل ، والأداة التى يتحقق عن طريقها الاستمرار الزمنى للجماعة البشرية ، أو بالأحرى وسيلتنا إلى المشاركة فى عملية الخلق الإلٰهى المستمر ، فهنالك لا بد للأسرة من أن تصبح حقيقة ميتافيزيقية وأخلاقية لها مكانتها فى نفوس الناس . وحينما نعمل عن طريق التربية على نشر مثل هذه المشاعر بين الناس ، فإننا نكون عندئذ قد أسهمنا فى توطيد دعائم « الميتافيزيقا العائلية » (إن صح هذا التعبير) ، وما هذه

سوى باب واحد بين أبواب أخرى كثيرة تتكون منها الميتافيزيقا العامة(١) .

والحق أننا نعيش فى عصر وضعى يستأثر فيه الواقع التجريبى والاجتماعى بانتباه الغالبية العظمى من الناس ، فليس بدعاً أن تشتد الحاجة إلى الإيمان الميتافيزيقى والأخلاقى فى مثل هذا الجو المادى الخانق . وحينما تؤكد الفلسفة لإنسان القرن العشرين أن هناك معرفة وجدانية ، ومعرفة قوامها الإحساس بالقيمة ، والشعور بالتعاطف والمحبة ، فإنها لا تدعوه عندئذ إلى التخلى عن عقله ، بل هى تهيب به أن يقف على حدود المعرفة العقلية ، وأن يوسع من دائرة المعرفة حتى يجعلها خبرة شاملة تستوعب الحقيقة ككل . وليس أيسر على الإنسان من أن يؤله العقل ، وينادى بكفاية العلم ، ويستبعد كل أحكام القيمة ، ولكنه عندئذ إنما يقضى على ثراء التجربة البشرية ، ويضيّق من دائرة المعرفة الإنسانية ، ويخلط بين « الموضوع » و « الوجود » ، وينسى أو يتناسى أن كل وعى فلسفى إنما يبدأ دائما بوصفه شعوراً بالتعالى ، ونزوعاً نحو القيمة « Valeur » . ومادام المقصد الأصلى للفلسفة هو أن تعبِّر عن وعى الإنسان بتمامه ، فإنها لا يمكن أن تقنع بالوعى العلمى ، مادام من شأن هذا الوعى دائماً أن يظل محدداً محصوراً ، باعتباره وعياً قد اختار لنفسه أن يكتشف « الوجود » من خلال « الموضوع » ، أو على الأصح وفقاً لطبيعة « الموضوع » . وهكذا نخلص إلى القول بأنه مهما كان من أمر مزاعم أصحاب الفلسفة العلمية ، فإن الموقف الفلسفى لا بد من أن ينشأ باعتباره رد فعل ضد موقف سابق كان « الوجود » فيه مختلطاً على أذهاننا بما تقدمه لنا الحواس من « معطيات » ، ولهذا فإن كل من يطرح الميتافيزيقا إنما ينزل بالإنسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو مستوى « الموضوعية » .

وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند اعتراض آخر طالما ردده دعاة « الفلسفة الوضعية » فى ثورتهم على الميتافيزيقا واستخفافهم بمشكلاتها ، ألا وهو قولهم بأن الفلسفة تهدم عملها بغير انقطاع ، وأن كل فيلسوف يناقض الآخر . ورد كروتشه على هذا الاعتراض « أن المرء يبنى منزله ثم يهدمه ، ثم يعيد بناءه ، وأن المهندس الجديد يناقض المهندس القديم ، وأننا إذ نتحدث عن هذه البيوت التى تبنى ثم تهدم ثم تبنى من جديد ، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً ، لا نستطيع أن نستنتج من

---

(١) R. Le Senne : « De la philosophie de l' Esprit », articledans : « L' ActivitE philosophique en France et au Etate - Unis », P.U.F., Paris, 1950, vol. II., pp. 127 - 128.

ذلك أن من العبث أن نبنى بيوتا ... »[١] . ولسنا ندرى لماذا يعيب البعض على الفلسفة أنها لم تستطع بعد أن تتوصل إلى أى حل نهائى لأية مشكلة من مشكلاتها ، فى حين أنه لمن العبث حقاً أن نتصور انتهاء الفلسفة فى عالم لا ينتهى فيه شىء ! وإلا ، فليقل لنا خصوم الفلسفة الأعزاء هل كُتب اللحن الأخير ؟ هل رُسمت اللوحة الأخيرة ؟ هل اختُرعت الآلة النهائية ؟ هل اكتُشف القانون العلمى الحاسم ؟ ألا يظهرنا الواقع نفسه على أن ثمة حاجة مستمرة دائماً إلى إعادة تأويل التجربة ؟ حقا لقد قال صاحب سِفر الجامعة إنه « لا جديد تحت الشمس » ، ولكننا نلاحظ مع ذلك أن ثمة وقائع جديدة ، وأفكاراً جديدة ، وتركيبات جديدة لهذه الوقائع وتلك الأفكار ؛ وأناساً جدداً لتأويل الوقائع والأفكار وتركيباتها ، أو لإعادة تأويلها من جديد ! ولن تقوم فلسفة نهائية حاسمة ، اللهم إلا بوجود آخر كائن بشرى على ظهر هذه الأرض !

فلندَع الفلاسفة إذن يتناقضون ما شاء لهم التناقض ، ولنطمئن إلى أنه ربما كانت الكلمة النهائية فى الفلسفة هى أنه لن تكون ثمة كلمة نهائية على الإطلاق ! ألسنا نفتح أى كتاب فلسفى ، فلا نكاد نجد فى الكلمة الأخيرة لمؤلفه سوى قضية ملتبسة تقبل المناقشة وتستلزم التعقيب ؟ ألا نلاحظ بمجرد ما نشرع فى قراءة مذاهب الفلاسفة أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نضع كل تراث البشرية موضع السؤال ، وكأن شيئاً مما قيل حتى الآن لم يستطع أن يقنعنا أو أن يظفر بتأييدنا ؟ فهل نقول بأن ليس ثمة « حقيقة » على الإطلاق ، بل كل ما هناك أسئلة خالدة وأجوبة مؤقتة ، وشكوك مستمرة ، وجدل لا ينتهى ؟ أم نقول بأن « الحقيقة » هى ذلك الاتجاه العام الذى يرتسم من خلال المحاولات الفلسفية العديدة ؟ .... يبدو لنا أنه ربما كانت أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفى إنما هى تلك التى يتحقق فيها « التواصل » بين المفكرين ، أعنى تلك اللحظة التى يفهم فيها أفلاطون سقراط ، وأرسطو أفلاطون ؛ اللحظة التى يتلاقى فيها ملبرانش واسبينوزا وليبنتس لأنهم جميعا قد اشتركوا فى معرفة ديكارت ؛ اللحظة التى يفهم فيها كانْت كلا من فولف وروسو وليبنتس ، اللحظة التى يقف فيها ماركس على حقيقة هيجل . وليس من شأن مؤرخ الفلسفة أن يوزع جوائز على الفائزين من الفلاسفة ، أو أن يمتشق الحسام لمبارزة خصومه من بينهم ، بل ربما كانت

---

(١) بنوتو كروتشه : « فلسفة الفن » ، ترجمة الدكتور سامى الدروبى ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ ، ص ٢٠ .

أجدى مهمة يمكن أن يضطلع بها هي أن يعمل على تحقيق التوافق بينهم ، مستوحياً تلك الوحدة الأخوية التي تجمع بين سائر الباحثين عن الحقيقة ، واثقًا من أن هذا التوافق إنما هو التبرير النهائي لكل جهودهم . أما إذا تعذر على الفيلسوف أن يهتدى إلى مثل هذه « الوحدة » ، أو أن يتوصل إلى تحقيق مثل هذا « التوافق » ، فإنه لن يجد أدنى حرَج فى أن يدع لكل فيلسوف مهمة التعبير عن تلك الجولة الخاصة التى قام بها فى ربوع الحقيقة . وربما كان التجول مع الفيلسوف فى الطريق الذى اختطه لنفسه من أجل بلوغ الحقيقة ، أجمل بكثير من « النهاية » التى قد أفْضَتْ إليها بالفعل رحلتُه . ألم يقل هافلوك إليس فى كتابه « رقص الحياة » : « إن ما يَهُمُّ فى الفلسفة ليس هو بلوغ الهدف ، بل المهم هو تلك الأشياء التى يَلْتَقِى بها الفيلسوفُ فى الطريق » ؟

وليعذرنا القارئ إذا كنا قد بلغنا نهاية الكتاب ، ونحن لأزلنا « فى الطريق » ! ألم نَقُلْ لك منذ البداية إننا آثرنا لأنفسنا أن نكون فى زُمرة فلاسفة السؤال ؟ إذن فلنختم كتابنا بنفس النغْمة الأصلية التى افتتحناه بها ، ولنقتصر على القول بأن الفيلسوف رجل سالكٌ هيهات أن يصبح يوما واصلًا ! أجل ، فإننا لا زلنا سائرين Homo viator . ولكننا لا نسير بمفردنا ، بل نحن (لحسن الحظ) نسير مع رفاق كثيرين . فإن معنا سقراط ، ومونتنى ، وبسكال ، وكيركجارد ، ونيتشه ، وجبريل مارسل وغيرهم . ألا تَرَىٰ معى أنهم جميعاً — مثلنا — فلاسفة تساؤل واستفهام ؟ ...

تذيـــل

١ ـــ بين الميتافيزيقا والشعر[1]

ليس أقسى على الفلاسفة من أن يقال عنهم إنهم شعراء ضلوا سبيلهم ، أو موسيقيون عدموا كل موهبة موسيقية ! وليس أبغض إلى قلوب الشعراء من أن يقال عنهم إنهم فلاسفة ضاغوا مذاهبهم بطريقة لاشعورية ، أو ميتافيزيقيون أعوزتهم الصياغة العقلية . والواقع أن الفيلسوف حريص دائما على أن يقاس مذهبه بمقياس الحق لا الجمال ، فى حين أن الشاعر يتطلب منا دائما أن نحكم على شعره بمعايير الحسن والقبح لا بمعايير الصدق والكذب . فليس بدعا أن يستاء كل منهما لهذا الخلط البغيض بين الميتافيزيقا والشعر . حقا إن فى الميتافيزيقا خيالا شعريا ضمنيا ، كما أن فى الشعر تفكيرا ميتافيزيقيا ضمنيا ، ولكن الخيال الميتافيزيقى لا بد من أن يلبس قناعا عقليا تصوريا ، كما أن الفكرة الشعرية لا بد من أن ترتدى ثوبا حسيا عاطفيا . فليس فى وسع الفيلسوف أن يقيم مذهبا ميتافيزيقيا متكاملا على دعامة من الإحساس والخيال والعاطفة ، كما أنه ليس فى وسع الشاعر أن يقدم لنا ملحمة شعرية تستند إلى براعة عقلية صرفة فى الربط بين الأفكار والمفاهيم ! ومهما كان من أمر الجمال الفنى الذى قد ينطوى عليه المذهب الميتافيزيقى ، فإن العمل الفلسفى هو أولا وقبل كل شيء إنتاج عقلى يقوم على الفهم والتركيب والتأويل ، ومهما كان من أمر الحقيقة العقلية التى قد تكشف عنها القصيدة أو الملحمة ، فإن العمل الشعرى هو أولا وقبل كل شيء إنتاج فنى يقوم على الإحساس والانفعال والتأثير .

وهنا قد يعترض البعض على التقريب بين الفلسفة والشعر ، بحجة أنه ليس فى الشعر أى موضع للتفكير أو التعقل أو التصور الذهنى بأى وجه من الوجوه . وأصحاب هذا الرأى يبادرون فيسردون علينا قصة المصور الفرنسى دوجا Degas الذى مضى يوما يشكو إلى الشاعر مالارميه Mallarmé ، حاملا بين أصابعه قصيدة كتبها بعد جهد جهيد ، وهو يقول : « لقد عانيت الأمرين ، ومع ذلك فقد كان لدى الكثير من الأفكار » !، فما كان من الشاعر الفرنسى الكبير سوى أن أجابة بقوله « حسنا يا دوجا ، ولكن القصيدة لا تصنع من أفكار ، وإنما تصنع من ألفاظ » . بيد أن دعاة هذا

---

(١) « الآداب » ٣ مارس سنة ١٩٦٢

الرأى يتناسون أن اللغة الشعرية لا بد من أن نقول شيئا ، وأن سحر الشعر إنما يكمن على وجه التحديد فى أنه ينتزع من الألفاظ طابعها اللغوى العادى ، لكى يسبغ عليها طابعا تعبيريا جديدا ، فلا يكون اللفظ سوى مجرد واسطة تنتقل عبرها الفكرة لكى تستحيل إلى تعبير . ولعل هذا ما عناه عالم النفس الفرنسى دلاكروا حينما كتب يقول : « إنه ليس ثمة فكر بالنسبة إلى الشاعر — كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الفنانين — اللهم إلا إذا وقع هذا الفكر تحت طائلة الحس . ولا تكون الفكرة شعرية فى حد ذاتها ، وإنما هى تصير كذلك . وليس ثمة فكرة لا يمكن أن تصبح شعرية ، كما أنه ليس هناك شعر يستحيل علينا أن نستخلص منه فكرة شعرية . ولكن الفكر الشعرى ليس فكرا نفعيا ، أو فكرا منطقيا ، أو فكرا نظريا ، بل هو أولا وبالذات فكر مغلف فى صور الخيال الرمزى »[١] . وإذن فليس فى وسعنا أن نقول مع ملارمية إن الشعر يتألف من « الألفاظ » وحدها ، بل لا بد لنا من أن نسلم منذ البداية بأنه لا بد من « الأفكار » لكل من يريد أن يكون شاعرا أو موسيقارا ... إلخ . حقا إن لغة الشعر لا تنطوى على تفكير مجرد ، أو انفعال مجرد ، أو تحديد دقيق لبعض موضوعات الحس ، ولكن من المؤكد أن المرء لا يصبح شاعرا إلا إذا أحسن بالرغبة فى أن يقول شيئا ، وهو لن يحس هذه الرغبة اللهم إلا إذا انبثقت فى ذهنه خطرات ، وأفكار ، وانفعالات ، تدفعه إلى أن يقول : لقد كذب لا برويير Labruyère حين قال « إن كل شيء قد قيل ، والمرء لا يأتى إلا بعد فوات الأوان » . فليس الشعر ألفاظا ، وإيقاعا ، وموسيقى فحسب ، وإنما هو أيضاً أفكار ، وتعبير ، وحقيقة . ولن تكون شاعرا ، اللهم إلا إذا أحسست أنك تستطيع ببعض الألفاظ العادية أن تنقل إلى الآخرين أعمق الأفكار ، وأدق الأحاسيس ، وأرق الانفعالات ...

والحق أن ما يجمع بين الشعر والميتافيزيقا إنما هو أولا وبالذات تلك « الصدمة Choc الميتافيزيقية » التى تحدثها لدينا بعض القصائد الرائعة ، وكأنما هى أنظار فلسفية عميقة قد كشفت لنا على حين فجأة عن قرارة الوجود الإنسانى ، أو أعماق الطبيعة البشرية ، أو الغور السحيق للوجود العام نفسه ، فالقصيدة العميقة لا تكاد تخبرنى بشيء أجهله عن العالم الخارجى ، أو هى قلما تكشف لى عن وقائع خاصة أدركها للمرة الأولى ، وإنما هى تجيء فتعبر لى بطريقة أصيلة عن إحساس غامض كان يعتورنى ، أو تجربة ميتافيزيقية عميقة سبق لى أن مررت بها ، أو خبرة نفسية دقيقة اجتزتها فى وقت ما من

---

(١) H. Delacroix : « **Psychologie de l'Art** », Paris, Alcan. 1927, p. 93 - 4

الأوقات . وهنا يجىء الشاعر فيكشف لى عما فى الطبيعة من عنصر ميتافيزيقى ، أو يظهرنى على ما فى اللحظة العابرة من طابع أزلى أبدى ، وكأن الألفاظ التى يستخدمها الشاعر مجرد رموز تشير بطريقة خفية غامضة إلى عمق الحياة ، ولا نهائية الوجود ، وسر المصير ... إلخ .

حقا إن الشعر لا ينطوى على تصورات ، ولا يكاد يستعين بأى مقولات أو مفاهيم ، ولكن من المؤكد أن ثمة ميتافيزيقا ضمنية تكمن فى ثنايا قصائد كثير من الشعراء الممتازين ، من أمثال كيتس ، ووردسورث ، وشلى ، وهيلدرلن ، ونوفالس ، ووليم بليك ، وبول ڤاليرى ، وكلودل ، وغيرهم .. وإذا كان شلنج قد عرف الشعر بأنه اتحاد الشعور واللاشعور ، والذاتى والموضوعى ، فليس بدعا أن تكون القصيدة أقدر الوسائل الفنية على التعبير عن متناقضات الوجود الإنسانى بما يجىء معها من صراع وتوتر وتمزق . ونحن نعرف كيف وصف لنا هرقليطس ، وهيجل ، وكيركجارد ، وبرجسون ، وغيرهم ، مظاهر هذا التناقض ، ولكننا نجد لدى شاعر مثل نوفالس Novalis أروع تصوير لهذا التناقض الذى حار فى وصفه كبار الفلاسفة : ففى قصيدته المشهورة المسماة باسم « زواج الفصول »[1] نراه يصف لنا اتحاد المتناقضات ، بينما نراه يحدثنا فى موضع آخر عن « الشاعر » فيقول إنه الإنسان الذى يشعر على نحو ما من الأنحاء باللاشعور ، أو هو الرجل الذى يحلم دون أن يكون مستغرقا فى النوم ، أو هو بالأحرى ذلك المخلوق الذى يظل مستيقظا حتى حين يحلم ! فليس الشاعر مجرد مجنون يهذى بأبيات رائعة لا يدرى من أين استقاها ، وكأن الشعر إن هو إلا محض هذيان أو مجرد أحلام ، وإنما الشاعر هو ذلك المخلوق الناطق الذى يريد أن ينظم أحلامه ، ويسيطر على هذيانه ، ويتحكم فى أحاسيسه ، لكى يصوغها على صورة موسيقى تمتزج فيها الفكرة بالعاطفة ، وتتحد فيها المعانى والألفاظ .

فإذا ما تساءلنا بعد هذا عن المراد بالميتافيزيقا ، وجدنا أن موضوع الميتافيزيقا قد تغير على مر العصور : فهى كانت تعنى عند أفلاطون علم المثل ، ثم صارت عند أرسطو علم العلل ، ولم تلبث أن أصبحت عند المدرسة الأفلاطونية الحديثة بمثابة علم الوحدة . أما فى العصور الحديثة فقد فهم ديكارت من الميتافيزيقا أنها علم اللامادى ، بينما اعتبرها اسبينوزا علم الجوهر ، وجعل منها ملبرانش علم الصور ، وليبنتس علم القوى البسيطة

---

(١) Novalis : l'Ode du Mariage des Saisons.

أو الذرات الروحية . ثم جاء شلنج فأحالها إلى علم المطلق ، بينما جعل منها هيجل علم « الفكرة المحضة » أو الحقيقة الروحية الخالصة ... إلخ . ولكن مهما كان من اختلاف موضوع الميتافيزيقا عند كل هؤلاء الفلاسفة ، فإن من المؤكد أنهم جميعا كانوا يعدون الجهد الميتافيزيقى بمثابة محاولة شاقة يبذلها العقل البشرى فى سبيل الهبوط إلى قرارة الأشياء ، أو الصعود إلى قمتها . ومعنى هذا أن الميتافيزيقى إنما هو ـــ على حد تعبير جاك ماريتان ـــ ذلك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان ، وأن فى وسع الموجود البشرى بوصفه موجودا ميتافيزيقيا أن يطير بأجنحته ! فإذا ما قيل لنا إنه ليس لدى البشر سوى أرجل وأذرعة ، كان رد الميتافيزيقى على هذا القول أن لدى البشر أيضا أجنح متقلصة ، وأن فى إمكان هذه الأجنحة أن تنمو ، لو كان لدينا القدر الكافى من الشجاعة ، ولو استطعنا أن نفهم أننا لا نتكئ على الأرض وحدها ، وأن الهواء الذى يحيط بنا ليس مجرد فراغ !(١) فالميتافيزيقا الحقة إنما هى تلك التى تستطيع أن تقول « إن مملكتى ليست من هذا العالم » ، والميتافيزيقىّ الحق إنما هو ذلك الإنسان الذى يريد أن ينعطف برأسه نحو النجوم ، مثبتا قدميه فى الوقت نفسه فوق الأرض .

ولو أننا اعتبرنا « علاقة الإنسان بالكون » هى المشكلة الميتافيزيقية الأولى ، لوجدنا أن الشعراء قد اهتموا بحل هذه المشكلة على طريقتهم الخاصة ، فاستوعبوا شتى المواقف المحتملة فى تحديد صلة الإنسان بالطبيعة . فهذا ليكونت دى ليل Leconte De Lisle فى « أشعاره البربرية » يهتف قائلا : « صه أيها الإنسان ، فإن السماء خرساء ، والأرض نفسها تزدريك » ، وكأنما هو يريد أن يقول لنا إنه ليس فى العالم سوى آلية عمياء ، وأن الإنسان نفسه ليس سوى عرض زائل لا معنى له . وهذا ألفريد دى فنى Vigny فى قصيدته المشهورة « بيت الراعى » يعبر عن عظمة الإنسان وقدرته على فرض نظامه الخاص وقيمته الإنسانية على الكون فيقول : « لقد أضاء الراعى مسكنه المتواضع ، فأثبت أنه أعظم من الكون الذى يتجاهله ، إذ استطاع أن يحكم عليه » ثم هذا فكتور هيجو فى قصيدته المشهورة : « أضواء وظلال » يحاول أن يوحي إلينا بأن فى الكون غاية أو مقصدا خفيا ، وأن الإنسان يشارك فى هذا التنظيم الغائى إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى ، فنراه يقول : « أيها الإنسان لا تخش شيئا ، فإن الطبيعة تعرف السر العظيم ، وهي تبتسم » ! وهكذا نرى أن الشعراء قد شعروا بالمشكلة الميتافيزيقية

---

(١) Cf. Jacques Maritain : "Les Degrés du Savoir", 4. éd. 1946 p. 6.

الكبرى : مشكلة موقف الإنسان من الطبيعة ، فحاولوا أن ينقلوا إلينا إحساسهم بالوجود ، وشعورهم بقيمة الإنسان ، وفهمهم للعلاقة بين الإنسان والكون ... حقا إن الشعراء لم يحاولوا يوما أن يكونوا فلاسفة يبرهنون على أفكار ، أو ميتافيزيقيين يقدمون لنا بعض المذاهب ، ولكنهم مع ذلك قد قدموا لنا الدليل على أن الإنسان ليس فى حاجة إلى حقائق تخدمه وتنفعه ، بل هو فى حاجة إلى حقيقة يخدمها ويتعلق بها ويخلص لها .

وحسبنا أن نرجع إلى الحركة الرومانتيكية لكى نقف على تلك الصلات الوثيقة التى طالما جمعت بين الشعر والميتافيزيقا : فهذه الحركة قد عملت على بعث روح الدهشة والتعجب فى نفس الإنسان ، حتى لقد قيل إن الرومانتيكية قد أحالت الأشياء المألوفة إلى أشياء غريبة ، والأشياء الغريبة إلى أشياء مألوفة . ولعل من هذا القبيل مثلا ما كان يفعله الشاعر الألمانى نوفالس Novalis « ١٧٧٢ — ١٨٠٢ » حينما كان يضع بطله أمام أشياء يبدو له إنه يعرفها منذ ظهر على وجه الأرض ، ولكنها فى الحقيقة أشياء يعرف أنه لم يسبق له رؤيتها من قبل . وهكذا كان نوفالس يحاول أن يظهرنا بطريقة سحرية غامضة على « مطلق » جديد هو فى الوقت نفسه قديم غاية القدم ، وذلك بأن يكشف لنا عن ذلك العنصر الغريب الكامن فى أعماق نفوسنا ، وإن كان فى الوقت نفسه أقرب إلينا من حبل الوريد(١) !

وأما إذا اتجهنا بأنظارنا نحو الشعر الإنجليزى ، فسنجد لدى كل من وردسوورث وشيلى آثارا أفلاطونية ظاهرة تدلنا على أن هذين الشاعرين قد شاءا أن يتمردا على آلية العلم ، لكى يكشفا لنا عما تنطوى عليه الطبيعة من قيم جمالية . ولكن على حين أن وردسوورث قد حرص على أن يكشف لنا عما فى الطبيعة من ثبات واستمرار ودوام ، نجد أن شيلى قد اهتمَّ على وجه الخصوص بإبراز ما فى الطبيعة من حركة وصيرورة وتغير . وقد وضع الفيلسوف الإنجليزى المعاصر هويتد Whitehead « ١٨٦١ — ١٩٤٧ » كلا من بركلى من جهة ، ووردسوورث وشيلى من جهة أخرى ، على قدم المساواة ، فقال إن هذه الشخصيات الثلاث تمثل اتجاها حدسيا يرفض ميكانيكية العلم المجردة . وليس فى وسعنا هنا أن نأتى على نماذج عديدة لقصائد كل من وردسوورث وشلى التى تبدو فيها بوضوح تلك النزعة المثالية الأفلاطونية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى

---

(١) Jean Wahl : "Existence humaine et Transcendance",Neuchatel, 1944; Poésie et Métaphysique, pp. 80 - 81.

قصيدة وردسوورث المسماة باسم Prelude حيث نراه يتحدث عما فى الطبيعة من وحدات عضوية ملتحمة ، يشعر كل منها بحضرة الآخر ، أو قصيدة شيلى المسماة باسم Mont Blanc حيث نراه يصف لنا تداخل المناظر الطبيعية والعقل البشرى ، لكى نتحقق من أن هذين الشاعرين الرومانتيكيَّين قد نظرا إلى الطبيعة نظرة عضوية حيوية ، فحاولا أن يعيدا إلى عقلية عصرهما العلمية الآلية خبرات ميتافيزيقية طمست معالمها مادية العلم(١) .

وقد اهتم هويتهد بتحليل قصائد كل من وردسوورث وشيلى ، فحاول أن يكشف لنا عما تنطوى عليه تلك القصائد من تعبير جمالى حىّ عن مفاهيم التغير ، والقيمة ، والموضوعات الأزلية الأبدية ، والثبات ، والتعضون ، وتداخل الموجودات . حقا لقد راع شيلى ما فى الطبيعة من تغير ، فراح يصف لنا ما فى الظواهر الطبيعية من تحول وصيرورة وتطور مستمر ، بينما راع وردسوورث ما فى الطبيعة من ثبات ، فمضى يصور لنا ما فى الظواهر الطبيعية من دوام وبقاء وحضرة مستمرة ، ولكن كلا منهما قد عاد إلى الطبيعة ، فاهتم بإبراز ما تنطوى عليه من قيم جمالية ، وحاول الكشف عن حضرة الكل الضمنية فى أجزائه العديدة المتناثرة . وهكذا جاء الشعر الرومانتيكى الإنجليزى فأظهرنا على الصلة الوثيقة التى تجمع بين الميتافيزيقا والشعر ، بوصفها نقدا لتجريدات العلم الآلية الضيقة ، وعودا إلى الواقعة الفردية المشخصة ، وكشفا لما تنطوى عليه الطبيعة من وحدة عضوية حية .

ولكن على حين نجد لدى وردسووث وشيلى أن « الطبيعة » فى سكونها وحركتها هى الوجود ، نرى نوفالس وهيلدرلن يجعلان من « الزمان » صميم الوجود . وقد سبق لنا أن رأينا كيف اهتم نوفالس بتصوير هذا الاختلاط العجيب الذى يتم فى نفوسنا بين الإحساس بالجديد والإحساس بالقديم ، وكيف قرر أن شعورنا بالآن قد يكون فى الوقت نفسه شعورا بالأبدية . فليس « الآن » عند نوفالس مجرد لحظة عابرة ، بل إن الأبدية نفسها ماثلة فى صميم « الآن » . وهذه الفكرة نفسها تتردد بكثرة عند الشاعر الإنجليزى الصوفى وليم بليك W. Blake « ١٧٥٧ — ١٨٢٧ » ، فنراه يجعل من مهمة الشاعر أن يستبقى اللحظة العابرة ، لكى يضفى عليها ضربا من الثبات ، وكأن المرء

(١) A. N. Whitehead : "Science and the Modern World" A, Mentor book, N-Y, 1958, pp. 83 - 89.

حين يريد هذه اللحظة أو تلك إنما يقدسها ويخلع عليها نوعا من الأبدية ! وأما هيلدرلن فإنه يحاول عن طريق الشعر أن يكشف لنا عن ذلك الطابع التاريخى الزمانى الذى يكوِّن صميم وجودنا ، بوصفنا كائنات ممزقة مقسمة إلى ماض وحاضر ومستقبل ، ولكنها تسعى جاهدة فى سبيل استرداد وحدتها بالارتكان إلى دعامة ثابتة مستديمة . فنحن فى صميمنا « حوار » مستمر بين الكثرة والوحدة ، بين الاختلاط والاتحاد ، بين التمزق والتكامل ، بين ديونيزوس والمسيح ! وهذا الحوار المستمر الذى يتحقق عبر الزمان إنما هو سبيلنا الأوحد إلى الأبدية(١) . حقا إن بعض قصائد هيلدرلن قد لا تنطوى على أى مدلول ميتافيزيقى ، ولكننا نستشف من ورائها أحيانا بعض الأضواء الفلسفية ، فنشعر بأن صاحبها لا يكاد يرى فى أحداث الحياة أى معنى ، اللهم إلا أنها خلو من المعنى ! ولكن هيلدرلن حتى حين يشعرنا بأننا موجودون على ظهر البسيطة دون أن ندرى لوجودنا أى سبب ، يعود فيمجد « الآن » أو اللحظة ، بوصفها تلك الخبرة الحية التى نعيشها فى الحاضر . وكثيرا ما يصف لنا هيلدرلن مناظر عادية مألوفة ، ولكننا مع ذلك نلمح فى وصفه لها نبرة ميتافيزيقية عميقة تكاد تمضى بنا إلى قرارة الحياة نفسها . فليس من الضرورى للشاعر أن يقحم الفلسفة أو التأملات العقلية على صميم قصائده ، لكى يصطبغ شعره بالصبغة الميتافيزيقية ، وإنما حسبه أن يعبر بأصالة عن إحساسه بالوجود ، لكى تجىء صوره الشعرية عامرة بالأفكار الميتافيزيقية التى لا سبيل إلى صياغتها أو تحديدها .

والواقع أن الشاعر كثيرا ما ينجح فى الوصول إلى قرارة الأشياء ، على حين يظل فكر الميتافيزيقى — بتصوراته الجامدة — قاصرا عن بلوغ الأغوار السحيقة ! حقا لقد حاول كل من نيتشة وبوهمه **Boehme** وشلنج الوصول إلى « ما تحت الطبيعة » ، ولكن ويتمان **Whitman** ولورنس **Lawrence** وبول ڤاليرى **Valery** قد وفقوا إلى ما لم يوفق إليه هؤلاء ، فاستطاعوا أن يكشفوا لنا من خلال صورهم الشعرية عن تلك الأغوار السحيقة التى تكمن فى قاع الطبيعة . والظاهر أن لدى الشاعر إحساسا بما فى الوجود من اضطراب ، وما فى اللاوجود من نقاء ، فليس بدعا أن نجد لدى مالارميه ، وفاليرى ، وغيرهما تعبيرات شعرية رائعة عن اللاوجود ، والممكن ،

---

(١) **M. Heidegger : "Holderlin et l'Essence de la Poésie"** dans : **"Qu'est-ce que la Métaphysique ?"**, trad. par. Corbin, NRF., 1951 p. 241.

والواقعى ، إلى آخر تلك المفاهيم الميتافيزيقية التى عبر عنها هؤلاء الشعراء الممتازون بموسيقاهم اللفظية البارعة . وربما كان فى وسعنا أن نقول إن مالا رميه لم يصطنع الشعر إلا لكى يعبر عن إحساسه بالعدم ، « سواء اتخذ هذا العدم صورة الخواء أم الظلام » وشعوره بالصدفة التى لا سبيل إلى محوها ... إلخ . فلم يكن الشعر عند مالا رميه سوى وسيلة للتعبير عن اللاوجود أو العدم ، والصدفة ، والإمكان ... إلخ .

وهنا قد يقول قائل : « إنكم تحملون الشعر فوق ما يحتمل ، فما كان الشاعر يوما فيلسوفا أو نبيا أو رائيا ، وإنما هو إنسان يتغنى بما يجيش به قلبه ، ويتحف الناس بأهازيج حبه وروائع خياله . » . وردنا على هذا الاعتراض أن كبار الشعراء من أمثال هوميروس وسوفوكليس وفرجيل ودانتى وشكسبير وجيته وهيلدرلن ورلكه لم يكونوا مجرد فنانين يحرصون على « الجمال » ، بل هم قد كانوا أولا وبالذات وسطاء بين الآلهة والبشر ، يحملون إلى الأرض رسالة « المطلق » أو « الحقيقة المقدسة » the holy . ولعل هذا ما عناه هيلدرلن حينما أنشد يقول : « ماذا نعمل وماذا نقول فى هذه الفترة الأليمة من الانتظار الطويل ؟ لست أدرى ! وأى جدوى للشعراء فى هذا الزمان القاسى المجدب ؟ لعمرى إنهم — إن كنت لا تعلم — كهنة ديونزيوس المطهرون ، ولا بد لهم من أن يجوبوا بقاع الأرض ضاربين فى دياجير هذا الليل المقدس . » . فليس الشاعر فى نظر هيلدرلن أو هيدجر مجرد فنان ينطق بلسان حال « الجمال » ، بل هو نبى أو راء يذيع على الناس سر « الحقيقة القدسية » . وليس معنى هذا أن نضع الشعراء فى مصاف الرُسُل أو الأنبياء (بالمعنى الدينى الدقيق) وإنما المقصود أن رسالة الشاعر تنحصر أولا وقبل كل شىء فى إظهار الناس على الحقيقة القدسية الكامنة فى قلب الوجود . فالشاعر يحمل رسالة روحية كبرى : لأنه لا بد من أن يضطلع بمهمة التعبير عن تلك « الرموز » أو « العلامات » التى هى منذ القدم لغة الآلهة . وحين يقول هيلدرلن « إن الشاعر هو الذى يسمى الآلهة وينطق باسمهم » فإنه يعنى بذلك أن وظيفة الشاعر إنما تبدأ حين يأخذ على عاتقه أن يفضى إلى الناس بسر خبرته الروحية ، وأن يعلن على الملأ حقيقة الشىء المقدس الذى أتيح له الوقوف عليه . وهذا ما فعله — على وجه التحديد — فى الأيام الأخيرة شاعران من أكبر شعراء الألمان ألا وهما ستيفان جورج Stefan George ورينر ماريا رلكه Rainer Maria Rilke .

بيد أن الشاعر حين ينطق باسم الآلهة ، فإنه لا يلغى الزمان ، ولا يتجاهل حاجات عصره ، بل هو يستشعر الحاجة الروحية التى تعتور قلوب بنى جنسه ، ويربط شعره

بالنوازع الدينية التى تجيش فى صدور أهل عصره . ومن هنا فقد أعلن هيلدرلن — حتى قبل أن يصيح نيتشه بعبارته المشهورة التى أكد فيها أن « الله قد مات » — زوال الآلهة القديمة ، وراح يبشر بمقدم إلٰه جديد ! وقدساير هيدجر شاعره المحبوب هيلدرلن فنادى بسقوط الآلهة ، وإن كان قد اعترف بأن وجود الله واقعة لا شك فى صحتها . ومعنى هذا أن هيدجر قد ذهب إلى أن مأساة العصر الحاضر إنما هى صمت الآلهة ، أو اختفاء الحضرة الإلٰهية ، حتى لم يعد فى وسع الإنسان أن يسمى الله باسمه الحقيقى . وهذا بعينه ما حاول هيلدرلن أن يعبر عنه بألفاظه القوية الساحرة حينما أنشد يقول : « ولكن ، يا صديقى ، إننا لم نجىء إلا بعد فوات الأوان ! حقا إن الآلهة حية ما فى ذلك شك ، ولكنها تحيا فوق رءوسنا فى عالم آخر ، هى تعمل هناك بلا انقطاع ، دون أن يخطر على بالها أننا أيضا نحيا ! وكأن أهل السماء يشفقون علينا ، فما يقوى الإناء الهش الضعيف على أن يضم بين جنباته ذلك الفيض الإلٰهى الدافق ... » . ويمضى هيلدرلن فى وصف شقاء الإنسان الحديث بعد أن خلفته الآلهة وحيدا لا سند له ولا عون ، ولكنه يعلن أن الحقيقة القدسية لم تمت ، ويبشر الإنسان الحديث بمقدم إلٰه جديد : ففى أعماق العدم الذى يرين على الموجود البشرى من كل صوب ، إنما تكمن تباشير الفجر الإلٰهى الجديد[١] .

ولسنا نريد أن نسترسل فى المقارنة بين هلدرلن وهيدجر ، وإنما حسبنا أن نقول إن تلاقيهما لم يكن من قبيل الصدفة ، بل لقد جمعت بينهما تلك الرغبة المشتركة فى النزول إلى أعماق الهاوية من أجل الكشف عما وراء النجوم . حقا إنه قد يكون من الخطأ أن نبحث عن « أفكار » لدى هيلدرلن ، أو عن « شعر » لدى هيدجر ، ولكن من المؤكد أن ثمة « حقيقة ميتافيزيقية شعرية » تفرض نفسها علينا من خلال أشعار الواحد وأفكار الآخر . وليس بدعا أن يتلاقى هيدجر وهيلدرلن ، فقد تلاقى من قبل كانت وشيلر ، وشوبنهور وجيته ، وهو يتهد وشلى ووردسوورث ، وبرجسون وبول كلودل .. إلخ .. ولئن كان فيلسوف مثل أفلاطون قد حمل بشدة على شعراء اليونان من أمثال هزيود وهوميروس ، إلا أن أفلاطون نفسه هو الذى مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة ، وأفلاطونيته هى التى فتحت السبيل أمام الكثير من الشعراء (عبر العصور

---

(١) Cf. M. Heidegger : "Existence and Being", Vision,London, 1949, (An account on the Four Essays by W. Brodk) pp. 190 - 192.

التاريخية المتعاقبة) للتسلل إلى الميتافيزيقا . وليس غريبا أن نجد لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين اهتماما زائدا بالشعر والشعراء : فإن قصائد بودلير ، وكيتس ، وفاليرى ، ورلكه ، ونوفالس ، ورامبو ، وويتمان ، وغيرهم ، كثيرا ما تقتادنا إلى صميم « المنطقة الميتافيزيقية » ، دون وسائط عقلية أو تصورات ذهنية . ولسنا نعنى بذلك أن مزاج الفلاسفة هو بعينه مزاج الشعراء ، أو إن عبقريَّة الميتافيزيقى وعبقرية الشاعر هما بالضرورة من فصيلة واحدة ، وإنما كل ما نريد أن نقرره هو أن التعبيرات الشعرية كثيرا ما تجىء مليئة بالشحنات الميتافيزيقية ، كما أن المفاهيم الميتافيزيقية كثيرا ما تجىء مُغلَّفة بالرموز الشعرية . وهل استطاع الفيلسوف يوما أن يجتاز مرحلة الخيال ، لكن يقبض على الحقيقة بجُمْع يديه ، ويزعم لنفسه أنه ليس فى فلسفته سوى البداهة والوضوح واليقين والنظر العقلى الخالص ؟ أو هل نجح الميتافيزيقى يوما فى القضاء على الأساطير والرموز والشفرات ، حتى يدعى أنه ليس فى مذهبه سوى نتائج مستخلصة من مقدمات ؟!

هنا قد يقول البعض إن الفكر الذى يلتجىء إلى الشعر والرمز والتشبيه لهو فكر غامض لم يستطع بعد أن يستبين ذاته . ولكننا لو عدنا إلى تاريخ التفكير الميتافيزيقى ، لاستطعنا أن نقف على الصلة الوثيقة التى طالما جمعت بين الحقيقة والشعر . ومهما حاول الفيلسوف أن يحكم عقله فى كل شىء بل ومهما وقع فى ظنه أن مذهبه الميتافيزيقى هو نظر عقلى خالص ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويمتزج فيه الواقع بالمثال ، وحتى حين يبدو لنا أن ثمة صراعا من قبل الميتافيزيقى ضد الشعر ، أو من قبل الشعر ضد الميتافيزيقا ، فإن هذا لن يمنعنا من الاعتراف بما يجمع بينهما من صلة وثيقة : لأنه ما يكاد الواحد منهما يصمت ، حتى يرتفع صوت الآخر ، وما يكاد الواحد منهما يتقهقر أو يعترف بالهزيمة ، حتى يقدم الآخر لكى يأخذ بيده ! ..

ولعل هذا ما أراد جان فال أن يعبر عنه حينما تصور الميتافيزيقا تخاطب الشعر فتقول له : « أيها الشعر ، إنك لعمرى أخى الوفى ، فليرتفع صوتك عاليا ، ولتعلم أننى أنصت إليك ، فإننى حينما ألقى إليك السمع ، إنما أكون أنا المتكلمة ! » . ولئن كنا نجهل — كما يقول فَالْ — ماذا عسى أن تكون الميتافيزيقا ، وماذا عسى أن يكون الشعر ، إلا إننا نعلم على الأقل أن جوهر الشعر لا بد من أن يظل ميتافيزيقيًّا ، ومن الجائز أيضاً أن يظل جوهر الميتافيزيقا شعريا .. أليست الميتافيزيقا هى شعر الفلاسفة ،

كما أن الشعر هو ميتافيزيقا الأدباء ؟ ألا يصبح الفيلسوف شاعرا لكى يصير ميتافيزيقيا أفضل ، والشاعر فيلسوفا لكى يصير شاعرا أفضل ؟!

٢ — الرواية الوجودية

ليس من شك فى أن القارئ العربى الذى اطلع على روايات سارتر أو كامو أو سيمون دى بوفوار ، يعلم تمام العلم أنه بإزاء نوع جديد من « الرواية » غير ما اعتاد أن يقرأه لدى روائيين آخرين من أمثال فلوبير أو بلزاك أو إميل زولا أو غيرهم . ولكنك لو ساءلت القارئ عما يميز هذه الروايات « الوجودية » — إن صح هذا التعبير — عما عداها من الروايات ، لكان جوابه أنها روايات فلسفية تناقش مشكلات ميتافيزيقية فى سياق روائى ، فتقدم لنا مزيجا من « الأدب الفلسفى »[1] . ونحن لا ننكر أن « الرواية الوجودية » رواية فلسفية تمزج الأدب بالميتافيزيقا ، وتحلل الإنسان بوصفه موجوداً حراً تفيض تجربتة بالعمق والثراء والواقعية ، ولكننا نعتقد أن روائيين كثيرين قبل سارتر وأتباعه قد قدموا لنا من خلال أعمالهم الفنية نظرات خاصة إلى الوجود . حقا إن هؤلاء الروائيين لم يقدموا لنا قضايا حاولوا البرهنة عليها ، أو موضوعات أرادوا التدليل على صحتها ، ولكنهم حاولوا أن يضعوا بين أيدينا أحداثا إنسانية تنطوى على مدلولات فلسفية ، ومواقف بشرية لا تخلو من معان ميتافيزيقية . وحسبنا أن نرجع إلى بلزاك وستندال ودوستويفسكى وبروست ومالرو وكافكا وغيرهم ، لكى نتحقق من أن كل هؤلاء — وغيرهم كثير — روائيون فلاسفة قد اهتموا بمشكلات المصير الشخصى ، والقلق أمام الموت ، والعلاقات الشخصية مع الآخرين ، وصراع الحب ، وغير ذلك من موضوعات إنسانية ترتبط بآلام الفرد وآماله ...

بيد أن الرواية الوجودية لم تعد تقف من الإنسان موقفا موضوعيا على نحو ما كان يفعل فلوبير ، أو موقفا تهكميا ساخراً على نحو ما كان يفعل أناتول فرانس ، كما أنها لم تعد تهتم بأن تقدم لنا عن الإنسان دراسات اجتماعية طويلة الباع على نحو ما كان يفعل بلزاك أو أميل زولا ، بل هى قد أصبحت تقدم لنا عن الإنسان صورة واقعية ملموسة ،

---

(١) Cf. R. Campbell : "J. P. Sartre : Une LittératurePhilosophique", Paris, Pierre Ardent, 3e éd., 1947.

تصوره لنا فى إطاره الاجتماعى المبتذل ، أو تصفه لنا فى جوه العائلى الاعتيادى ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشتى مظاهر نقصه ، وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكى تضعه وجها لوجه أمامنا على نحو ما هو فى صميم علاقاته بذاته ، وبالعالم ، وبغيره من أبناء هذا العالم ... ولعل هذا هو ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تعبر عنه حينما كتبت تقول : « إنَّ لكل تجربة إنسانية بعداً سيكولوجياً خاصا . ولكن على حين نجد أن البحث النظرى يستخلص تلك المعانى محاولا دائما أن يكوِّن منها مركبا عقليا مجرداً ، نرى أن الروائى يعبر عنها تعبيراً حيا بأن يضعها فى سياقها الفردى الواقعى . وإذا كان بروست مثلا يبدو مملا سقيما باعتباره تلميذاً لريبو ، حتى أننا لنكاد نجزم بأنه لا يأتى بجديد على الإطلاق ، فإنه بوصفه روائيا أصيلا يكشف لنا عن حقائق جديدة لم يستطع أى باحث نظرى فى عصره أن يشير ضمنا أو صراحة إلى أى معادل تجريدى لها »(١) .

والواقع أن الوجودية إنْ هى إلا جهد يراد به التوفيق بين الموضوعى والذاتى ، بين المطلق والنسبى ، بين اللازمنى والتاريخى ، بين العمق الفكرى والثقل المادى !.. إلخ . والوجودية أيضا محاولة إنسانية شاقة من أجل إدراك الماهية فى صميم الوجود ، والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف والأحداث . فليس بدعا أن نراها ترحب بالرواية ، وتصطنع أسلوب التأليف الروائى ، مادامت الرواية هى التى تسمح للفيلسوف بأن « يقف على الانبثاق الأصلى للوجود فى حقيقته الكاملة النوعية التاريخية » . حقا إن ثمة فلاسفة يزدرون أسلوب التعبير الروائى ، ولا يرون موضعا للمزج بين الفلسفة والقصة ، ولكن هؤلاء — فيما تقول سيمون دى بوفوار — إنما هم أولئك الفلاسفة الذين يفصلون الماهية عن الوجود ، ويحتقرون « المظهر » بوصفه دون « الحقيقة المستترة » ! وأما إذا عرفنا أن « المظهر » نفسه « حقيقة » ، وأن « الوجود » إنما هو حامل « الماهية » ، وأنه لا سبيل إلى فصل الابتسامة عن الوجه الباسم ، ومعنى الحدث نفسه ، فهنالك لا بد لعياننا الفلسفى من أن يعبِّر عن نفسه من خلال اللمع الحسية والبوارق المادية (على حد الاصطلاح الصوفى الإسلامى) التى تنبعث من العالم الأرضى نفسه . ومن هنا فقد التجأ الفكر الوجودى إلى الروايات

---

(١) Simone de Beauvoir : **"L'Existentialisme et la Sagesse des Nations"**, **Paris, Nagel, 1948, p. 114.**

والقصص والمسرحيات ، ليلتمس فيها تعبيراً حيا خصباً عن شتى خبرات الانسان الوجودية بوصفه « كائنا ميتافيزيقيا » يحيا فى العالم ومع الآخرين .

ولا تنحصر مهمة الروائى الوجودى فى استغلال بعض الحقائق السابقة المحصلة فلسفيا ، فى مضمار العمل الأدبى أو الإنتاج الفنى ، وإنما تنحصر مهمته فى الكشف عن « مظهر » معين من مظاهر التجربة الميتافيزيقية ، ألا وهو ذلك المظهر الذى لا سبيل إلى تبيانه على أى نحو آخر ، نظراً لما يتسم به من طابع ذاتى ، جزئى ، درامى . ومادامت الحقيقة — فيما يرى الوجوديون — لا تدرك عن طريق العقل وحده ، فإن أى وصف عقلى لا يمكن أن يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الروائيون الوجوديون أن يعبّروا عن الواقع فى شتى مظاهره ، على نحو ما ينكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التى تربط الإنسان بالعالم ، وهى تلك العلاقة التى يقولون إنها فى صميمها فعل وعاطفة ، قبل أن تكون فكراً وتصوراً . وهم حين يصطنعون الرواية للتعبير عن الواقع على هذا النحو من العمق والنفاذ والنصاعة ، فإنهم لا يسترسلون فى شرح تعليمى يقتل الرواية أو يحيلها إلى مجرد محاضرة فلسفية ، بل هم يكيفون الملاحظات الذاتية مع اللقطات الموضوعية ، ويحققون التكامل بين تحليل العواطف وتوازن الأحداث أو المواقف . وعلى حين أن بعض دعاة « الأدب الموجَّه » قد يتخذون من الرواية مجرد ذريعة أو مناسبة لتقديم بعض الدعاوى الفكرية أو القضايا الفلسفية ، نجد أن جماعة الروائيين الوجوديين يعمقون أحداث الحياة اليومية على مستوى ميتافيزيقى ، فينفذون إلى جذور الوجود الإنسانى ، دون التوقف عند المناقشات الفكرية الخالصة أو المساجلات الجدلية المحضة .

صحيح أن رواية « الغريب » لألبير كامو هى تصوير روائى لفلسفته العبثية ، وصحيح أيضاً أن روايته « الطاعون » تعرض لنا فى ثنايا أحداثها الدرامية قضية « الإنسان المتمرد » . ولكن من المؤكد أن كامو — فى كلتا الروايتين — إنما يقدم لنا عملا فنيا نستمتع به ونستغرق فيه ، دون أن يحشد فى هذا العمل أدلة عقلية أو براهين فلسفية . وقد نجد فى رواية « المثقفين » لسيمون دى بوفوار بعض مناقشات فلسفية أو مساجلات سياسية تجرى بين بعض أشخاص الرواية ، ولكن الذى لا شك فيه أن القضايا التى يطرحها هؤلاء الأشخاص ليست محض قضايا ميتافيزيقية مجردة ، بل هى مواقف إنسانية حية تنبع من صميم تجاربهم المعاشة ... والواقع أنه ليس أفسد للعمل الأدبى — روائيا كان أم مسرحيا — من أن يتخذ صورة قضية يظهر صاحبها بمظهر الباحث

الذى يسعى جاهدا فى سبيل الحصول على أدلة أو براهين لتأييد مذهب أو الدفاع عن قضية . وربما كان بريه محقا حين يقول : « إنَّ أعمالا أدبية نجد فيها أن الروائى قد استحال إلى مفكر جدلى ، كما أن ثمة أعمالا فلسفية نجد فيها أن المفكر الجدلى قد استحال إلى روائى ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه الأعمال إنما هى الدليل القاطع على أن عصرنا الحاضر لا يخلو — مع الأسف — من ذوق ردىء ، وفهم سيىء ، وميل إلى الخلط »[١] . وقد يقع فى ظن البعض أن بريه بشير من طرف خفى إلى بعض الأعمال الأدبية التى أنتجها الوجوديون ، ولكننا نعتقد أنه إذا صح أن هذا الحكم قد يصدق على بعض مسرحيات جبرييل مارسل ، فإنه قد يكون من التجنى الصارخ أن نطبق مثل هذا الحكم على روايات سارتر ، أو سيمون دى بوفوار ، أو ألبير كامو . والسبب فى ذلك أننا لا نجد عند هؤلاء قضايا جاهزة يحاولون البرهنة عليها ، أو تعاليم عقلية يعملون على إثبات صحتها ، بل نحن نجد لديهم دائماً أبدا مواقف إنسانية معاشة ، وأحداثا تاريخية معمقة ، وربطا مستمرا للخاص بالعام . ويعجبنى — فى هذا الصدد — ما كتبه أحد إخواننا العرب فى تعليق له على رواية « المثقفين » لسيمون دى بوفوار ، فقد فطن هذا الباحث إلى أن « مهارة الكاتبة وذكاءها كروائية أصيلة ينبعان من قدرتها على تطوير كل قضية يطرحها العالم الخارجى على أبطالها تطويرا تتعمق فيه هذه القضية حتى تصل إلى مستوى الموقف الإنسانى من الحياة بأكملها .. وإن تعميق الأحداث على هذا المستوى يحمل قدرة فائقة تشير إلى إمكانية البحث فى حياتنا اليومية على مستوى موقفنا من الوجود . لقد نبذت الكاتبة المشاكل الفكرية التقليدية التى طرقها كل من جوته ودوستويفسكى وتولستوى ، وهى مشاكل ميتافيزيقية فى جوهرها ، وقدمت لنا الحياة اليومية فى منظور وجودى يمنح كل حادثة عمقا يصل بها إلى جذور الحياة فى معناها وجدواها أو عبثها »[٢] .

حقا إن سيمون دى بوفوار نفسها قد اعترفت بأن الرواية الوجودية هى فى صميمها تعبير عن « البعد الميتافيزيقى » الذى يتحرك عبره الموجود البشرى ، ولكن من المؤكد أن هذا « البعد الميتافيزيقى » إنما ينكشف فى « الرواية الوجودية » من خلال مواقف

---

(١) E. Bréhier : **"Transformation de la Philosophie Française", 1950** pp 190 - 194.

(٢) محى الدين صبحى :ـ «المثقفون فى عالم جامح» ، مجلة الآداب ، أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، ص ٥٩ (العدد العاشر) .

متعارضة وأحداث متشابكة ، ومشاعر متناقضة ... إلخ . وليس من الغريب أن تكون ثمة رواية سارترية ، ما دامت وجودية سارتر هي في صميمها ، فلسفة تؤكد بكل قوة ما للتجربة من طابع ذاتي ، جزئي ، عيني ، درامي ، تاريخي ، زماني .

وإذا كان من المستحيل أن نتصور رواية أرسططالية أو اسبينوزية أو ليبنتسية ، فذلك لأنه ليس للذاتية أو الزمانية أي موضع في مذهب أرسطو أو اسبينوزا أو ليبنتس . وأما عند سارتر ، فإننا دائما بصدد مواقف ميتافيزيقية ينكشف من خلالها قلق الإنسان ، وعبث الحياة ، وصراع الحريات ، وجزع الموجود البشري من الموت ، وحنينه إلى المطلق . إلخ . وحين يحاول الفيلسوف الوجودي أن يعبر عن هذه المواقف الميتافيزيقية ، فإنه لا يقسرها على الأحداث قسرا ، كما أنه لا يسقطها على الشخصيات إسقاطا ، بل هو يضعها في سياقها الواقعي الجزئي ، ويدعها تنطق بلغتها الخاصة من خلال اللقطات الموضوعية . ومن هنا فإن أبطال سارتر أو كامو أو سيمون دي بوفوار ليسوا بالضرورة فلاسفة أو مفكرين أو أهل جدل ، بل هم أولا وبالذات موجودات بشرية تواجه مصيرها ، ويعمل كل منها على تعميق كل قضية تعترضه ، مدركا في الوقت نفسه أنه « ملتزم » أمام نفسه ، وأمام العالم ، وأمام الآخرين .

والحق أن الرواية الوجودية ليست مجرد عمل أدبي يجمع بين العمق الفلسفي والتحليل النفسي ، بل هي أيضاً أسلوب جديد من أساليب التعبير الميتافيزيقي تنبع فيه عقدة القصة من ربط أحداث الحياة بمعناها وغايتها . وهكذا يبدو لنا « الإنسان » في الرواية كائناً مشخصا تربطه بالعالم علاقات دينامية معقدة ، وينقضي وجوده في داخل هذا الإطار الخارجي الذي يعيش فيه ، وتتحدد حريته في نطاق ذلك السياق التاريخي الذي يحيا بين ظهرانية ... وما كان الإنسان « موجودا ميتافيزيقيا » إلا لأنه يضع نفسه دائما ككل ، بإزاء العالم بأسره ككل ، فيواجه العالم في كل لحظة ، ويركب عالمه الخاص ابتداء من بعض المواقف الوجودية الخاصَّة . وحينما يقول بعض الوجوديين إن لكل حدث إنساني دلالة ميتافيزيقية ، فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان يجد نفسه دائما في كل حدث من الأحداث « ملتزما » بأسره . ومن هنا فإن أبطال سارتر وسيمون دي بوفوار وألبير كامو يكتشفون من خلال تجاربهم الوجودية حضورهم أمام العالم ، واستناد كل منهم إلى ذاته وحدها ، ومقاومة الذوات الأخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة ... إلخ . حقا إن ثمة فوارق شخصية شاسعة بين ماتيو بطل « دروب الحرية » ، وهنرى بيرون أحد أبطال « المثقفين » ، ومرسو بطل « الغريب » ، أو تارو أحد أبطال « الطاعون » ، ولكن من

المؤكد أن كل هذه الشخصيات الوجودية إنما هى أولا وبالذات موجودات بشرية واعية تحيا قضايا الإنسان المعاصر بكثافة وعمق ونصاعة وجودية .

والظاهر أن الروائيين الوجوديين لم يريدوا لشخصياتهم أن تظل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها النقاد ، ويحللون سماتها ، ويفسرون تصرفاتها ، بل هم قد شاءوا أن يقدموا لنا شخصيات واعية تضطلع هى نفسها بمهمة تفسير المعانى التصوُّرية التى ينطوى عليها وجودها ... وآية ذلك أن الشخصيات الروائية عند سارتر تقول هى نفسها كل ما يراد لها أن تقوله ، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون ! ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها الروائى هنا وهناك ، وإنما هى قد أصبحت بمثابة شخصيات واعية تفهم ذاتها ، وتنقد سلوكها ، وتعلق على تصرفاتها . فأنت — مثلا — إذا نظرت إلى شخصية ماتيو أو شخصية دانيال فى رواية « دروب الحرية » ، وجدت نفسك بإزاء شخصية واعية لا تنتظر منك أن تتعرف على طابعها الخاص ، أو أن تدرجها تحت بعض الأنماط الشخصية العامة ، لأنها هى نفسها تقوم بهذه المهمة لحسابها الخاص ، دون أن تنتظر من أى ناقد فنى أن يجىء فيتأولها أو يفسرها أو يضطلع بشرحها ! فماتيو — مثلا — يعلن منذ البداية شعار الحرية التى انتهجها لنفسه ، إذ يقول بصريح العبارة : « إن الحرية هى المنفى ، وأنا محكوم علىَّ بأن أكون حرًّا » ..وهو حين يقبع فى داخل ذاتيته ، فإنه يدرك تماما أن الحرية قضية شخصية ، وأن المنفى هو ممارسة لارادته المطلقة ، ولكن الأحداث التى اختلفت على فرنسا إبان الحرب لا تلبث أن تظهره على أن الحرية ليست مجرد انطلاق طائش للإرادة ، بل هى تعبير عن إرادة الفرد من خلال إرادة الجماعة . وتبعا لذلك ، فإنه يصطحب زملاءه ويمضى إلى المعركة ، محاولا أن ينقذ ماضيه ، مدركا أن الحرية الحقيقية إنما هى الالتزام وفقا لاختيار أصيل يقوم على وعى وتبصر .

وهذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شخصية مرسو فى رواية « الغريب » : فإن هذا الموظف البسيط فى أحد المكاتب بالجزائر يشعر بأن حياته اليومية سلسلة من الأعمال الروتينية ، والتصرفات الآلية ، والحركات المبتذلة (أكل وشرب ونوم وتدخين) ، فهو لا يتردد فى أن يصيح قائلا : « إن الأمور لدىَّ سواء » . وهذا « الوعى » الذى يصاحب إحساس مرسو برتابة الحياة هو الذى يجعل منه بطلا وجوديا يدرك أنه لا معنى لحياته على الاطلاق . وآية ذلك أنه يشعر شعورا واضحا بأن حياته « لا تتقدم نحو هدف ، ولا تنتظم حول فكرة ، بل تجرى عمياء آلية . إنها منسوجة من ترديد أبدى للحركات ، والأفكار

الصغيرة ، والأحاسيس الفجة »[1] ويقترف مرسو جريمة القتل ، فلا يلبث أن يجد نفسه وجها لوجه بإزاء واقعة الموت . وهنا يجئ الموت فيزيد من حدة شعوره بعبث الحياة ، ويثير فى نفسه الرغبة فى التمرد ، وهكذا يبدو العبث بمثابة « وعى للموت ، ورفض له فى الآن نفسه » . (ص ٧٧) . ويقرأ الناقد كلمات مرسو أثناء المحاكمة ، فيدرك أنه بإزاء شخصية واعية تراقب ما فى الحياة من واقع عبثى ، وتجد نفسها وجها لوجه أمام الموت فتختار التمرد لا الانتحار ...

وأما فى رواية « الطاعون » ، فإننا نجد تارو يقول بكل صراحة : « إن ما يهمنى بالإجمال هو أن أعرف كيف يصبح الإنسان قديسا » . ويعترض عليه الطبيب ريو بقوله : « ولكنك لا تؤمن بالله » ، ولكن تارو يجيبه بقوله : « من أجل هذا أسأل سؤالى : هل فى وسع الإنسان أن يكون قديسا من غير الله ؟ تلك هى القضية الوحيدة المحسوسة التى أعرفها اليوم »[2] . وتمضى أحداث الرواية فتزيد من شعورنا بأن تارو وعى عبثى متبصر « يعرف كل شيء فى الحياة » . وحين يعصف الطاعون بالأطفال والأبرياء ، يجئ الوقوف على عذاب الآخرين ، فيثير فى نفس تارو الشعور بالحب ، ولكنه فى الوقت نفسه يوقظ فى قلبه الإحساس بالتمرد أيضاً . وهكذا يثور تارو على الله لكى يرفضه أو ينكره ، لا باسم الحب والتمرد فقط ، بل باسم تلك القداسة التى لا يمكن أن توجد مع الله !

ولكن تارو لا يكتفى بالتمرد ، بل هو يقوم بصراع عنيف ضد الشر ، وهو يؤكد فى الآن نفسه أن هناك طاعوناً داخليا يقابل ذلك الوباء الخطير الذى يطيح بالأجسام ، ألا وهو طاعون الروح الذى يتمثل فى الحقد والكذب والكبرياء . وهو لذلك يقرر بكل صراحة « أن كل إنسان يحمل فى جلده الطاعون ، لأنه ليس ثمة فى الدنيا من هو معصوم منه » . وكما أن من واجب الطبيب أن يصارع الطاعون الجسمى ، فإن من واجب الرجل النقى أن يقوم بصراع باطنى ضد الشر (أو الطاعون الروحى) . ومن هنا فإن تارو يؤكد مرة أخرى « أن الطبيعى هو الجرثومة . وأما الباقى : ألا وهو الصحة والسلامة والنقاء ، فهذا كله — إذا شئت — أثر للإرادة ، تلك الإرادة التى لا ينبغى أن تتوقف قط .. »

---

(١) روبير دى لوبييه : « كامو والتمرد » ، ترجمة الدكتور سهيل إدريس ، بيروت ، ١٩٥٥ ، ص ٧٠ .

(٢) ألبير كامو : « الطاعون » ترجمة الدكتور سهيل إدريس ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٠ .

(الطاعون ، الترجمة العربية ، ص ٢٥٨) . — ويشترك الدكتور ريو مع تارو فى المناقشة ، فلا يلبث أن يعلن انضمامه إلى زمرة العاملين من أجل التخفيف من ويلات الإنسانية فى الحاضر المباشر . دون التفكير فى حياة مقبلة . وريو طبيب أجسام ، لا طبيب أرواح ، فهو لذلك مهتم بصحة الإنسان ، على اعتبار أن « حب الإنسان يقتضى العناية به ، لا إنقاذه من أجل حياة مقبلة » . ويلتقى القارئ بتارو وريو فى مواقف عديدة ، فلا يكاد يجد لديهما تصرفات غامضة تحتاج إلى تفسير ، بل يجد لديهما فى كل مرة إنسانية على أعلى درجة من الصدق والأمانة والتوتر .ولعل من هذا القبيل مثلا ما عبر عنه الدكتور ريو ببساطة ووضوح حينما قال : « ..إننى أستشعر مع المقهورين حظا من التضامن أكثر مما أستشعر مع القديسين . وأحسب أنى لا أحب البطولة ولا القداسة . إن الذى يهمنى هو أن يكون المرء إنسانا » . (ص ٢٦٠ — ٢٦١) . وهكذا نجد أن كل شخصيات كامو إنما هى فى الحقيقة شخصيات واعية لا تنتظر من أى ناقد فنى أن يجئ فيتأولها أو يفسرها أو يحللها ... !

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح نماذج أخرى لبعض الشخصيات الوجودية ، وإنما حسبنا أن نقول إن الرواية الوجودية لا تضع بين أيدينا أبطالا نادرين يأتون من أعمال الشجاعة والقداسة ما ليس لنا عليه يدان ، بل هى تقدم لنا فى معظم الأحيان شخصيات بشرية عادية نتعاطف معها ، ونتأثر بها ، ونستجيب لها . حقا إنه ليس من الضرورى للقارئ أن يكون قد اجتاز نفس الأزمات الوجودية التى مرت بها هذه الشخصيات ، ولكنه مع ذلك لن يجد أدنى صعوبة فى أن يلمس ما فى تصرفات تلك الشخصيات من صدق وأمانة وواقعية . ومن هنا فإن القارئ العادى الذى يتابع مجرى الأحداث فى أية رواية من روايات سارتر أو كامو أو سيمون دى بوفوار قلما يشعر بالحاجة إلى ناقد فنى يأخذ بيده حتى يكشف له عن مبررات سلوك دانيال أو ماتيو ،وتارو أو ريو ،وهنرى بيرون أو صديقه روبير دوبرى .. إلخ . وحسب القارئ أن يندمج فى حركة الرواية وتسلسل أحداثها ، لكى يدرك الحدث وتحليله فى آن واحد ، ولكى يشارك فى تصرفات الشخصيات وبواعثها فى الوقت نفسه . وربما كان من بعض أفضال الوجوديين على الرواية أنهم قد حاولوا دائما أن يقيموا ضربا من « التوازن » بين تصوير المناظر وتسجيل الأحاسيس ، بين عرض الأحداث وتحليل العواطف ، بين اللقطات الموضوعية والملاحظات الذاتية ، بين تسلسل المواقف وتناغم البواعث ... إلخ . ولا شك أن هذا « التوازن » إنما هو السر فيما تنطوى عليه معظم الروايات الوجودية من صدق وعمق فلسفى .

بيد أن البعض قد يأخذ على جماعة الروائيين الوجوديين أنهم وإن كانوا قد أضفوا على الرواية عمقا فلسفيا وثقلا فكريا ، إلا أنهم قد انحدروا بها فى كثير من الأحيان إلى مستوى الإسفاف الخلقى والتبذل الجنسى . فهذا ماتيو « مثلا » أحد أبطال رواية « دروب الحرية » يغرر بصديقته مارسل ، ويتخلى عنها ، ثم يسرق مالا من عشيقة تلميذه ، لكى يعمل على إجهاضها ! وهذه آن زوجة دوبرى فى رواية « المثقفين » تخون زوجها مع أول رجل أجنبى تلتقى به ، فتذهب مع الروسى سكرياسين إلى غرفته ، ثم تنقل إلينا تفصيلات دقيقة لتلك الليلة الفاشلة التى قضتها معه ! ولا تلبث هذه المرأة أن تلتقى بالأمريكى لويس بروغان فتقضى معه فترة حب طويلة تدوم ثلاث سنوات ، تعود بعدها إلى زوجها محطمة كسيرة النفس فتعزم على الانتحار ! وأما نادين ابنة آن فإن دى بوفوار تصورها لنا بصورة الفتاة الهستيرية التى تهرب من كل مشكلاتها عن طريق الجنس ، فتفرط فى الاتصالات الجنسية ، وتلوم أمها لأنها لم تكن بعد قد عرفت لذة الحياة الجنسية ، مما يدفع بالأم إلى قبول التحدى والاستسلام لأول رجل يدعوها ! والأمثلة كثيرة على ما فى الروايات الوجودية من مشاهد جنسية ومواقف مكشوفة ، مما قد يوقع فى روع القارئ المتسرع أن هذا النوع من « الرواية » يدخل فى نطاق ما اعتدنا تسميته باسم « الأدب المكشوف » . ولكننا نجانب الصواب حتما لو أننا استندنا إلى بعض هذه المشاهد الجنسية التى ترد فى تضاعيف روايات سارتر أو سيمون دى بوفوار من أجل الحكم على « دروب الحرية » أو « المثقفين » (مثلا) بأنها رواية جنسية . وحسبنا أن نقف على ما فى هذه الروايات من تحليل دقيق للعواطف ، وتسجيل عميق للأحاسيس ، لكى نتحقق من أننا لسنا بصدد مشاهد أريد بها الاستثارة ، بل نحن بصدد عواطف فردية قد صورت بدقة وصراحة . وقد تروعنا نحن الشرقيين تلك الحرية الجنسية التى يتمتع بها أبطال الروايات الوجودية ، ولكن من المؤكد أن المواقف الغرامية التى تواجه هؤلاء الأبطال ليست — فى بيئاتهم — مواقف مصطنعة أو أحداثا غير عادية ، بل هى خبرات معاشة تتفق مع طبيعة الصلات بين الرجل والمرأة فى تلك المجتمعات . وسواء أكانت هذه المواقف مظهراً من مظاهر الانهيار الخلقى الذى يعانيه المجتمع الأوربى ، أم مجرد تعبير عن الحرية المطلقة التى يمنحها مثل هؤلاء الأبطال لأنفسهم فى تصرفاتهم الخاصة ، فإن من المؤكد أن الشخصيات التى نلتقى بها فى كل روايات سارتر وسيمون دى بوفوار هى نماذج إنسانية متوترة للصدق والصراحة والجرأة الخلقية . وليس غريبا أن تنطوى روايات سارتر على الكثير من المواقف الجنسية ، فإننا نعرف كيف اهتم زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية فى مؤلفه الفلسفى الضخم : « الوجود

والعدم » بتحليل الدلالة الإنسانية للجنس ، وبيان معنى الحب ، وتعميق الرابطة الجنسية ، وتفسير معانى السادية والمازوخية ، وتقديم ضرب من التحليل الوجودى لصلة الرجل بالمرأة ... وأما سيمون دى بوفوار فإن كتابها « الجنس الثانى » (بجزأيه) لا زال أعمق دراسة فلسفية لمشكلة المرأة ، ولا زالت آراؤها فيه عن الحرية الجنسية التى ينبغى أن تتمتع بها المرأة موضع جدال ومناقشة . فهل نستكثر على الروائى الوجودى أن يتعرض لتحليل بعض هذه المواقف الجنسية عندما يكون بصدد شخصيات حية تواجه تجربة الحب ، وتصطدم فى حياتها الغرامية بمشكلة الصراع مع « الآخر » ؟

وأخيراً قد يأخذ البعض أيضا على الروائيين الوجوديين أنهم كثيراً ما يجرون على ألسنة أبطالهم كلمات مبتذلة ، وعبارات سوقية ، حتى إننا يندر أن نجد لدى كُتَّاب آخرين كل هذا الحشد الضخم من ألفاظ السباب وتراكيب العامة ! ونحن لا ننكر أن لغة الرواية عند سارتر أو سيمون دى بوفوار تختلف اختلافا كبيراً عن نظيرتها عند جيد أوبروست (مثلا) ، ولكن من المؤكد أن الحوار العامى أقرب إلى طبيعة الرواية الوجودية من أية لغة منمقة ، أو أى تراكيب لغوية بليغة . ولعل هذه التجربة التى قام بها الوجوديون حين عمدوا إلى التقريب بين العامية والفصحى هى أكبر دليل على أن عمق الأفكار لا يتعارض مطلقا مع سهولة التعبير . وأما الألفاظ السوقية التى قد تتردد على ألسنة بعض الشخصيات فى روايات الوجوديين ، فإنها لا تزيد عن كونها مجرد تعبيرات عامية تدور على كل لسان فى مجتمعات جريئة لم تعد تتصنع التأدب أو تتكلّف التعبير ! ولسنا بصدد تبرير مثل هذا الأسلوب ، وإنما حسبنا أن نذكر القارئ بأننا هنا بإزاء روايات قد انْبثقت فى مجتمعات منهارة عانت ويلات الحرب ، والاحتلال ، والتفكك الاجتماعى ، فليس بدعا أن نراها تصور لنا أشخاصا معذبين قد فقدوا إيمانهم بقيم مجتمع ما قبل الحرب ! وهكذا تتنكر شخصيات سارتر وسيمون دى بوفوار للمجتمع الفرنسى البورجوازى ، فتثور على نفاقه ، وتتمرد على لغته المنمقة ، وتنبذ تأدبه المصطنع ، لكى تؤكد فضيلة الصراحة العامية ، وتعلى من شأن لغة الكلام العادية ، وتصطنع فى حوارها أساليب العامة من الناس ! وهل كانت « الرواية الوجودية » سوى مجرد تعبير عن هذا الوضع الإنسانى المشترك الذى يحياه أناس زالت الفوارق بينهم ، وتوحد مصيرهم ، ووجدوا أنفسهم — للمرة الأولى فى تاريخ الإنسانية — بإزاء خطر مشترك يتهدد مستقبل حياتهم ؟ فكيف لمثل هذا المجتمع الجديد أن يتكلف التعبير ، أو ينمق الأسلوب ، وهو الحريص على محو الفوارق اللغوية ، ومخاطبة أناس من لحم ودم بلغة بسيطة يفهمها الجميع ؟!

٣ ـــ التفكير الفلسفى

فى عهد الثورة

لن نتحدث عن الجهود الخاصة والعامة التى بذلت ـــ وما تزال تبذل ـــ فى سبيل نشر تراثنا الفلسفى . ولن نتحدث أيضاً عن مشروع المكتبة العربية الذى يضطلع به الآن المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية من أجل العمل نقل أمهات الكتب الفلسفية ، قديمة كانت أم حديثة ، إلى لغتنا العربية ، وإنما سنحاول ـــ فى هذه العجالة القصيرة ـــ أن نمضى مباشرة إلى الحديث عن الأثر الملموس الذى خلفته الثورة على تفكيرنا الفلسفى المعاصر ، خصوصا بعد أن تحددت معالم اشتراكيتنا العربية فى السنوات الأخيرة .

ولنتساءل ـــ بادئ ذى بدء ـــ إلى أى حدّ استجابت أنظارُ المفكرين المعاصرين عندنا للإطار الاشتراكى الموحد الذى رسمته الثورة لجمهوريتنا العربية الناهضة ؟ أو بعبارة أخرى : هل يكون فى وسعنا أن نهتدى إلى بعض السمات المشتركة التى وحدت بين أفكار معظم الباحثين عندنا ، فى ظل هذا الإطار الاشتراكى الجديد ؟ هذا هو السؤال الذى سنحاول الإجابة عليه فيما يلى ، بالاستناد إلى إنتاج فلاسفتنا المعاصرين فى السنوات الأخيرة .

والواقع أنه على الرغم من وجود سمات فردية قد وسمت بطابعها الخاص تفكير كل مفكر عربى على حدة إلا أن المشاعر القومية التى وحدت بين كل هؤلاء المفكرين قد عملت على خلق « جو فكرى » موحد كان له الأثر الأكبر فى التقريب بين شتى الاتجاهات الفكرية المتباينة

ومن هنا ، فقد أصبح فى وسعنا أن نتلمس ـــ فيما وراء شتى النزعات الوجودية ، والمثالية ، والروحية ، والوضعية المنطقية ، والمادية الجدلية ، وما إلى ذلك ـــ ميولا فكرية متقاربة نبعت من صميم كياننا العربى ، وعملت على إيجادها ظروفنا الاجتماعية المشتركة . وليس على مؤرخ الفلسفة ـــ اليوم ـــ سوى أن يتجاوز الأفكار الفلسفية الخاصة التى يتعصب لها أنصار كل مذهب ، حتى يستشف تلك الميول الفكرية العميقة التى تجمع بين أصحاب الدعوات المختلفة .

وربما كانت السمة الأولى التى أصبحت تجمع بين أصحاب الاتجاهات الفلسفية المختلفة عندنا هى اتفاقهم جميعا على ربط الفلسفة بالمجتمع والتاريخ : فلم يعد التفلسف فى نظر المفكرين العرب مجرد سلسلة من التأملات الذاتية الصرفة ، أو مجرد حوار للذات مع الذات ، بل أصبح بمثابة استجابة لحاجات العصر ومطالب المجتمع ، أو حوارا مستمرا بيننا وبين الآخرين . ولعل هذا ما عبر عنه الأستاذ الدكتور عثمان أمين حينما كتب يقول :

« لقد كان أفلاطون شيخ الفلسفة القديمة يقول : إن الفلسفة يجب أن تكون حارسة للمدينة . وكان ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة يقول : إن الفلسفة هى وحدها التى تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحها فلاسفة حقيقيين . وكان لفلسفة فشته الفضل الأكبر فى إيقاظ الأمة الألمانية من سباتها ، ورد الأجنبى الغاصب عن أراضيها » .

ثم يستطرد الدكتور عثمان أمين فيقول : « .. إن الفلسفة هى مناط الوعى عند رائد قوميتنا العربية .. ولسنا نجد تأييدا لقضية الفلسفة أقوى وأبلغ مما جاء فى خطب الرئيس العربى وتصريحاته ، نذكر منها — على سبيل المثال لا الحصر — قوله : « إن نصف الطريق مرهون بما يقوم به أصحاب الفكر فى شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذى نحن بصدد بنائه »(١) .

ويحاول الدكتور يحيى هويدى أن يكشف لنا عن خطورة المضمون الروحى للفلسفة فيقول إنه لازال على المواطن العربى أن يحاول التعرف على نفسه واستيضاح شخصيته ، كما لازال عليه أيضا أن يعمل على زيادة وعيه الروحى وكيانه التاريخى(٢) .

ويرد الدكتور يحيى هويدى — فى موضع آخر — على أولئك الذين يجزعون من كل خلط بين الفلسفة والسياسة فيقول لهم : « إن هذا الإقحام ليس فى حد ذاته عيبا ، فمنا يجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثورى الذى نعيش فيه الآن . والحق أننى لا أدرى لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الإنسانية لواقعنا الثورى على هذا النحو الرائع الذى نلمسه ، ونطالب به ، وننفذه فى برامجنا ، وتظل الفلسفة وحدها بمفردها

---

(١) د . عثمان أمين : « مجتمعنا فى حاجة إلى الفلسفة » جمعية البحث والتوجيه القومى ١٩٦٠ ص ٧ — ٨ .

(٢) د . يحى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ ص ٥ .

بمعزل ، مع أنه كان عليها — باعتبارها علما لمبادئ — أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التى أخذت ترتفع من الكثيرين من الأدباء أنفسهم تنادى بضرورة إقدام الفلاسفة على مثل هذه الخطوة »[١]

ويؤكد الدكتور محمد فتحى الشنيطى أيضا (فى مقدمة كتابه المسمى باسم « المعرفة ») أهمية الدور الحضارى للفلسفة فى تاريخنا المعاصر ، فنراه يبرز خطورة مشكلة القيم ، ويدعو إلى ربط الفلسفة بواقعنا العملى ، وينادى بضرورة تأصيل جذور الفكر فى تربتنا الاجتماعية .

ويضم كاتب هذه السطور صوته إلى صوت الدكتور الشنيطى فيثور على الصورة التقليدية للفيلسوف باعتباره رجلا انطوائيا يحتقر العالم ، ويزدرى المجتمع ، ولا يتدخل فى السياسة ، ولا يهتم بشئون الدولة .. إلخ .. وهو يقول فى هذا : « إنه ليس فى استطاعة الفيلسوف أن يخرج عن إطاره الحضارى ، أو أن يتنكر لصميم وجوده الطبيعى ، أو أن يتحرر تماما من كل إسار اجتماعى ، بل لا بد له من أن يقيم استقلاله الروحى على دعائم موقفه البشرى نفسه ، أعنى ابتداء من تلك الشروط الأولية التى تفرضها عليه حياته العادية بوصفه مخلوقا بشريا ... » (مشكلة الفلسفة ص ١١٨)

ويؤكد الكاتب فى موضع آخر أن فيلسوف العصر الحالى لم يعد يجاهد بمفرده فى سبيل الوصول إلى الحقيقة وتحقيق المصير البشرى بل هو قد أصبح يفهم أنه لا بد له من الحوار مع الآخرين والاشتراك معهم فى صراع موحد ضد شتى عوائق التقدم الإنسانى .

وهكذا أصبح الموجود البشرى يعلم حق العلم أنه هيهات له أن يكون حرا ، اللهم إلا إذا كانت هناك موجودات أخرى حرة مثله لأنه لا يمكن أن تقوم حرية « فى الخلاء »

وكل هذه الآراء إنما تدل على أن معظم المشتغلين بالتفكير الفلسفى عندما قد أصبحوا ينظرون إلى الفلسفة على أنها قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة ، وتتمثل فى ذلك « الوعى » الذى يحصله كل حقبة تاريخية عن نفسها . وهذا هو السبب فى انصراف بعض مؤرخى الفلسفة عندنا إلى الاهتمام بمفكرين من أمثال جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم ، كما فعل (مثلا) الأستاذ الدكتور عثمان أمين فى كتابه « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الاسلامى » (أكتوبر سنة ١٩٦١) ، حيث نراه يبرز لنا دور هؤلاء المفكرين فى قيادة حركة التحرر الفكرى فى العالم

---

(١) د . يحى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ ص ٥ .

الاسلامى ، وإيقاظ الوعى الإنسانى فى النفوس ، وتنبيه الناس إلى الأخطار المحدقة بهم فى الداخل والخارج (مقدمة ، ص ٣) .

وقد كان من آثار ثورتنا العربية الكبرى فى الميادين السياسية والحربية والاقتصادية والاجتماعية أن تنبه المشتغلون بالدراسات الفلسفية عندنا إلى ضرورة إعادة النظر فى « مشكلة القيم » من أجل العمل على فهم مثلنا العليا ، ومعاييرنا الأخلاقية ، فى ضوء المفاهيم الثورية الجديدة . وليس من قبيل الصدفة أن تعرف « مشكلة القيم » — لأول مرة فى تاريخ تدريسنا للفلسفة — طريقها إلى منهاج التعليم الثانوى : إذ نجد أن مؤلف كتاب « مبادئ الفلسفة والأخلاق » (المقرر على طلاب السنة الثالثة من القسم الأدبى) يحدثنا عن مفهوم القيمة ، وأحكام الواقع وأحكام القيمة ، والتفسير البيولوجى للقيم ، والتفسير الاجتماعى للقيم والتفسير الإنسانى للقيم ، والقيم بين الذاتية والموضوعية ، والتقسيم الثلاثى للقيم ، إلى آخر تلك الموضوعات التى تناولها الكاتب فى الفصل الثالث من كتابه (ص ٨٥ — ١١٨) .

ونحن نعرف كيف أن نزعة الدكتور زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية قد أملت عليه استبعاد مشكلة القيم من دائرة التفكير الفلسفى — بمعناه الدقيق — ولكننا مع ذلك نراه يعود إلى هذه المشكلة فى كتابه الأخير « فلسفة وفن » فيحدثنا عن « قيمة القيم » ، ويحاول أن يحدد لنا دور كل من الفرد والجماعة فى تكوين مفاهيمنا عن الحق والخير والجمال . ولئن كان الدكتور زكى نجيب محمود يؤكد أنه لا حياة للإنسان بدون القيم ، وأن كيانه يهتز من أساسه إذا علم أنه قد افتات على إحدى هذه القيم ، إلا أنه يضع أصابعنا على عجيبة من عجائب البشر فيقول :

« إنه بينما ترى كل جماعة من الناس على إدراك تام ووعى كامل بأنه لا حياة لها إلا إذا روعيت العدالة بين أفرادها .. تراها فى الوقت نفسه تأبى أن تقوم هذه العدالة نفسها بينها وبين غيرها من الجماعات ! وأن الأمر فى هذا بدرجات متفاوتة : ذلك أن الإنسان الفرد لا ينتمى إلى جماعة واحدة بل ينتمى إلى جماعات كثيرة تظل دائرتها تتسع وتتسع حتى تشمل الجماعة الإنسانية بأسرها ، وكلما ازدادت ثقافة هذا الإنسان الفرد واتسعت مداركه وانداح أفقه ، ازدادت بالتالى واتسعت دائرة الجماعة التى يريد أن تقوم العدالة فيها بينه وبين سائر أفرادها » (ص ٦٧) .

ويركز الدكتور زكى نجيب محمود اهتماما خاصا على بعض القيم مثل العدالة ، والحرية ، والسلم ، فنراه يقرر أنه ليس ثمة اختلاف بين البشر — من حيث الأساس — حول هذه

القيم ، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق . ولكن بيت القصيد — فى رأى المؤلف — أن تجيء التربية القومية فتنسق — فى فطرة الإنسان — بين الظاهر والباطن ، وتثبت فى ذهن الفرد تلك المعانى الشريفة ، بحيث يسلك الإنسان عندئذ سلوكا سويا يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة » (ص ٧٠) .

وهذه النزعة الإنسانية — فى النظر إلى القيم — تتجلى بصورة أوضح عند الدكتور عثمان أمين الذى يرى أن الدعوة إلى الوعى الإنسانى لا بد من أن تسبق الدعوة إلى الوعى القومى ، خلافا لما يتوهم بعض المتوهمين :

« فإنك لا تستطيع أن تحرك فردا من الأفراد إلى معنى أو عمل ينفع قومه ، ما لم تحرك فيه إنسانيته أولا . ولا ريب أن من لوازم الإنسانية الإيثار والغيرية ، والعمل من أجل المجموع ، والتحرر من أسر الأنانية . وكل دعوة قومية لا تعتمد على دعوة إنسانية يكون نصيبها الفناء . فبالوعى الإنسانى ترسخ فى نفوس الناس المثل العليا والقيم الروحية والمعانى الجميلة .. إلخ[1]

والدكتور عثمان أمين حريص كل الحرص على ربط النظر بالعمل ، والدين بالسياسة ، فنراه يدعو إلى الدفاع عن « القيم الروحية » بشتى الأساليب ، حتى ولو أدى الأمر إلى أن نجعل من كل أدبنا العربى « أدبا توجيهيا هادفا » ، أو « أدبا ملتزماً » كما يعبر الوجوديون اليوم .

وربما كان فى وسعنا أيضا أن نقرب من آراء الدكتور عثمان أمين رأى الدكتور محمد فتحى الشنيطى الذى يرى أن القيم الأخلاقية ضرورية لكل إصلاح لأن « يقظة الوعى الاجتماعى تقترن لا محالة بالتكامل الأخلاقى . ويتمثل هذا التكامل فى ظواهر اجتماعية عديدة تتكشف فى العلاقات البسيطة والمعقدة التى تجرى بين أبناء المجتمع » .

ولا يقتصر الدكتور الشنيطى على القول بأن « الأخلاق » هى الأساس الذى ينهض عليه العمل الصالح ، وتنجح بفضله المشروعات ، فى جميع قطاعات المجتمع ، بل هو يضيف إلى ذلك أيضاً أن « النظرة التكاملية » للإصلاح الاجتماعى تدعونا هى نفسها إلى ضرورة التشبث بالقيم الأخلاقية ، خصوصا وأن فى تراثنا الروحى معينا لا ينضب لها . ومن هنا فإن الكاتب يريد لنهضتنا العلمية المادية أن تقترن بنهضة إنسانية أخلاقية ، لأنه يرى

---

(١) د . عثمان أمين : « رواد الوعى الإنسانى » القاهرة ، دار القلم ، أكتوبر ١٩٦١ ص ٤ — ٥.

أن مستوى المعيشة — من وجهة النظر الحضارية — يشتمل على عنصرين متلازمين متكاملين : ألا وهما العنصر المادى الاقتصادى والعنصر الفكرى الروحى .

وأما الأستاذ الدكتور توفيق الطويل فإنه يقدم لنا « مثالية معدلة » يحاول فيها أن يقيم ضربا من التوازن بين القوى الحيوية للفرد ، والمعايير الأخلاقية للجماعة . والأصل فى هذه « المثالية المعدلة » هو الرغبة فى التوفيق بين النزعة الحسية من جهة والنزعة الروحية من جهة أخرى ، أو بين ذات الإنسان الصغرى التى فى فرديته من جهة ، وذاته الكبرى التى هى المجتمع الذى ينتمى إليه من جهة أخرى . وحجة الدكتور الطويل فى هذا التوفيق هى أنه لا بد من أن « تمتزج الأنانية بالغيرية ، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها ، ويعيش الفرد بريئا من الانحرافات النفسية ، وتبرأ الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل القاطع بين العقل والحساسية ، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخر ، كما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية ، والمتطرفون من الحسيين من جهة أخرى ؛ وبهذا تصبح الأخلاقية مطلبا ميسور المنال[١] .

ومعنى هذا أن الدكتور الطويل يؤكد ضرورة العمل على إشباع القوى الحيوية للذات دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره . ولا شك أن كمال الفرد إنما يرتبط بكمال المجموع ، فلا موجب لإقامة تعارض حاد بين مطالب الفرد الحيوية ، وقيم المجتمع الروحية ، أو بين الأنانية الفردية والغيرية الاجتماعية . وهكذا يخلص صاحب هذه « المثالية المعدلة » إلى التوفيق بين التفسير الفردى للقيم والتفسير الاجتماعى لها ، بفضل نزعته الأخلاقية التكاملية التى وثقت الصلة بين الحس والعقل ، بين الفرد والمجتمع ، بين ذات الإنسان الصغرى وذاته الكبرى ... إلخ .

وأما الدكتور فؤاد زكريا — صاحب كتاب « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » فإنه يتخذ من المشكلة موقفا معارضا لكل الآراء السابقة ، لأنه يرى أن الخطوة الأولى نحو كل بناء روحى سليم إنما هى السيطرة على المادة ، والتخلص من إلحاحها ، حتى يصبح فى وسعنا — عن طريق هذا التحرر المادى — أن نتفرغ من بعد لتنمية القيم الروحية .. وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة إنه « كثيرا ما يدعى كتاب يفرض أنهم نابهون أنّ ما ينقصنا فى مرحلتنا الحالية من الحياة هو الأخلاق .. أو القيم الروحية .. فإذا شئنا أن نرد على هذا الزعم ، قلنا إن مشكلتنا الحاضرة ليست ناشئة من فقدان القيم الروحية ، بل إن هذا

---

(١) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » ١٩٦٠ ص ، ٣٦٤ .

النقص فى حقيقته نتيجة وليس سببا ، أعنى أنه نتيجة لافتقارنا إلى ضرورات الحياة ، وليس هو علة ما نعانيه فى هذه الحياة من متاعب[1] .

وحجة الدكتور فؤاد زكريا هنا هى أن الغالبية العظمى من الناس عندنا لا زالت مفتقرة إلى ذلك الحد من الاكتفاء المادى الذى يمكنها من التفرغ لسائر المظاهر الإنسانية الرفيعة لحياتهم ، فلا بد لنا أولا وقبل كل شيء من العمل على تحرير الإنسان من عبودية المادة ، ومن السعى طوال حياته وراء أدنى حد من المطالب الحيوية .

ولا شك أن تخليص الإنسان من قبضة الاهتمام المفرط بضرورات الحياة اليومية إنما يمثل الخطوة الأولى فى سبيل توجيه الفرد نحو الاهتمام بتحقيق أهدافه الروحية . ولما كان من المحال أن ننتظر سموا أخلاقيا من شخص جائع ، أو إنتاجا فكريا من مريض هزيل ، فإن تحقيق حد معين من الاكتفاء المادى للناس هو الأساس الأول لقيام الأخلاق وازدهار القيم الروحية . وإذن فإن الهدف الحقيقى للاقتصاد السليم إنما هو تجاوز الاقتصاد ذاته !

وكاتب هذه السطور يوافق الدكتور فؤاد زكريا على ضرورة الاهتمام بالقيم المادية ، لأنه يسلم معه بأن الاقتصاد عملية إنسانية كاملة ، لا مجرد عملية مادية خالصة . وهو يذهب فى كتابه « مشكلة الإنسان » إلى أن العمل البشرى لا يمكن أن يكون نشاطا ماديا خالصا ، بل هو نقطة التقاء « الروحى » بـ « المادى » . ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن تغير الأحوال الاقتصادية فى مجتمع ما من المجتمعات لا يمكن أن يكون هو الكفيل وحده بحل سائر مشكلاته الاجتماعية والأخلاقية . حقا إن للظاهرة الاقتصادية تأثيراً واضحا على الظواهر الأخلاقية ، إلا أن « الثورة الأخلاقية » لا يمكن أن تحدث من تلقاء نفسها ، وكأنما هى مجرد نتيجة حتمية لتحسن أحوالنا الاقتصادية ، بل هى ستكون ثمرة لجهودنا الايجابية فى سبيل العمل على خلق « مجتمع جديد » . وهذا هو السبب فى أن كاتب هذه السطور يدعونا إلى مواجهة المشكلة الأخلاقية عندنا بطريقة صريحة مباشرة ، دون الاقتصار على مواجهتها من خلال بعض الظروف الاقتصادية أو المادية .

« وربما كانت أخطر ظاهرة تواجهها المجتمعات فى انتقالها من المرحلة الإقطاعية أو الرأسمالية إلى المرحلة الاشتراكية هى ظاهرة « الصراع الثقافى » الناجم عن تناقض المعايير .. وقد يكون جانب كبير من الفساد الخلقى الذى ما زلنا نعانيه فى الوقت الحاضر

---

(١) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » مركز كتب الشرق الأوسط ١٩٥٨ ص ١٨ .

راجعا إلى أننا نجتاز مرحلة انتقالية خطيرة لا تزال فيها القيم البائدة والمعايير القديمة تحيا جنبا إلى جنب مع القيم الجديدة المستحدثة » .

ثم يستطرد كاتب هذه السطور فيعرض لدراسة مفهوم « الأخلاق » عندنا ، لكى يبيِّن لنا كيف أن هذا المفهوم قد بقي ضيقا لا يكاد يتجاوز مسائل الجنس وتنظيم العلاقات بين الرجل والمرأة ، حتى لقد أصبحت كلمة « الفساد الخلقى » عندنا مرادفة تماما لكلمة « الإباحية الجنسية » . وأما أن يكون « شرف » الرجل أو المرأة مرتبطا باحترام كل منهما لكلمته ، ونهوضه بواجباته ، وإخلاصه فى عمله ، وتفانيه فى خدمة وطنه ، فهذا ما لا يكاد يدخل فى فهمنا التقليدى للأخلاق . ولا شك أن الخطوات التى خطاها مجتمعنا العربى فى سبيله نحو تحقيق « الاشتراكية » قد أصبحت تتطلب منا اليوم إعادة النظر فى هذا المفهوم التقليدى للأخلاق من أجل الاستعاضة عنه بمفهوم جديد يتلاءم مع حاجة الاشتراكى إلى ضمير مهنى وأخلاق اجتماعية وفضائل تعاونية .

وحينما نتحدث عن « الأخلاق المهنية » فإننا لا نعنى بها مجرد اضطلاع كل فرد من أفراد المجتمع بأداء واجبه على الوجه الأكمل ، بل نحن نعنى بها أيضا إخلاصه فى عمله ، وتفانيه فى إجادة حرفته ، واهتمامه بتحقيق ضرب من التعاون بينه وبين غيره من أرباب الحرف الأخرى . ولسنا نريد فى مجتمعنا الجديد مواطنين يقتصرون على أداء واجباتهم بأقل جهد ممكن ، بل نريد مواطنين يعشقون مهنهم ، ويجدون لذة كبرى فى تحقيق عمل جيد .

... وهكذا نرى أن اهتمام الباحثين عندنا بمشكلة القيم قد اقتادهم إلى إثارة الكثير من المشكلات الأخلاقية التى تمس مجتمعنا العربى الجديد ، على اعتبار أن السمو الخلقى لا بد من أن يسير دائما جنبا إلى جنب مع ما يصيب المجتمع من ترق فى شتى مرافق الحضارة الإنسانية . ولئن كان المشتغلون بالتفكير الفلسفى عندنا قد اعترفوا فى معظم الأحيان بوجود صلة وثيقة تجمع بين التنظيم الأخلاقى وغيره من ضروب التنظيم الأخرى ، إلا أنهم قد حرصوا فى الوقت نفسه على مواجهة « المشكلة الأخلاقية » بروح المصلح الاجتماعى الذى يعمل جاهدا فى سبيل التعجيل بظهور « الأخلاق الجديدة » .

ولم يقتصر اهتمام المشتغلين بالفلسفة عندنا على مواجهة مشكلة القيم وما يتصل بها من مشاكل أخلاقية — فى ضوء واقعنا الثورى — بل هم قد وجهوا اهتمامهم أيضا إلى دراسة « مشكلة الحرية » من أجل تحديد علاقة مفهوم « الحرية » بمفهوم « السلطة » أو « التنظيم الاجتماعى » . ونحن نلاحظ فى معظم ما كتبه مفكرونا العرب عن « الحرية » فهما عميقا لطبيعة هذه القيمة الإنسانية الكبرى التى طالما خلط الناس بينها وبين

الفوضى ، فنراهم لا يفسرون الحرية كما فسرها بعض الوجوديين اللذين تصوروها مطلقة لا يحدها حد ، بل يفسرونها كما فسرها المعتدلون من فلاسفة المذهب العقلى الذين جعلوا من السلوك الحرّ ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء ويرتكز عليها من أجل السيطرة على نفسه والتحكم فى العالم الخارجى . ولعل هذا ما عبر عنه مؤلف كتاب « مبادئ الفلسفة والأخلاق » حينما كتب يقول : « إن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، بل تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة بطريقة منهجية مرسومة .. ولو أن العالم الطبيعى كان خاليا تماما من كل « حتمية » ، أو لو أنه كان مسرحا لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكنا مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون وأهوائه » (ص ٧٧) .

ثم يطبق المؤلف هذه الفكرة على المجتمع نفسه فيقول : « وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعا حرا ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعا فوضويا يسحق قويه ضعيفه . وما دام فى المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائما أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون أداة للتحرير والتنظيم » .

وهذا هو المعنى الذى اتجه إليه الدكتور محمد فتحى الشنيطى فى بحث قيم له بعنوان : « الحرية توازن بين الحقوق والواجبات » : إذ نراه يحاول أن يقدم لنا نظرة تكاملية تجمع بين تصور حرية إنسانية نقية خالصة من جهة ، وبين ربط هذا التصور بالمقتضيات العملية فى حياة الفرد والجماعة من جهة أخرى . ولما كانت حرية الإنسان هى بالضرورة حرية واعية مقيدة ، فلا غرابة فى أن يقترن مفهوم الحرية بسلطة المجتمع ، ما دام تحقق الحرية إنما يتم فى وسط اجتماعى تتجاوب فيه أفعال الفرد مع حاجات الجماعة . « فالحرية على ذلك لا يستقر لها مفهوم واضح إلا إذا ارتبطت بسلطة المجتمع . وسلطة المجتمع تنحرف عن مضمونها السليم إذا لم تعمد إلى تأييد الحرية وتعزيزها برفع شأن الكرامة الفردية » .

إلا أن حرية الفرد وسلطة المجتمع أمران متلازمان لا غنى لأحدهما عن الآخر . ولا ينشأ التعارض بينهما إلا حين تنقلب الحرية فوضى وتحكما ، وتستحيل السلطة طغيانا ، فتضطرب موازين الحياة الاجتماعية بإهدار كرامة الإنسان . ومن هنا يمكننا أن نقول « إن الحرية من حيث التطبيق تتمثل فى التوازن بين الحقوق والواجبات » . ويمضى الدكتور الشنيطى فى الحديث عن تكامل الحق والواجب فى حياة الفرد والجماعة ، لكى يخلص من

هذه الدراسة الاجتماعية الواعية إلى القول بأن التوازن بين الحقوق والواجبات هو أجمل إطار للحرية الإنسانية تصورا وتطبيقا .

ويناقش الدكتور يحيى هويدى فهم سارتر « للحرية الملتزمة » ، لكى يبين لنا أن ما يسميه هذا الفيلسوف الوجودى الكبير باسم « المواقف » إنما هو مجرد امتداد لذلك الوجود الفردى الذى خلقه الإنسان لنفسه بمحض اختياره . وأما المواقف الحقيقية — فى نظر الدكتور هويدى — فهى تلك المواقف الاجتماعية التى لا تقتصر على ربط وجود الفرد بوجود غيره من الأفراد بأن توصل جذور وجوده فى صميم تلك التربة الاجتماعية التى لا بد له من أن يحياها فيها . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن الدائرة التى يتعامل فيها الفرد ليست مجرد دائرة « أنا والغير » ، أو « أنا والآخر » بل دائرة « أنا والمجتمع » . وليس من شك فى أن دائرة المجتمع أوسع بكثير من تلك الدائرة المحدودة التى ينقضى فيها تعامل الأنا مع الآخر .

ولكن الدكتور هويدى يستطرد فيقول إن المجتمع الذى يتحدث عنه ليس هو تلك « السلطة الغاشمة » التى تلغى « فردانية » الفرد وشخصيته لحساب المجتمع وكأن الفرد مجرد « آلة » أو « أداة » تعمل من أجل هذا المجتمع ، بل هو تلك « السلطة الواعية » التى تقف فى منتصف الطريق بين الحرية الفردية العادية العابثة ، والمجتمع الضاغط الذى يشل فى الانسان فردانيته وشخصيته . وإذن فنحن هنا بإزاء فلسفة واقعية لا تفهم من الحرية أنها حرية إنسان أعلى ، أو إنسان على صورة وجودية ، بل حرية إنسان متكامل هو إنسان المجتمع ، والمجتمع يلزم الفرد بأكثر من تلك المواقف « المائعة » التى حدثنا عنها الوجوديون ، لأنه يلزمه بمراعاة الصالح الاجتماعى . ولكن الدكتور يحيى هويدى لا يريد لذلك « الصالح الاجتماعى » أن يقضى على « فردانية » الفرد وإنسانيته ، أو هو بعبارة أخرى لا يريد أن يقتل الفرد باسم ذلك « الصالح الاجتماعى » أو تحت ستار المجتمع[١] .

ويناقش الدكتور فؤاد زكريا مشكلة « الحرية والتنظيم » فى المجتمع الصناعى الحديث ، فيقدم لنا دراسة واعية مستنيرة لطبيعة العلاقات البشرية المتشابكة فى المجتمعات الصناعية الحديثة . ويحاول المؤلف فى هذه الدراسة أن يبين لنا كيف أن التضاد المزعوم بين حرية الفرد وبين سلطة النظام الاجتماعى واضح البطلان ما دامت الحرية نفسها هى مجرد نتيجة

---

(١) د . يحيى هويدى « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

تكتسب بفضل هذا التنظيم . « فالمشكلة اليوم لم تعد فى قبول إشراف المجتمع على الأفراد أو عدم قبوله ، وإنما فى مدى هذا الإشراف ، الذى أصبح مرغوبا فيه على الدوام . وتتفاوت النظم تبعا لمدى دقة هذا الإشراف ، وتبعا للمجالات التى تترك للتنظيم الفردى . والاتجاه العام يسير نحو مزيد من التدخل بالتدريج ، على ألا يكون هذا التدخل غاشما يقصد منه تحقيق أهداف غير إنسانية »(١) .

ولا تعنى الدعوة إلى إيجاد نوع من التنظيم الاجتماعى فرض سلطة مستبدة على الأفراد ، وإنما تعنى إشراف المجتمع على العلاقات المختلفة فى داخله ، ورعايته لمصالح الضعفاء ، وحمايته لهم من استبداد الأقوياء وطغيانهم . وهذا النوع من التنظيم ينمى الحرية ويرعاها ، لأن الفرد يستطيع فى ظله أن يمارس قدراته ممارسة إيجابية ، دون أن يطغى على حقوق الآخرين أو أن ينال منهم — بقوته — حقا غير مشروع . وهكذا يخلص الدكتور فؤاد زكريا إلى القول بأن « التنظيم والتخطيط ضرورة أساسية للمجتمع الصناعى ، ولكنه لا يحل محل الحرية أو يقضى عليها ، بل هو يضمن الحرية ويدعمها ، وإن كان يضفى عليها صورة جديدة . فإذا فهمت الحرية فهما إيجابيا ، وأصبح قوامها العمل والإنتاج ، لا التخلص السلبى من الالتزامات ، فعندئذ يصبح التخطيط شرطا من شروطها الأساسية » . (ص ١٤٦ من المرجع السابق) .

وأما كاتب هذه السطور فإنه يحاول فى الطبعة الجديدة من كتابه « مشكلة الحرية » (سنة ١٩٦٤) أن يهبط بالحرية من سماء التجريد الميتافيزيقى إلى أرض الواقع الاجتماعى ، لكى يجعل منها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها فى حركة التاريخ . وهو يهتم على الخصوص بدراسة العلاقة بين « الحرية والضرورة » عند كل من هيجل وماركس ، لكى يبين لنا كيف أن الحرية الحقيقية هى بمعنى ما من المعانى فهم للضرورة ، وإدراك لشتى ضروب الحتمية التى يرزح تحتها الفرد والمجتمع ، ولكنها فى الوقت نفسه تحرر منظم من أسر تلك الضرورات التى طالما رانت على الموجود البشرى فهبطت به إلى مستوى « الشىء » أو « الموضوع » . وليس اهتمام كاتب هذه السطور بنقد آراء الغقاد فى « الحرية الفردية » سوى مجرد صدى لثورته على ذلك المفهوم التقليدى للحرية : وهو المفهوم الذى يضع « الحرية » فى الخلاء ، وكأنما هى مجرد تخلص سلبى من كافة الالتزامات . ولا شك أننا إذا

---

(١) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » مركز كتب الشرق الأوسط ١٩٥٧ ص ١٣٨

عرفنا أن للحرية شروطا مادية واجتماعية ، فإننا لن نجازف بتعريف الحرية خارج نطاق التاريخ ، كما أننا لن نخاطر بالحديث عن حرية مطلقة تكون هى والعبودية الاجتماعية سواء بسواء ..

.. ولو أننا حاولنا الآن أن نلقى نظرة سريعة على تلك المشكلات الفلسفية الهامة التى أصبح المفكرون عندنا يهتمون بإثارتها والعمل على حلها ، لوجدنا أن معظم هذه المشكلات قد نشأ عن أوضاعنا الاجتماعية الجديدة فى ظل التنظيم الاشتراكى الحالى . ولئن كان بعض المشتغلين بالفلسفة عندنا لم يستطع حتى الآن أن يستجيب للحركة الثورية الكبرى التى أصبحت تفرض علينا اليوم نوعا جديداً من المشكلات الفلسفية أو القضايا الفكرية ، إلا أن من المؤكد أن الغالبية العظمى من المشتغلين بالفلسفة فى الجمهورية العربية المتحدة قد أصبحوا على وعى تام بخطورة المضمون الروحى لثورتنا الاشتراكية العربية[١] .

ولا زلنا ننتظر من الباحثين عندنا المزيد من الاهتمام بفلسفة الاشتراكية ، ومشكلات الحرية والتنظيم ، وصلات الفرد بالجماعة ، وعلاقات الإنسان بالحضارة .. إلخ .

ومهما كان من جزع بعض مفكرينا من شتى مظاهر « التوحيد الفكرى » أو « المذهبية العقائدية » ، فإن المستقبل سيكون هو الكفيل بإظهارهم على أن « الإطار الاشتراكى » ليس سوى دائرة واسعة يستطيعون أن يتحركوا فى نطاقها بحرية ، دون أن يتقيدوا بأية صورة محددة متحجرة من صور « المذهبية » .

ونحن على ثقة من أن اهتمام المشتغلين بالفلسفة عندنا سوف يتجه فى السنوات المقبلة إلى دراسة الأصول الفلسفية التى ترتكز عليها شتى المذاهب الاشتراكية ، يوتوبيه كانت أم فابية أم علمية أم غير ذلك . ولكن فلاسفتنا العرب لن ينسوا أيضا فى هذه الدراسات أن يربطوا فلسفاتهم الاشتراكية بتراثنا العربى ، وكياننا القومى ، لأنهم لن يضعوا بين أيدينا حلولا جاهزة أو آراء مستجلبة ، بل هم سيقدمون لنا ثمرة تأملاتهم الفلسفية فى هذا الجو الروحى « العربى » .

---

(١) ظهرت عندنا أيضا دراسات قيمة لموضوع « القومية العربية » وفى مقدمتها البحث الهام الذى كتبه المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ١٩٦١ فى (المكتبة الثقافية) العدد ٢٧

٤ ـــ دور الفلسفة

فى مجتمعنا المعاصر

لسنا بصدد التساؤل عما إذا كانت هناك فلسفة عربية معاصرة أم لا ، ولكننا بصدد التساؤل عما إذا كانت الفلسفة قد أدت دورها فى مجتمعنا العربى المعاصر أم لا ، وفارق كبير بين السؤالين : فإن الأول منهما يطرح قضية محلية هى ظهور فكر فلسفى معاصر فى منطقة معينة من مناطق العالم ، بينما يطرح الثانى منهما قضية حضارية هى مدى تأثر مجتمعنا العربى المعاصر بالروح الفلسفية ، على اعتبار أن « الفلسفة » رافد هام من الروافد الأساسية التى تغذى المجرى الأصلى لنهر الحضارة . ونحن نزعم أن « الفلسفة » لم تؤد بعد دورها الحضارى الهام فى مجتمعنا العربى المعاصر ، وأنه ما يزال علينا ـــ نحن المشتغلين بالحركة الفكرية فى مصر أن نشارك فى النهوض بمهمة بث الروح الفلسفية فى المناخ الفكرى العربى . ومن هنا فإننا سنحاول ـــ فى هذه العجالة القصيرة ـــ أن نكشف عن الأبعاد التى لا بد للروح الفلسفية من أن تمتد إليها فى صميم كياننا العربى ، حتى نضع أيدينا على نقاط الضعف فى البناء الفكرى لمجتمعنا المعاصر ، آملين من وراء ذلك تهيئة الجو لظهور فكر عربى حر .

نحن فى حاجة إلى نزعة « عقلانية » أصيلة :

ولعل أول ما يروع الباحث العربى ـــ حين يتصدى للحديث عن دور الفلسفة ـــ هو هذا التشكك المريب الذى تلقاه « الفلسفة » عندنا من جانب السواد الأعظم من الناس ! فالفلسفة ـــ فى مجتمعنا ـــ كلمة مشبوهة ممجوجة ، والناس عندنا يستخدمون هذه الكلمة للإشارة إلى لغو الحديث وهذره ! وليس من السهل أن نعيد إلى هذا اللفظ المنبوذ « حق المواطن » فى عالمنا اللغوى المعاصر : فإن الاستعمال الشائع لكلمة « الفلسفة » قد ألقى على هذه الكلمة ظلالا كثيفة من التوجس ، والريبة ، والاشتباه ، والغموض .. إلخ . ولكن من واجبنا ـــ مع ذلك ـــ أن نسهم فى تصحيح هذا الفهم الخاطىء لكلمة « الفلسفة » عن طريق العمل على تقديم نماذج فلسفية سليمة للأجيال التى تتلقى أول دروس فلسفية لها فى التعليم الثانوى ، بحيث يفهم النشء العربى أن الفلسفة ليست تعقيدا لما هو واضح ، بل توضيحا لما هو معقد . ونحن نعلق أهمية كبرى

على أول احتكاك للطالب المصرى بالفلسفة : فإن من شأن هذا الاحتكاك — إذا كان قاصرا أو غير موفَّق — أن يخلق فى نفس الشباب إحساسا غامضا بعقم التفكير الفلسفى أو عدم جدواه ! ولا شك أن الانطباعات السيئة التى قد تتولد فى نفوس شبابنا عن الفلسفة ، كثيرا ما تكون ثمرة لهذه المعالجة المشوهة أو الشائهة لقضايا الفلسفة ، على أيدى بعض القائمين على تدريس هذه المادة فى مدارسنا الثانوية . وهذا ما يدفعنا إلى التشديد على ضرورة معاودة النظر فيما بين أيدى طلابنا من كتب فلسفية ، حتى تكون هذه الكتب — بين أيدى المدرسين والطلاب — عونا على فهم الفلسفة ، وتوعية صحيحة لدورها فى حضارتنا العربية الراهنة ، لا مجرد تجميع لبعض المعلومات الفلسفية المشوهة التى قد لا يرى فيها الطالب سوى حشد مهوش من الأفكار ! .

والحق أنه ليس المهم — بالنسبة إلى الطالب المبتدئ — أن يلم ببعض المعارف السطحية عن الواقعية ، والمثالية ، والبرجماتية ، والماركسية ، والوضعية المنطقية .. إلخ ، بل المهم أن يقف على روح « الإيمان الفلسفى » ، من حيث هو إيمان بالعقل ، وثقة فى قدرته على المعرفة ، واعتراف ضمنى بإمكان الوصول إلى الحقيقة . ولعل هذا ما عبرنا عنه — فى موضع آخر — حتى كتبنا نقول « إنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل ، اللهم إلا إذا أمكن أن يقوم فن ضدَّ الجمال ، أو دين ضد الله » ! صحيح أن تاريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزعات الشكية ، واللا أدرية ، والنسبية ، واللا عقلية (وغيرها مما يدخل فى هذا الباب) ، ولكن من المؤكد أن « البشرية العاقلة » (على حد تعبير هو سرل) لم تكن ترى فى كل هذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية ، وكأن من شأن « العقل » حين يستبد به الكسل ، أو حين يقعده التواكل عن مواصلة البحث ، أن يقنع بأمثال هذه النزعات اللافلسفية ! ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا ، نحن المشتغلين بالفلسفة (بوصفنا « رسل الإنسانية الناطقة » — على حدّ تعبير هوسرل مرة أخرى —) أن نعمل على استمرار « التقليد العقلانى » ، وأن نعيد إلى أهل العصر الحاضر ثقتهم الضمنية بجدية البحث عن الحقيقة . ولا شك أن كل جهد يبذل فى سبيل استرجاع الإيمان الفلسفى الحقيقى ، إنما هو جهد إنسانى يحقق للبشرية وحدة عقلية شاملة(١)

ونحن — فى مجتمعنا العربى المعاصر — أحوج ما نكون إلى مثل هذا الاتجاه

(١) Husserl : La Crise des Sciences Européennes, Trad. E. Gerrer, In « Etudes Philosophiques », 1994. pp. 139 - 124.

العقلانى الأصيل ، فقد سيطرت على نفوسنا — منذ عهد بعيد — نزعات عاطفية متطرفة ، واتجاهات وجدانية هوجاء ، حتى أصبح المحرك الأوحد لكل أفكارنا وأفعالنا ، وسائر مظاهر نشاطنا ، إنما هو « الوجدان » . وليس فى وسع أحد — بطبيعة الحال — أن ينكر دور « العاطفة » فى تحديد الكثير من مظاهر السلوك البشرى (وفى مقدمتها : الحياة الخلقية) ، ولكن الذى لا نزاع فيه أن « المواقف الوجدانية » ، لا تكفى وحدها لخلق « روح فلسفية » ، أو إرساء دعائم أية « عقلية علمية » . وهذا هو السبب فى أن العديد من أحكامنا — إن فى مجال الفكر ، أم فى مجال السياسة ، أم فى مجال التنظيم الاجتماعى ، أم فى مجال التخطيط الاقتصادى ، أم فى غير ذلك من المجالات — قد بقيت أحكاما عاطفية تغلب عليها صبغة الاندفاع الوجدانى ، وتسيطر عليها سمة التهور الانفعالى ! وقد كان آخر مظهر لهذا الاندفاع الوجدانى الأهوج ما سجلته « عدسات التليفزيون » فى العالم أجمع ، يوم الاحتفال بتشييع جثمان بطلنا العظيم جمال عبد الناصر ، حين اندفعت جماهير الشعب نحو نعش الفقيد ، تنتزع العلم الملفوف به ، وتحاول الحيلولة دون إتمام مراسيم الجنازة ! ومهما يكن من أمر تعلق الشعب بزعيمه الراحل ، وعجزه عن تصديق نبأ موته ، فقد كان الظن بشعب يحترم جلال الموقف ، ويقدس رهبة الموت ، أن يكتم عواطفه ، ويتحكم فى مشاعره ، حتى يكون لموكب الراحل العظيم — وهو فى طريقه إلى مثواه الأخير — جلاله القدسى الذى يليق بأمثاله من عظماء الرجال . ولكن عواطفنا الملتهبة ، وأحزاننا المتأججة — مع الأسف الشديد — هى التى سيطرت على الموقف بأسره ، فلم نستطع أن نواجه « الموت » بالاستجابة الملائمة اللائقة بكائنات عاقلة ! وليست هذه الواقعة — فى نظرنا — سوى نموذج واحد (بين نماذج أخرى كثيرة) لهذه النزعة العاطفية المتطرفة التى كثيراً ما تجىء فتشل قوانا العاقلة ، وتجعلنا عاجزين — أو شبه عاجزين — عن إصدار الحكم العقلى الراجح ، أو الاستجابة للمواقف بطريقة واعية سليمة . وليست « النزعة العقلانية » هبة فطرية قد اختص بها شعب دون آخر ، بل هى عادة مكتسبة يمكن أن تصبح لدى أى شعب من الشعوب — تحت تأثير التربية والدربة والممارسة — عادة عقلية يصدر عنها الأفراد فى كل سلوكهم . ولا شك أن « التفكير الفلسفى » عامل من ضمن العوامل الأساسية التى تساعد الأفراد على اكتساب هذه « العادة العقلية » : لأنه تدريب ذهنى ينمى لدى الفرد وظيفة الحكم ، ويعينه على الاستجابة للمواقف بروح موضوعية .

ولا بد أيضا من « تفكير منهجى »

وقد دلتنا التجربة على أنه ليس أخطر على الحياة الفكرية فى أى مجتمع ، من أن تكون « الثقافة » التى يحيا عليها أفراد ذلك المجتمع مجرد مجموعة من « الأفكار الجاهزة » أو « الإطارات العقلية الجامدة » ، التى يسلم بها الناس تسليما دون أن يتساءلوا مطلقا عما تنطوى عليه من معان ، أو ما تستند إليه من فروض . وأما « الفكر المفتوح » الذى لا يكف عن الرجوع إلى الأصول ، والبحث عن الافتراضات الأولية ، دون التمسك بأية آراء مسبقة ، أو التشبث بأية أفكار جاهزة ، فهو وحده « الفكر الحر » الذى لا يكف عن معاودة البحث ومطارحة المسائل ، من أجل الانطلاق فى آفاق البحث العقلى ، غير متقيد إلا بما يمليه عليه المنطق ، وما يتطلبه منه الاستدلال المنهجى السليم .

والواقع أننا أحوج ما نكون اليوم إلى « تفكير منهجى » لا يستخرج من المقدّمات إلا ما يلزم عنها بالضرورة من نتائج ، ولا يترك فى سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات ، بل يحاول دائماً أن يلتزم فى أبحاثه ودراساته قواعد « المنهج الرياضى » التى طالما أشاد بها كل من ديكارت ، وليبنتس ، وهوسرل وغيرهم . وإذا كنا قد دأبنا على الانتقاص من قدر الفلسفة ، والتقليل من شأن « التفلسف » ، فقد آن لنا الأوان — اليوم — لأن ندرك دور الثقافة الفلسفية فى تزويد الناس بروح الدقة ، والتحديد ، والصرامة . ونحن حين نتحدث عن أهمية « التفكير المنهجى » ، فإننا نعنى أنه لا بد للباحثين عندنا من توخى الدقة فى استخدام المصطلحات ، ومراعاة التسلسل المنطقى فى تنظيم الأفكار ، والتزام قواعد البحث العلمى فى التفكير . وليس من شك فى أن دراسة مناهج العلوم كثيرا ما تكون بمثابة مدخل ضرورى إلى أية دراسة علمية كائنة ما كانت . فما أحوجنا إلى إدخال هذه المادة الأكاديمية على شتى مناهجنا التعليمية فى كافة كلياتنا الجامعية . والحق أننا نلاحظ — فى كثير من الأحيان — أن معظم طلابنا فى الجامعة يجيدون تجميع المعلومات وعرْض الآراء ، ولكنهم قلما يحفلون بالتزامات قواعد « المنهج » فى أبحاثهم العلمية . ومن هنا فقد أصبحت الحاجة ماسة اليوم إلى التشديد على أهمية « التفكير المنهجى » ، وتأكيد دور « التحليل المنطقى » فى كل دراسة علمية جادة . وهذه المهمة إنما تقع أولا وبالذات على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق فى الجامعات العربية المختلفة : لأنه لا بد للأجيال الناشئة من أن تعرف أهمية « المنهج » ،

قبل الاقدام على القيام بأى بحث . وليس أقدر من رجالات الفلسفة على نشر الروح المنهجية ، وتعريف الشباب بقواعد المنهج العلمى ، خصوصا وقد أصبح معيار النجاح فى أى ميدان من ميادين البحث هو سلامة « المنهج » المستخدم فيه ..

...دور « الفلسفة »

هو دور « الحوار الفكرى » الحر ..

لقد كان هيجل يقول — فى معرض الحديث عن ترقى الوعى البشرى عبر التاريخ — إن الشرقيين لا يعرفون أن الروح أو الإنسان باعتباره كذلك ، إنما هو فى ذاته حر . ونظرا لأنهم لا يعرفون ذلك ، فإنهم ليسوا كذلك — يعنى أنهم ليسوا أحرارا — وكل ما يعرفه الشرقيون أن ثمة إنسانا واحدا هو وحده الموجود الحر . ولكن هذه الحرية نفسها لا تزيد عن كونها حرية تعسفية بربرية ، تكشف عن انحطاط العقل وتدهوره ، تحت تأثير نزوات العاطفة وأهوائها »(١) . ولسنا بصدد الحكم على مدى صحة رأى هيجل أو مدى مجانبته للصواب ، بل كل ما يعيننا هنا هو أن نشير إلى الصلة الوثيقة التى أقامها هيجل بين ترقى الوعى من جهة ، وتزايد شعور الأفراد بالحرية من جهة أخرى . وإذا كان هيجل قد جعل ظهور الفلسفة على مسرح الحضارة البشرية رهنا بتقدم الإنسان ، وتزايد إحساسه بالحرية ، فذلك لأنه قد فطن إلى أن من أخص خصائص الروح الفلسفية أنها روح البحث المستمر ، والحرية الفكرية ، والتسامح العقلى ، والرغبة الدائمة فى الحوار مع الآخرين . والحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة ، ما لم يكن هناك أولا شعور بالحرية ، وإيقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغى أن تقوم على التفاهم والتسامح ، لا على التخاصم والتنازع . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول : «إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكى يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة »(٢) .

---

(١) Hegel : « La Raison dans l'Histoire », Paris, 1956, p. 83.

(٢) Eric Weil :« Logique de la Philosophie »,1950, Ch. I et II

وإذا كان للفلسفة — اليوم — أن تقوم بدور فعال فى مجتمعنا العربى المعاصر ، فلابد لكل منا — كائنا ما كان وضعه فى المجتمع — أن يفهم أنه مواطن حر ، وأن حريته لا تعنى الانطواء على نفسه ، أو قطع وشائج التواصل بينه وبين الآخرين ، بل هى تعنى الحوار مع غيره من أبناء الجماعة ، وتحقيق المزيد من أسباب التفاهم بينه وبين الآخرين . وما دامت الفلسفة حديث الإنسان مع الإنسان ، وحوار المواطن الحر مع المواطن الحر ، فلا يمكن للروح الفلسفية الحقة أن تقترن بالتحزب أو التعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأى ، بل هى لا بد من أن تكون حليفة الحرية والتسامح والانفتاح وسعة الأفق . وإن الفيلسوف ليعلم أن الشجاعة هى أول شرط من شروط التفكير الحر ، فليس بدعا أن نراه يحمل على « الخوف » باعتباره أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقية . ونحن اليوم — فى مجتمعنا العربى المعاصر — أحوج ما نكون إلى مفكرين أحرار ، أمناء يفهمون أن الشجاعة الفكرية هى الشرط الأول لكل نزاهة عقلية ، وأن الصراحة مطلب أساسى من مطالب كل تفكير حر . ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا — فى هذه الحقبة التاريخية الهامة من حقب تطورنا الحضارى — أن نفسح المجال للحوار الفكرى ، وأن ندعو المفكرين إلى مطارحة الآراء الحرة ، واثقين من أن كل محاولة للتحكم فى العقول ، لا بد من أن تكون أسوأ بكثير من أية محاولة للتحكم فى الجسوم ! وليس اختلاف الآراء فى حد ذاته شرا ، بل الشر أن يقوم الرأى على الجهل ، والتعصب ، وضيق الأفق ! وأما الحوار الفكرى الصحيح ، فهو لا يمكن إلا أن يولد مجتمعا مستنيرا واعيا ، شعاره التواصل العقلى ، وقوامه الانفتاح على شتى التجارب الحية ..

ولكن ، لا حوار بدون خلفية فلسفية سليمة ..

بيد أن الحوار الفكرى الصحيح لا يمكن أن يقوم بين قوم لا يملكون أية خلفية فلسفية ، بل هو يستلزم بالضرورة إلماما واعيا بأهم قضايا الفكر وشتى اتجاهات الفلسفة قديما وحديثا . وكثيرا ما نجد أناسا ينادون بالحوار ، ويدعون إلى المناقشة ، دون أن يفطنوا إلى أن الحوار الذى يقوم بين أطراف لا علم لها بموضوع المناقشة هو حوار عقيم لا جدوى منه ولا طائل تحته ! ولسنا ندرى — مثلا — كيف ننتظر من مواطنين لم يدرسوا الاتجاهات السياسية أو الاجتماعية السائدة فى مختلف أرجاء العالمين الشرقى والغربى ، أن يكونوا على وعى بقيمة هذا الاتجاه أو ذاك ، أو أن تكون لهم أدنى

دراية بمزايا (أو عيوب) هذا النظام أو ذاك ! ومن هنا فإن دور الفلسفة فى مجتمعنا العربى المعاصر لا بد من أن يكون هو دور المعلم الذى يقوم بمهمة « التوعية » . ونحن نعرف أن صحفنا الأدبية ومجلاتنا الثقافية حافلة بالكثير من الأسماء ، عامرة بالعديد من الشعارات ، ولكننا قلما نجد لدى جمهور القراء إدراكا واعيا لحقيقة أمر أصحاب تلك الأسماء ، وأهل هذه الشعارات .. إلخ . ولعل هذا ما لاحظه كاتب هذه السطور لدى العديد من طلابه دارسى الفلسفة فى جامعاتنا العربية : فإن معظم المعلومات المتوافرة لديهم عن المذاهب الاجتماعية والأنظمة السياسية هى فى الغالب معارف مهوشة مشوشة تفتقر إلى الكثير من الدقة والصرامة والتحديد ! وليس فى استطاعتنا أن ندعو مثل هؤلاء الطلاب إلى الحوار ، أو أن نفسح أمامهم المجال للمناقشة ، اللهم إلا بعد أن نكون قد زودناهم بالمعلومات الصحيحة التى تسمح لهم بالحوار ، وتؤهلهم للقيام بالمناقشة . وأمَّا أن نتركهم يتناقشون ويتحاورون — دون أن تكون لديهم أية خلفية فلسفية سليمة — فإننا عندئذ إنما نسهم فى العمل على زيادة حظهم من التعثر والتخبط والاضطراب الفكرى !

والواقع أن الكثير من دعاة الفكر الحر ينسون — أو يتناسون — أن الحرية الفكرية لا يمكن أن تقوم فى فراغ ، بل لا بد من أن تستند إلى توعية عقلية صحيحة يستطيع معها المواطن الحر أن يكون على دراية واعية بالأطراف التى يحقق اختياره فيما بينها . وقد يخيل إلينا — فى بعض الأحيان — أنه لا جدوى من دراسة آراء أفلاطون وأرسطو ، والقديس أو غسطين والقديس توما الاكوينى ، والغزالى وابن رشد ، وبيكون وديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وماركس ، ونيتشه ، وهوسرل ، وهيدجر ، وسارتر ، وغيرهم من رجالات الفلسفة قديما وحديثا ، ولكن من المؤكد أن تاريخ الفلسفة جزء هام من التاريخ العام للحضارة البشرية ، بحيث قد يستحيل علينا أن نقيس مدى التقدم التاريخى عموما دون الرجوع إلى تقدم الأفكار الفلسفية بصفة خاصة ، وليس أيسر على الباحث المتهور أو المتعجل من أن يضرب صفحا عن تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها مجرد أحلام خيالية أو نظرات واهمة ، ولكنه — عندئذ — إنما يتعامى عن حقيقة تاريخية هامة : ألا وهى أن النظر العقلى هو المحرك الأساسى للتقدم الاجتماعى . وهل كان تأثير أرسطو أو بيكون أو ديكارت أو كانت أو هيجل أو ماركس ، على مجرى الحضارة البشرية بصفة عامة ، أقل من تأثير الاسكندر أو قيصر أو شرلمان أو نابليون أو غيرهم من القادة العسكريين ؟!

ولا بد للفلسفة أيضا من أن تجىء فتستثير إحساسنا بالقيم :

على أن الفلسفة ليست مجرد قوة فكرية هائلة تعمل جنبا إلى جنب مع سائر القوى التاريخية الفعالة التى تغير المجتمع وتتحكم فى سير الأحداث ، بل هى أيضا أداة أخلاقية ناجعة تجىء فتثير إحساسنا بالقيم ، وتنمى قدرتنا على الإعجاب . والملاحظ — فى مجتمعنا الراهن — أن الناس قد أصبحوا جامدين متبلدين ، لا شىء يلهمهم ، ولا شىء يمسهم ، ولا شىء يحرك كوامن وجودهم الباطنى . وهذا هو السر فى أن الحماسة قد اختفت — أو كادت — كما أن القدرة على التعجب قد امحت — أو أوشكت — ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء (كما لاحظ هارتمان) يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة ، فليس من الغرابة فى شىء أن نجد الإنسان العادى عندنا مرتاحا إلى هذا الأسلوب السطحى من أساليب الحياة ، دون أن يفطن إلى ما يكمن وراءه من « خواء باطنى » !. وهذه الضحالة فى الإحساس بالقيم تقترن عندنا — فى العادة — بأحاسيس الجدب ، والسأم ، وعدم الاكتراث ، لدرجة أن الكثيرين قد أصبحوا يحيون ، دون أن يكون لديهم أى وعى حقيقى بالحياة التى يعيشونها ! ولا سبيل إلى علاج هذا المرض الأخلاق ، اللهم إلا باستثارة مالدى الإنسان العربى من قدرة على التحمس والاعجاب ، من أجل دعوته إلى رؤية القيم ، والإحساس بثراء الحياة .

والحق أن الكثيرين قد أصبحوا يتوهمون أن الحياة هى الإشباع المادى ، وأن السعادة هى « الرفاهية » ، فلم يعد الناس يرون من « القيم » سوى جانبها النفعى . ولا شك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصور أن الغنى يتمتع بكل ما هو فى حاجة إليه ، فإنه قد يتناسى أن هناك قيما أخرى غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة لضرب من « الحساب النفعى » .

ومن هنا فانه قد يكون من واجب فيلسوف الأخلاق — فى مجتمعنا العربى المعاصر — أن يسلط الأضواء على الكثير من « القيم » التى يتجاهلها الناس : كالمعرفة ، والثقافة ، والتذوق ، والفن .. إلخ . وربما كان الخطر الأكبر الذى يتهدد المأخوذين بسحر المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، مما قد يدفع بهم نحو الجرى — عبثا — وراء سراب المنفعة ، لكى لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه — فى خاتمة المطاف — أمام تهاويل براقة لا تخلف وراءها سوى الإحساس بالخواء ! وإذا كان من واجبنا اليوم أن نعمل على تذوق قيم الحياة — بكل ما فيها من وفرة وامتلاء —

فذلك لأن إحساس المرء بوجوده رهن بتلك الحساسية الأخلاقية المترقية التى تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة . ولا بد لفيلسوف الأخلاق من أن يجىء فيحاول استثارة قدرتنا على الإعجاب ، حتى يصبح فى مقدور الإنسان العربى أن يدهش ، ويعجب ويتحمس ، ويتذوق ، ويعاود النظر إلى عالم الأشياء والأشخاص والأحداث بعين نفاذة ترى « القيم » ، وتدرك « المعانى » ! وسيظل الإنسان المتحضر الواعى بذاته ، هو على النقيض تماما من الرجل الجافى الغليظ المتبلد ، أو الإنسان المغلق المقفر المتجمد ، لأن الوعى وثيق الصلة بالتذوق ، ولأن الحضارة تسير دائما جنبا إلى جنب مع تزايد الحساسية بالقيم . أفلا يحق لنا إذن أن نقول إنه لا بد للفلسفة ـــ فى مجتمعنا العربى المعاصر ـــ من أن تجىء فتعمل على استثارة إحساسنا بالقيم ؟.

والفلسفة كذلك « أداة رفض » ، و « وسيلة نقد » ..

ولكننا لن نستطيع أن ندرك الدلالة الحقيقية للقيم ، ما لم نشرع ـــ بادئ ذى بدء ـــ فى نقد ما بين أيدينا من « متواترات » ، و « رفض » ما اعتدنا الأخذ به من « مسلمات » . والواقع أن الفلسفة ـــ فى كل زمان ومكان ـــ قد عملت على محاربة السذاجة ، والإمعية ، والتصديق السريع حتى لقد كان الفلاسفة على مر العصور موضع شبهات الجماعة ، ومثار توجس الجماهير . ولا ريب ، فإنه ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تقنع بما بين أيدى الناس من حقائق ومعتقدات ، بل هى لا بد من أن تضع كل هذه الآراء المسبقة موضع البحث ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءها من جديد على دعائم نقدية يقرها العقل . و « الرفض » هو تلك القوة النقدية الكبرى التى تنتقل بالناس من عهد « الأسطورة » إلى عهد « التفكير » . وإذا كان مجتمعنا العربى المعاصر أحوج ما يكون إلى الروح الفلسفية ، فما ذلك إلا لأن الناس عندنا يفتقرون بالفعل إلى العقلية النقدية التى تعرف كيف تواجه الشكوك والأكاذيب والخرافات بكلمة « لا » ، بدلا من الاقتصار على قبول آراء ظنية وأفكار زائفة لا تستند إلى أية دعامة ثابتة ، ولا تقوم على أية ركيزة متينة . وليس المقصود بالرفض هو الهدم لمجرد الهدم ، أو الإنكار لمجرد الإنكار ، بل المقصود بالرفض هو القضاء على الأساطير الوهمية الكاذبة التى ما يزال الناس يرون فيها « حقائق » واضحة بينه ! وهذه العملية السلبية هى المرحلة الأولية الضرورية أو الخطوة الأساسية الجوهرية ، لقيام « وعى فلسفى » صحيح يكون بمثابة اليقظة الروحية التى تنتقل بنا من عهد « الأسطورة » إلى عهد « التفكير » .

وكثيرا ما نلاحظ — حتى لدى بعض المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا — مجرد اهتمام بالأخذ عن كتاب الغرب ، أو الحرص على ترجمة أفكارهم إلى لغتنا العربية ، دون العناية بنقد تلك الأفكار أو تمحيصها ، وَكَأَنَّ كل ما كتبه فلاسفة أوروبا وأمريكا لا بد بالضرورة من أن يكون صحيحا ! وهكذا سرت بيننا عدوى النقل ، وحمى الترجمة ، حتى لقد اقتصرت جهود الكثيرين (من خيرة الأساتذة عندنا) على تعريب الكتب الأجنبية ، أو تلخيصها ، أو النقل عنها ! ولسنا ننكر أهمية الترجمة (خصوصا حين يتعلق الأمر بأمهات الكتب الغربية فى الفلسفة أو الاجتماع أو السياسة أو غير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن تقف كل جهودنا العلمية عند الترجمة ، أو أن تقتصر كل مظاهر نشاطنا الفكرى على النقل ! وكان الظن بالكثير من الباحثين عندنا أن يكونوا أهل تمحيص ونقد ، لا مجرد أقلام مرددة تقتصر على التعريب والنقل ! ولو أننا عنينا — منذ البداية — بتنمية روح النقد لدى أبنائنا ، وتزويدهم بالعقلية الفلسفية القادرة على الرفض ، لما شب النشء عندنا على التقليد والمحاكاة ، أو الترديد والاتباع ، بل لوجدوا فى نفوسهم حافزا إلى التجديد والمبادأة ، إن لم نقل الابتكار والإبداع . ومن هنا فإن المهمة الكبرى التى تقع على عاتق القائمين بتدريس الفلسفة — فى المدارس الثانوية وفى الجامعات على السواء — هى العمل على تعليم النشء كيف يفكر ، بدلا من الاقتصار على تزويده ببعض الأفكار الجاهزة ! ولا يمكن أن تنشأ لدينا مثل هذه « اليقظة الفكرية » ما لم نحاول — أولا وقبل كل شىء — النهوض من ذلك السبات الأسطورى الذى مازال يخيم على عقولنا !

وأخيرا ، ليست الفلسفة مجرد حفاظ على الماضى ، بل هى أيضاً انطلاق نحو المستقبل !

وهنا قد يقال : « إن لدينا تراثا فلسفيا عربيا ، ولا بد لنا من العمل على بعث هذا التراث ، فإنه لا يمكن لأية نهضة فلسفية معاصرة أن تتجاهل ماضى الفكر العربى . » . ونحن لا نشك لحظة واحدة فى أن حاضرنا الفكرى المعاصر هو من جهة استمرار لاتجاهاتنا الفكرية الماضية ، وهو من جهة أخرى انطلاق نحو آفاق المستقبل . ولكننا لا نريد للماضى أن يكون مجرد مخدر يشل حركتنا ، ويحول بيننا وبين الابتكار أو التجديد . وكما حاول أسلافنا وأجدادنا وضع ثقافة عربية أصيلة (دون الاقتصار على ترديد التراث اليونانى) ، فكذلك لا بد لنا اليوم من العمل على التفكير لحسابنا الخاص (دون الوقوف عند ترجمة الثقافة الغربية) . وأما أن ينصرف كل — أو جل — اهتمام

المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ، إلى تحقيق المخطوطات القديمة ، والعمل على نشر التراث العربى ، فهذا ما قد يجعل منا مجرد نقلة ومرددين ، دون أن يقوم بيننا مجتهدون أو مجددون . وليس من شك فى أن إفلاس الفكر العربى المعاصر — نتيجة لظروف عديدة لا مجال للحديث عنها فى هذا المقام — هو الذى حدا بالكثيرين إلى الارتداد نحو الماضى ، من أجل العمل على بعث تراثنا العربى القديم ، دون المساهمة بأية إضافة جدية حقيقية . ونحن لا ننكر أهمية تحقيق التراث العربى القديم ، والعمل على نشر أمهات الكتب العربية القيمة فى الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه (وغير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن يقتصر كل إنتاجنا الفلسفى على أعمال التحقيق والترجمة ، دون أن يتجاوز هذه المحاولات التقليدية للحفاظ على الماضى ، من أجل الاضطلاع بجهود إبداعية تكون بمثابة إنتاج فلسفى جديد . وليس ما يمنع ثقافتنا الراهنة من أن تستند إلى ثقافة الماضى ، وتستلهمها ، ونرتكز عليها ، ولكن لا معنى لأن تكون كل ثقافتنا المعاصرة مجرد محاكاة لثقافة الماضى ، وترديد لأقاويل القدماء ، وسير على نهج الأولين ! ومن العجيب أن بعضا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد بدأوا حياتهم الفكرية بأعمال أصيلة لم تكن تخلو من محاولات جدية للقيام ببعض الإضافات الجديدة ، ولكنهم لم يلبثوا أن انصرفوا عن هذا الاسهام الإبداعى ، من أجل الاقتصار على القيام بأعمال التحقيق ونشر التراث العربى القديم !

بيد أن الاضطلاع بأمثال هذه الإضافات الفكرية لا يمكن أن يتهيأ لرجالات الفكر العربى المعاصر ، اللهم إلا إذا توافر لهم المناخ الروحى الملائم ، بحيث يكون فى وسعهم التحرر من أسر ضغوط الماضى ، دون الوقوع تحت سحر التيارات الغربية المعاصرة . ونحن — فى مجتمعنا العربى الراهن — على وعى تام بتفوق الغرب علينا فى مضمار العلم ، والفن ، والفلسفة ، وشتى مظاهر الثقافة ، ولكننا على ثقة أيضا من أنه ليس ما يمنعنا نحن العرب — بشرط أن تتوافر لنا الظروف الملائمة — من أن نقوم بدورنا الحضارى فى العالم المعاصر ، بحيث يجىء مستقبلنا الثقافى أفضل بكثير من ماضينا .

المراجع

المراجع العربية(*)

١ ــ أبو العلا عفيفي : « المدخل إلى الفلسفة » ، تأليف كولبه ، ترجمة عربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢ .

٢ ــ توفيق الطويل : « أسس الفلسفة » ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٥٨ .

٣ ــ زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، ضمن مجموعة مشكلات فلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، طبعة ثانية .

٤ ــ زكريا إبراهيم : « الفلسفة بين العلم والفن » ، مقال بمجلة « المجلة » ، العدد ٤٥ ، السنة الرابعة ــ سبتمبر ١٩٦٠ .

٥ ــ زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٦ ــ زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ــ ١٩٥٨ .

٧ ــ زكى نجيب محمود : « خرافة الميتافيزيقا » ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٣ .

٨ ــ عثمان أمين : « محاولات فلسفية » ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٣ .

---

(١) (*)اقتصرنا هنا على ذكر المراجع العربية التى نعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية ، مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلسفية المعاصرة (من وجودية ، ووضعية منطقية ، وبرجماتية ، وواقعية .. إلخ) . وللقارئ أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفى الخاص الذى اتخذه المؤلف .

٩ — عثمان امين : « شخصيات ومذاهب فلسفية » ، القاهرة ، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٥ .

١٠ — فتحى الشنيطى : « مشكلات فلسفية — لكارل يسبرز ووليم جيمس » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ .

١١ — يحيى هويدى : « مقدمة فى الفلسفة العامة » ، الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ .

١٢ — يحيى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » ، الطبعة الأولى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ .

ثانيا : المراجع الإنجليزية والأمريكية

1) Ayer (A.J.) : «Language, Truth and Logic.», Oxford University Press, New-York, 1936.

2) Bahm (A. J.) «Philosophy; An Introduction», John Wiley & Sons, New-York, 1953.

3) Barrett (C.) : «Philosophy», The Macmillan Co, New-York, 1935.

4) Brennan (J. G.) : «The Meaning of Philosophy», Harper & Brothers, New-York, 1953.

5) Brightman (E.S.) : «An Introduction to Philosophy.», Henry Holt and Co., 1925.

6) Bronstein (J. D.) & Y. H. Krikorian & Ph. B. Wiener : «Basic Problems of Philosophy.», Prentice Hall Co., New-York 1947.

7) Cunningham (G.W.) : «Problems of Philosophy», Henry Holt and Co., New-York, 1924.

8) Dewey (J.) : «Philosophy and Civilization», Putnam's Sons New-York, 1931.

9) Drake (D.) : «Invitation to Philosophy.», Houghton Mifflin Co., Boston, 1933,

10) Hocking (W. E.) : «Types of Philosophy », N—Y., Charles Scribner's Sons, 1939.

11) James (W.) : «Some Problems of Philosophy,», Longmans, Green & Co., New-York, 1911.

12) Langer (Suzanne) : « Philosophy in a New-Key. », Harvard University Press, Cambridge, 1942.

13) Lewis (J.) : « Introduction to Philosophy. », Watts & Co., London, 1954.

14) Long (M.) : « The Spirit of Philosophy.», W. W. Norton & Co., New-York, 1953.

15) Marias (Julian) : « Reason and Life. The Introduction to Philosophy. », London, Hollis & Carter, 1956.

16) Maritain (J.) : «An Introduction to Philosophy.», Sheed & Ward, New-York, 1930.

17) Patrick (G. T. W.) : «Introduction to Philosophy.», Houghton Mifflin, Boston, 1935.

18) Perry (R. B.) : « A Defence of Philosophy. », Harvard University Press, Cambridge, 1931.

19) Rosenberg (Max) : « Introduction to Philosophy », Philosophical Library, New-York, 1955.

20) Sellars (R. W.) : «Principles and Problems of Philosophy.», Macmillan Co., N—Y., 1926.

21) Sinclair (W. A.) : «An Introduction to Philosophy.», Oxford University Press, London, 1944.

22) Titus (H. H.) : « Living Issues in Philosophy, », American Book Co., New-York, 1946.

23) Wahl (Jean) : «The Philosopher's Way», Oxford University Press., New-York, 1948.

ثالثا : المراجع الفرنسية

1) Alain : « Eléments de Philosophie », Paris, N. R. F., Gallimard, 1941.

2) Alquié (F.) : « Leçons de Philosophie », 2 vol., Didier, 1939—1941.

3) Alquié (F.) : «La Nostalgie de l'Etre.», Paris, P.U.F., 1950.

4) Berdiaeff (N.) : «Cinq Méditations sur l' Existence», Paris. Aubier, 1936.

5) Bergson (H) : «La Pensée et le Mouvant,», Paris, P. U. F., 1946, 220 éd.,

6) Blondel (M.) : «La Pensée.», Paris, Félix Alcan, 1934, 2 vol.

7) Bréhier (E.) : «La Philosophie et son passé.», Paris, P.U.F., 1940.

8) Cuvillier (A) : « Manuel de Philosophie », Paris, Colin, 2 vol., 1948.

9) Foulquié (P.) : «Précis de Philosophie», Edition de l' Ecole, Paris, 1946, 2 vol.

10) Gouhier (H.); «La Philosophie et son hisitoire», Vrin, 1940.

11) Gusdorf (G.) : «Mythe et Métaphysique», Paris, Flammarion, 1953.

12) Gusdorf (G.) : «Traité de Métaphysique», Paris, Colin, 1956.

13) Janet (P.) & Séailles (G.) : « Histoire de la Philosophie : Les Problèmes et les Ecoles», 1938.

14) Jankélévitch (V.) : «Philosophie Première.», Paris, P. U. F., 1954.

15) Jaspers (K.) : « Introduction à la Philosophie », trad. franç. par J. Hersch, Plon, 1951.

16) Jaspers (K.) : « La Foi Philosophique », trad. franç. par J. Hersch & H. Naef., Plon. 1953.

17) Le Senne (R.) : «Introduction à la Philosophie » P. U. F., 3e. éd., 1949.

18) Maritain (J.) : «Distinguer pour unir, ou les Degrés du Savoir.», Paris, Desclée, 1932.

19) Maritain (J.) : « Eléments de Philosophie », I et II., Paris, Téqui.

20) Merleau—Ponty (M.) : « Eloge de la Philosophie », Paris, Gallimard, N. R. F., 1953.

21) Raeymaeker (Louis De) : «Introduction à la Philosophie», Louvain, I. S. P., 1944.

22) Wahl (Jean) : «Traité de Métaphysique.», Paris, Payot, 1953.

23) Weil (Eric) : «Logique de la Philosophie», Paris, Vrin, 1950.

فهرس تحليلى

الفصل الأول

تطوّر التفكير الفلسفي

١٩ — ٤٤

الفلسفة حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون — التفكير الفلسفي ماثل في الأساطير والحكم والأمثال وغير ذلك — هيهات لأحد أن يستغني عن الفلسفة ! — الفلسفة عند اليونان كانت تشير في البدء إلى حب الاستطلاع عامة — ثم أصبحت تعني حب الحقيقة — . فيثاغورس يحدد معنى الفلسفة لأول مرة — الفلاسفة الطبيعيون يتصورون الفلسفة على أنها بحث عن العناصر — النزعة الشكية تتطرق إلى الفلسفة على أيدي السوفسطائيين — سقراط يوجه الفلسفة نحو دراسة الإنسان — « أيها الإنسان : أعرف نفسك » — أهمية منهج « التهكم والتوليد » — الفلسفة تصبح على يد سقراط هي « علم الماهيات أو المعاني » . أفلاطون يحيل الفلسفة إلى علم كلي يدرس الطبيعة والنفس والأخلاق ... إلخ — . المنهج الجدلي عند أفلاطون — الفلسفة حكمة تجمع بين العلم والعمل — أرسطو يقسم العلوم إلى علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية — . العلم عند أرسطو هو دائماً علم بالعام — خصائص الروح الفلسفية — منهج أرسطو في البحث منهج علمي تحليلي صارم — الرواقيون يخلعون على الفلسفة طابعاً أخلاقيا — الفلسفة عند أبيقور نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة — الفلسفة اليونانية تختلط بالتصوف الشرقي في خاتمه المطاف — تلاقي الفلسفة والدين — هل يمكن القول بوجود « فلسفة مسيحية » ؟ — الاهتمام بمشكلة « العقل والنقل » في العصور الوسطى — تأثر المدرسيين بفلسفة أرسطو — التفكير المدرسي يستحيل إلى ألاعيب لفظية عقيمة — حركة الإصلاح الديني وظهور النزعات الشكية — . نشاط الحركة العلمية في أوروبا —

الخصائص العامة المميزة للفلسفة الحديثة — ديكارت يرى في الفلسفة علم المبادئ الأولى — اهتمامه بقواعد المنهج — الشك الديكارتي — « أنا أفكر فأنا إذن موجود » — فلاسفة القرن الثامن عشر يحاولون أن يفصلوا الفلسفة عن سائر العلوم — الأيديولوجيا أو علم دراسة الأفكار — كانت يجعل من الفلسفة العلم النقدي الذي يحدد العناصر الأولية للمعرفة والعمل — العقل في نظره يدرك الظواهر لا « الأشياء في ذاتها » — . عجز الميتافيزيقا التقليدية — أهمية مسلمات العقل العملي — أوجه الشبه والاختلاف بين كل من لوك وكانت — . الفلسفة هي « علم العلم » عند الفلاسفة اللاحقين لكانت — موقف كل من فشته وشلنج وهيجل — التوحيد بين الفكر والوجود أو بين المنطق والميتافيزيقا — أهمية المنهج الجدلي عند هيجل — . كارل ماركس يقول إن المهم هو تغيير العالم ،

الفصل الثاني

معاني الفلسفة

تقول إن الفلسفة هي مجرد « وصف للخبرة » ؟ — عمق التجربة الروحية لدى الفيلسوف وسعة أفقها — الفلسفة الحقة تفتح تام لكل ما فى الوجود من قيم ...

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

الصفحة

٥٩ — ٧٣

الفلسفة اعتراض مستمر ضد كل محاولة آلية يراد بها إدماج الإنسان فى دائرة مغلقة من التحديدات الموضوعية — المشكلة الإنسانية لا تحل على المستوى العلمى الصرف — لا « معنى » إلا بالقياس إلى « وعى » يخرج من عداد الموضوعات — هوسرل يحمل على كل نزعة طبيعية تعمد إلى « تطبيع » الوعى — العلم يستبعد « الإنسان » من حسابه ، وكأن الطبيعة وقائع محضة لا أثر للوعى فيها — الذات ليست مجرد « موضوع » يتكفل بتفسيره العلم — رفض الميتافيزيقا هو بمثابة رد للإنسان بأسره إلى بعد واحد من أبعاده ، ألا وهو البعد الموضوعى — الإنسان هو الكلمة النهائية لكل فلسفة — الفلسفة أنثروبولوجية ، لا بيولوجية ، أو سيكولوجية ، أو اجتماعية — بلوند يعلن أنه لا بد لنا من أن نأتى بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان — الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة فى نظر صاحب « فلسفة الفعل » — الوجوديون يحملون على فلسفة العالم وفلسفة الأفكار ! ضرورة العودة إلى « الخبرة المعاشة » — حملة على هيجل والفلسفة الإطلاقية — ضرورة التحرر من « المجرد » من أجل العودة إلى « العينى » — كيركجارد ويسبرز يدعوان الفيلسوف إلى تخطى كل معرفة موضوعية — طابع « المخاطرة » الذى تتسم به الفلسفة الوجودية عند يسبرز — . أهمية التأمل الفلسفى بالنسبة إلى الإنسان المعاصر — اصطدام الفيلسوف الوجودي بجدران « اللامعقول » ! — الأفكار الفلسفية وقائع حية أو خبرات معاشة — شعور الفيلسوف بما فى الوجود البشرى من « سر » — . الحساسية الوجودية — الإنسان يتفلسف لأنه يتألم — دور « الأفكار السلبية » فى عملية « التفلسف » ...

الفصل الرابع

خصائص الروح الفلسفية

الفصل الخامس

بين العلم والفلسفة

تصنيفية — أهمية التنظيم المنطقى فى مجال العلم — النزعة الموضوعية فى العلم — لغة الرياضيات هى اللغة العلمية الوحيدة — مشكلة « المعنى » تحل محل مشكلة « الملاحظة » فى العلم الحديث — الوقائع العلمية مجرد صياغات رمزية ، والقوانين هى مجرد دلالات رياضية — الواقع العلمى على صلة ديالكتيكية بالعقل العلمى — الصلة وثيقة بين « التجربة » و « النظرية » — لا علم إلا بما هو خفى — النشاط العلمى نظريات من جهة ، وأدوات من جهة أخرى — فلاسفة البرجماتية يغالون فى تأكيد أهمية الجانب التكنيكى في العلم — ولكن العلم أيضاً مخاطرة فكرية للكشف عن المجهول — تطور الفلسفة قد ارتبط بتطور العلم — لا علم إلا بما يقبل القياس — الإنسان ملتزم بفلسفته (لا بعلمه) الفيلسوف جدير بلفظ العالم لأنه مهتم بالتفسير العقلى والعلم بالعام — خير أمارة للروح العلمية أن يحب المرء الفلسفة ! — العلم والفلسفة فى أصلهما « نظر » — . « الفلسفة العلمية » عند كل من أوجست كونت ، وهربرت اسبنسر ، وبرتراند رسل — النزعة العلمية المتطرفة عاجزة — فى رأى برديائيف — عن تفسير واقعة العلم نفسها — . ليس من مصلحة « الفلسفة » أن تبقى أسيرة لنتائج العلوم الجزئية — الفلسفة لا تخضع لمنطق التقدم العلمى أو التطور التاريخى الصرف : لأنها — فى جانب من جوانبها — مرتبطة بما هو « أزلى » — « الوجود » فى نظر العلم هو « الطبيعة » ، وأما فى نظر « الفلسفة » فهو « الروح » — الطابع الأنثروبولوجى للفلسفة يفصلها عن العلم الذى يرى العالم دائماً فى استقلال عن الإنسان — حركة الوضعية المنطقية تحيل الفلسفة إلى مجرد « تحليل منطقى » — الفارق بين « المعنى » و « التعبير » — قضايا الميتافيزيقا « لغو فارغ » ! — نقد هذا المذهب — المسلمة الميتافيزيقية التى تستند إليها الوضعية المنطقية — حجرها التام على كل تفكير فلسفى — التجربة البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات اللغوية — « المعقولية » عندهم ضيقة لا تعدو حدود الواقع التجريبى — ربط الفلسفة بالعلم عند كل من ريفو ، ووايتهد ، وغيرهما — خطأ النزعة العلمية المتطرفة — العلم لا يملك تلك الفلسفة التى هو جدير بها — اهتمام العلماء أنفسهم ببعض المشكلات الفلسفية — لم تعد الهوة غير معبورة بين العلم والفلسفة — أهمية الفلسفة بوصفها نظرة كلية شاملة تستوعب شتى جوانب التجربة البشرية — وايتهد نفسه يهيب بتجارب الشعراء — العلم لا يملك ميزة سحرية تجعل منه موجه البشرية وكاتم أسرارها ! — الفيلسوف الميتافيزيقى يحاول أن يحقق ضرباً من « التلاقى » بين سائر المعنيين بمشكلة الإنسان — التفسير التكاملى للوجود البشرى — الفيلسوف هو « الإنسان الكلى » ، أو الرجل المتخصص فى « عدم التخصص » ! الفلسفة هى التى تحقق « الوحدة » و « التكامل » بين سائر العلوم الجزئية والدراسات الخاصة ...

الفصل السادس

بين الفلسفة والأدب

الفصل السابع

بين الفلسفة والدين

الفصل الثامن

بين الفلسفة والأخلاق

الصفحة

تاريخ الفرد ، ومتناقضاته الخاصة ، وأحداثه الدرامية المشخصة — تعقد المشكلة الخلقية وضرورة العودة إلى الخبرة المعاشة — الصلة الوثيقة بين الفلسفة والأخلاق — الأخلاق كالفلسفة : كلاهما مخاطرة كبرى — لا بد من مخاطبة الإنسان الواقعى ، فى عصره الحالى ، وبيئته الحضارية الراهنة —

الفصل التاسع

بين الفلسفة والسياسة

الصفحة

١٦٨ — ١٧٨

هل نقول إنه لا شأن للفلسفة بالسياسة ، بدعوى أن الفيلسوف يحيا دائماً على هامش التاريخ ؟ — الفلاسفة كانوا يتحدون رجالات السياسة — قصة انكسار خوس وتحديه لذلك الطاغية المستبد الذى حكم عليه بالتعذيب — أبكتاتوس العبد الرواقى يتحدى سيده — قصة سقراط وتحديه لقضاته — السيادة الفلسفية — علاقات بعض الفلاسفة بكبار رجال الدولة فى عصرهم — الفلسفة قوة تاريخية هائلة — لم يعش الفلاسفة يوماً بمعزل عن مجتمعاتهم — المذاهب الفلسفية تعكس روح العصر الذى نشأت فيه — . دعاة المادية الجدلية يقررون أن الاقتصاد — لا الفكر — هو المحرك الأول للجماعات — ولكن النظر العقلى هو الذى يحرك العالم بأسره — . التفاعل مستمر دائماً بين حياة المجتمع وفلسفات مفكريه — . نتائج التفكير الفلسفى قد لا تقل أهمية عن أعمال بعض رجالات السياسة — . ضرورة فهم التقدم البشرى فى ضوء النظريات الفلسفية — الثورة الفرنسية (مثلا) ثمرة لبعض الاتجاهات الفلسفية — « الفكر » قوة فاعلية هائلة فى مجرى الحضارة البشرية — لا موضع للتفرقة بين « حضارة القول » و « حضارة الفعل » — . تاريخ الأعمال لا يفهم إلا على ضوء تاريخ الأفكار — العلاقة بين الفلسفة والحضارة — الأفكار لا يمكن أن تكون مجرد ذرات من الغبار تذروها الرياح ! — دور الإيمان الفلسفى فى تغيير المجتمعات — لكل فلسفة إطارها الحضارى الخاص — تاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من التاريخ البشرى العام .

الفصل العاشر

بين الفلسفة والإيديولوجيا

الصفحة

١٧٩ ـــ ١٩٨

أوجه الاختلاف والتشابه بين كل من « الفلسفة » و « الإيديولوجيا » ـــ نابوليون يتحدث عن جماعة « الأيديولوجيين » ـــ ماركس يعتبر « الأيديولوجيات » مجرد تبريرات عقلية لبعض أساليب التفكير والسلوك ـــ النزعة العلاقية ـــ الأيديولوجيا والطبقة البورجوازية ـــ كارل مانهايم يضع فلسفة اجتماعية فى المعرفة ويقول إن الأفكار تتوقف تماماً على السياق التاريخى والاجتماعى ـــ تأكيد أولوية « العامل الاجتماعى » فى تحديد الاتجاهات الغالبة على كل مجتمع ـــ التفرقة بين أيديولوجيا جزئية خاصة وأخرى كلية عامة ـــ . المفهومان الجزئى والكلى للأيديولوجيا يجعلان من أفكار أى شخص مجرد « دالة » تكشف عن وضعه الخاص فى المجتمع ـــ ولكن الأول منهما يحلل الأفكار على أساس نفسانى ، والثانى منهما يحللها على أساس عرفانى ـــ وجود تقابل بين الموقف الاجتماعى المعين ، ووجهة النظر الفكرية المعينة ـــ تاريخ مفهوم الأيديولوجيا ـــ الأوثان الأربعة عند بيكون ـــ سيكولوجية المنافع عند كل من ماكيافلى وديفيد هيوم ـــ ظهور الأيديولوجية البورجوازية فى القرن التاسع عشر ـــ ثورة طبقة البروليتاريا على هذه الأيديولوجية ـــ كانت ، وهيجل ، وماركس : ثلاث مراحل حاسمة فى تاريخ تطور المفهوم الكلى للأيديولوجيا ـــ مشكلة « الوعى الكاذب » ـــ باعث المنفعة عند ماركس ـــ ترابط الأفكار بالإطار الاجتماعى يؤكد أهمية مقولة « الالتزام » فى رأى كارل مانهايم ـــ سوسيولوجيا المعرفة ـــ استناد هذه الدراسة إلى مفهوم « النظرة الكونية الشاملة » ، وبالتالى إلى « علم الاجتماعى الحضارى » ـــ التنافس بين « المسلمات الكونية » ـــ تغيرات التركيب الاجتماعى وأثرها على المستويات العقلية أو الطبقات الفكرية ـــ مقولة تغير الدولة ودورها فى التاريخ الحضارى ـــ مهمة الدراسة الاجتماعية للمعرفة هى دراسة أثر الموقف الاجتماعى على الفكر واللغة ـــ . كل معرفة تاريخية هى بالضرورة معرفة علاقية ـــ ولكن التاريخ ليس هو المطلق ، كما أن المقولات التاريخية لا يمكن أن تحل نهائيا محل المقولات المنطقية ـــ مشكلة الحقيقة عند مانهايم ـــ نقد هذه النظرية ـــ صراع الأيديولوجيات فى العصور الحديثة ـــ أليست هناك حقيقة موضوعية ؟ ـــ رفض الانحدار إلى هاوية النسبية .

الفصل الحادى عشر

بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة

خاتمة

الصفحة

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا — رسائل جامعية :

١ — « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير . جامعة القاهرة ، ١٩٤٩

٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراة الدولة ، جامعة السوربون . باريس . ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

٣ — « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراة الدولة . جامعة السوربون . باريس . ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

ثانيا — مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ — « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر . طبعة ثالثة ، ١٩٧٢

٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٣ — « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٤ — « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٦٧

٥ — « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠

٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩

٧ — « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١

٨ — « مشكلة الله » ، (تحت الطبع) .

ثالثا — مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ — كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (نفد ويعاد طبعه الآن) .

٢ — « هيجل أو المثالية المطلقة » ، ١٩٧١ (صدر منه الجزء الأول) .

٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » ، (معد للطبع) .

رابعا — دراسات فلسفية متفرقة :

١ — « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨

٢ ــ « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربي) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧
٣ ــ « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ (نفد) .
٤ ــ « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ (نفد) .
٥ ــ « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
٦ ــ « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩ ، دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
٧ ــ « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦

خامسا ــ دراسات جمالية :

١ ــ « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦
٢ ــ « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية) ، (معدة للطبع)

سادسا ــ دراسات إسلامية :

١ ــ « أبو حيان التوحيدى » ــ مجموعة أعلام الفكر العربى ــ مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤
٢ ــ « ابن حزم الأندلسى » ــ مجموعة أعلام الفكر العربى ــ مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦

سابعا ــ دراسات سيكولوجية واجتماعية :

١ ــ « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
٢ ــ « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
٣ ــ « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧
٤ ــ « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

التربية وعلم النفس

الدوافع النفسية	للدكتور مصطفى فهمى
سيكولوجية الطفولة والمراهقة	» » »
سيكولوجية التعلم	» » »
أمراض الكلام	» » »
الشذوذ النفسى	» » »
مجالات علم النفس	» » »
سيكولوجية الأطفال غير العاديين	
علم النفس الاكلينيكى	» » »
التكيف النفسى	» » »
مشكلة الحرية	للدكتور زكريا ابراهيم
مشكلة الانسان	» » »
مشكلة الفن	» » »
المشكلة الخلقية	» » »
مشكلة الحب	» » »
مشكلة الحياة	» » »
مشكلة الفلسفة	» » »
مشكلة البنية	» » »
كانت	» » »
هيجل	» » »
فلسفة الفن فى الفكر المعاصر	» » »
دراسات فى الفلسفة المعاصرة	» » »
سيكولوجية الفكاهة والضحك	» » »

نداءات الى الشباب العربى للدكتور زكريا ابراهيم

علم النفس التطبيقى ـ ترجمة الدكتور احمد عزت راجح

علم النفس فى خدمة المعلم

ترجمة الدكتور أنور عبد العزيز ،

والأستاذ حسن حافظ

تعليم القراءة للمبتدئين

للدكتور محمد محمود رضوان

المناهج ـ للدكتور عبد اللطيف فؤاد ابراهيم

مرشد تمرين المدرس ـ للدكتور عبد اللطيف فؤاد

ابراهيم ، والدكتور محمد ابراهيم كاظم

دراسات اجتماعية نفسية تربوية فى جنوب السودان

للدكتور مصطفى فهمى ، والدكتور عبد اللطيف

فؤاد ابراهيم

التأخر فى القراءة

للدكتور محمد قدرى لطفى

القراءة الوظيفية ـ للدكتور محمد قدرى لطفى

محو الأمية فى الوطن العربى

للدكتور محمد قدرى لطفى



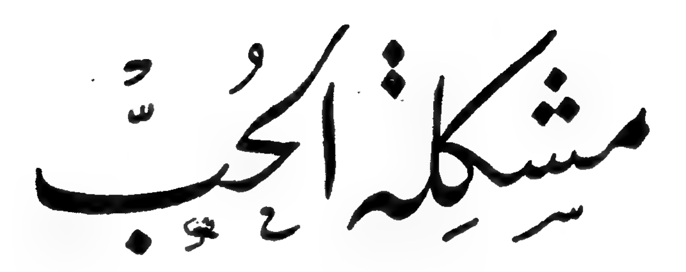
تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلة الحب

مشكلات فلسفية

(٥)



الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر :
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه



الإهداء

... إلى كل من آمن بأن الحب أثمن شيء فى الوجود ..!

... إلى كل من أدرك أن الحب هو « القيمة الكبرى » التى تخلع على سائر « القيم » كل ما لها من « قيمة » ..!

... إلى كل من علمته التجربة البشرية كيف يعيش ليحب ، وكيف يحب ليعيش ..!

... إلى كل من عرف أن حبه للآخر هو الذى ينبئه بما هو ، ويخبره بما هو كائنه ، فلم يلبث أن أعلن قائلا : « إذن أنا موجود » !

... إلى كل من استطاع أن يهتف — بعد رحلة الحياة المليئة بالتجارب والآلام — : « أجل ، لقد تذوقت حلاوة الحياة : فقد عشت وأحببت » ؟

... إليك — يا صديقى القارئ أقدم هذه الصفحات : فإنها صرخة قلب نابض بالحب إلى قلب آخر نابض بالحب !

المؤلف

مقدمة

الطبعة الثالثة

« ـــ سأقول لك كيف خلق الإنسان من طين :

ذلك أن الله ـــ جل جلاله ـــ نفخ فى الطين أنفاس الحب !

ـــ سأقول لك لماذا تمضى السموات فى حركاتها الدائرية :

ذلك أن عرش الله ـــ سبحانه ـــ يملؤها بانعكاسات الحب !

ـــ سأقول لك لماذا تهب رياح الصباح :

ذلك لأنها تريد دائما أن تعبث بالأوراق النائمة على شجيرات ورود الحب !

ـــ سأقول لك لماذا يتشح الليل بغلائله :

ذلك أنه يدعو الناس إلى الصلاة فى مخدع الحب !

ـــ إننى لأستطيع أن أفسر لك كل ألغاز الخليقة :

فما الحل الأوحد لكل الألغاز سوى الحب(١) !» :

بهذه العبارات الجميلة التى يتلاقى فيها « الطبيعى » و« الروحى » ، « الخارجى » و« الباطنى » ، « الزمانى » و« اللازمانى » ، « المتناهى » و« اللامتناهى » : يحدثنا جلال الدين الرومى عن « الحب » ! ولعل هذا ما حدا بالفيلسوف الألمانى الكبير هيجل إلى إيراد أبيات الشاعر الفارسى العظيم فى ختام حديثه عن « الفلسفة » ، فى الفصل الأخير من كتابه الموسوم باسم « موسوعة العلوم الفلسفية » . وقد يعجب القارئ حين يرانا ـــ بدورنا ـــ نستشهد بهذه الأبيات ، فى مطلع كتاب يحمل عنوان « مشكلة الحب » ، بينما يؤكد الشاعر ـــ بكل قوة ـــ أن الحب حل لا مشكلة ، تفسير لا أحجية ! ونحن نبادر فنطمئن القارئ إلى أن الحب ـــ فى أصله ـــ « حل » لا مشكلة ، ولكن

---

(١) Cf. Hegel : "Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques", trad franç. par Gibelin, 1952, Vrin, p. 312. (trad. allemande par M. Ruckert)

البشر هم الذين صنعوا منه « مشكلة » حينما عجزوا عن تنظيم حياتهم وفقا لشريعة الحب ! وهكذا أصبح « الحب » هو مشكلة تلك الموجودات التى لم تعد تستطيع أن تحيا إلا على الكراهية ، والعدوان ، وحب القوة ، والخوف من الحرب ! صحيح أن الإنسانية تسعى جاهدة فى سبيل السير على درب « الإخاء » ، ولكنها — مع الأسف — لم تنجح بعد فى تنظيم علاقاتها على أساس من التصالح والتعاون والتعايش السلمى ، فبقيت « المحبة » — فى نظر الكثيرين — مجرد « حلم » يرواد تلك النفوس الطيبة التى لا تريد للعالم أن يحيا صريعا للخوف والعسف والإرهاب ! فهل من عجب بعد ذلك أن يبقى « الحب » هو « مشكلة » ذلك المخلوق المسكين الذى عرف أن « الله محبة » ، ولكنه ما يزال عاجزا — حتى اليوم — عن عبادة الإلٰه الحقيقى الأوحد ؟

وهنا قد يقول قائل : « كيف تقول إذن إننا نحيا فى عصر الحب » وردنا على هذا الاعتراض أننا نحيا بالفعل فى عالم ثورى يحاول أن يستعيض عن « حب القوة » بـ « قوة الحب » . ولا شك أن عصرا عرف تولستوى ، وغاندى ، وطاغور ، وجبران خليل جبران ، وغيرهم من « أنبياء الحب » ، لا يمكن إلا أن يكون « عصر الحب » ! وهل ينكر أحد أننا أصبحنا نؤمن اليوم بأن « الحب » — و« الحب » وحده — هو صانع المعجزات ؟ ألم نعد نفهم جميعا أن الحب الحقيقى لا يمكن أن يكون « نزوة » ، أو « عاطفة » ، أو « انفعالات » ، بل هو « فعل » ، أو « نشاط » ، أو « إبداع » ؟ ألم يقم من بيننا من يقول : « إن محبة القريب ليست أغنية تنشد ، بل فعلا يحقق[1] . ألسنا نميل إلى القول مع تولستوى بأن « المحبة الحقيقية لا تتفق فى كثير أو قليل مع ذلك الحب العاطفى أو الوجدانى الذى قد نجد له نظيرا لدى الحيوان فى صميم خبرته الخاصة[2] ؟ » . وإذن فكيف يتسنى لفيلسوف يحيا فى « عصر الحب » أن يتجاهل « مشكلة الحب » ؟

إن الفيلسوف الباحث عن « الحقيقة » لا يملك سوى البحث عن « الحب الحقيقى » . وهو لن يتردد فى المجاهرة مع يونغ بأن الحب الحقيقى لا يمكن أن يتجه نحو

---

(١) Kierkegaard: "Works of Love", transl. by Swenson, 1946, p. 111.

(٢) Tolstoy: "Essays from Tula", London, 1948, p. 289.

« الإنسان التجريبى » وحده ، بل هو لا بد من أن يتجه نحو « الإنسان الكلى » : أعنى ذلك الموجود الذى تمتد جذوره فى صميم طبيعته الحيوانية ، وإن كان فى وسعه أن يتصاعد فيما وراء جانبه البشرى الصرف ، لكى يصل إلى مستوى إلٰهى أو « شبه إلٰهى[١] » ! ولم تجانب مدام لافايت الصواب حين قالت : « إن فى الحب شيئا من كل شى : ففيه شيء من الروح ، وفيه شيء من العقل ، وفيه شيء من القلب ، وفيه شيء من الجسد » . ولكن الحب ليس مزيجا من كل هذه الأشياء ، بل هو « مركب إبداعى » يحمل طابع ذلك الموجود الفريد الذى لن يكون إنسانا بحق ، اللهم إلا إذا كان شيئا أكثر من مجرد إنسان » !.

صحيح أن تجارب البشر شاهدة على أن « الحب » كثيرا ما كان مجرد « لعبة » أو « ألهية » ولكنها شاهدة أيضا على أنه كثيرا ما كان ضربا من « الديانة » أو « العبادة » ! وإن تاريخ العلاقات البشرية ليظهرنا على أن « الحب » كثيرا ما كان مجرد « رياضة » قاسية أو « لعبة خطرة » ، ولكنه يظهرنا أيضا على أن « الحب » كثيرا ما كان « دواء شافيا » ، أو « علاجا ناجعا » لأدواء حياة طويلة بأسرها ! ونحن نعترف بأن « الحب » عندنا اليوم قد أصبح ظاهرة تختلف — فى كثير أو قليل — عن « الحب » عند أسلافنا ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أنه قد بقى مزيجا من القديم والحديث ، أو خليطا من العقلى والصوفى ، إن لم نقل مركبا من « القدسى » و« الدنيوى » . ومهما يكن من أمر نظرة الفرد الواحد منا إلى الحب ، فإنه لا بد من أن تحين اللحظة التى يقول فيها كل امرئ ما قاله راعى فرجيل Virgil فى لحظة إشراقه : « الآن ، أجدنى أعرف ما هو الحب » !: "Nunc scio quid sit Amor"[٢] .

... وهذا الحديث يقودنا إلى التوقف عند تعليق كتبه أحد النقاد العرب على كتابنا فقال : « إذا قرأنا كتاب « مشكلة الحب » للدكتور إبراهيم ، أدركنا للوهلة الأولى

---

(١) H. Read. "**The Forms of Things Unknown**" Faber, 1960, Ch. 13. (Love and Force), pp. 216 - 217.

(٢) Morton M. Hunt : "**The Natural History of Love**", London, 1962, The New English Library, p. 395.

ــ من مادته ومنهجه ــ أثر انعكاس المناخ الثقافى فى النصف الثانى من القرن العشرين على مثل هذا الكتاب ، فالمؤلف لا يستكشف طريقا جديدا ، ولا يلتمس معالم المشكلة بمجهوده الروحى الخاص ، أو من وقائع حياته أو مما يعثر عليه متناثرا فى نوادر الأدب العربى وأشعاره ، إنما هو يستفيد بالتجربة الإنسانية كما عبر عنها رجال الفكر فى الحضارة الغربية بوجه خاص ، خلال مختلف عصورها ، منذ أفلاطون حتى جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار . »(١) ..

وردنا على ما ورد فى تعليق الأستاذ الناقد أنه ما كان لباحث فلسفى أن يتعرض لدراسة « مشكلة الحب » ، دون الاستناد إلى ركيزة روحية خاصة ، عملت على تكوينها تجاربه الوجدانية وخبراته الوجودية . ولكن الباحث الفلسفى ــ بحكم مهنته ــ لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى صياغة تجاربه الروحية على صورة « معادلة تصورية » يضعها بين يدى قرائه فى مفاهيم عقلية وعبارات منطقية . ولا شك أن اختيار الباحث لنماذجه الفلسفية شاهد منذ البداية على نوع اتجاهه الفكرى ، فضلا عن أن مجهوده الروحى الخاص لا بد من أن يظل بمثابة « الخلفية الوجدانية » التى تكمن من وراء شتى مواقفه الفلسفية . وحين ناقش كاتب هذه السطور مختلف « لغات الحب » ، لكى يعلن فى النهاية أنه ليس فى استطاعة كل هذه اللغات (من شعرية ، وأخلاقية ، وبيولوجية ، واجتماعية ، وتصوفية) تفسير ماهية الحب ، وأنه لا بد للفلسفة وحدها من أن تأخذ على عاتقها دراسة الحب بوصفه ظاهرة إنسانية متكاملة ، فإنه لم يكن يساير أحدا من الباحثين فى فهمه لدلالة الحب ، وإنما كان يحاول تحديد معالم المشكلة بالاستناد إلى تجربته الوجودية الخاصة . ولعل هذا هو السبب فى أن كاتب هذه السطور لم يجد داعيا لاستعراض نوادر العرب فى الحب والمحبين ، أو الاستشهاد بأشعار العرب فى العشق والعشاق ، على نحو ما فعل سابقوه من أمثال ابن الجوزى ، وابن حزم ، وابن قيم الجوزية .. إلخ . وهذا ما فطن إليه الأستاذ الناقد نفسه حين اعترف بأن اختلاف البيئات الأدبية والفكرية التى عاش فيها الكاتب وغيره من الباحثين العرب قد انعكست بالضرورة على طريقة الواحد منهم فى تناوله لموضوع « الحب » .

ولم يجانب الأستاذ يوسف الشارونى الصواب حين قال : « إن الخاصية الثانية لهذا

---

(١) يوسف الشارونى : « دراسات فى الحب » كتاب الهلال ١٩٦٦ ، ص ١٠٧ .

الكتاب هى أنه ناقش مشكلة الحب — ربما لأول مرة فى تاريخنا الثقافى — من جانبها الفلسفى . ولم تكن مناقشاته لهذه المشكلة فى ضوء علم النفس ، ولا إشاراته إلى النصوص الأدبية إلا بقدر ما تتصل بالجانب الفلسفى منها . وقد سبق للمؤلف نفسه أن نشر قبل نشر هذا الكتاب بست سنوات كتابين يتصلان بهذا الموضوع ، ألا وهما : « سيكولوجية المرأة » و« الزواج و الاستقرار النفسى » . وواضح — حتى من مجرد عنوانى الكتابين — أن دراسة هذين الموضوعين كانت تقوم على أساس نفسى أكثر مما تقوم على أساس فلسفى . ولعل هذا هو الفرق المنهجى بين كتابيه السابقين و كتابه الأخير « مشكلة الحب .. »(١) .

ولكننا لسنا نفهم — وقد اعترف الأستاذ الناقد نفسه بأننا قد اصطنعنا فى كتابنا منهجا بحتا — كيف يأخذ علينا إغفالنا للكتب العربية السابقة التى لم تتعرض لهذا الموضوع إلا من وجهة نظر أدبية بحتة ؟! يقول الأستاذ الشارونى « إنه بقدر ما تميز كتاب « مشكلة الحب » بالمجهود الثقافى المخلص فى عرض وجهات نظر كتاب الغرب ومناقشتها ، فقد تميز أيضا بأنه جاء معزولا عن تراثنا الثقافى ، رغم أنه لم يعدم المؤلفات ولا المؤلفين .. » (ص ١٠٨) . ونحن نؤكد للأستاذ الناقد أننا قد عدنا إلى كل من الحلاج ، ورابعة العدوية ، وأبى حيان التوحيدى ، وغيرهم ، حين وجدنا فى آرائهم ما يمت إلى « الفلسفة » بصلة ، ولكننا لم نشأ أن نجعل من كتابنا مجرد استعراض لأقاويل مأثورة ، وأقاصيص مشهورة ، لمجرد أن كتابها من العرب ! ومع ذلك ، فقد رأينا — فى هذه الطبعة الجديدة من كتابنا — أن نلحق بفصول الكتاب تذييلا عن « فلسفة الحب عند ابن حزم » ، حتى نضع بين يدى القارئ العربى دراسة نقدية لأهم ما أسهم به كتاب العرب فى مضمار « الحب » ..

* * *

وبعد فإننا نحب أن نذكر القارئ بأننا لم نستطع — فى هذه الدراسة المتواضعة — أن نلم بكل أطراف « مشكلة الحب » ، ولعل هذا ما حدا بنا إلى العودة من جديد إلى « خبرة الحب » فى الفصل الأخير من فصول كتاب لاحق لنا بعنوان : « المشكلة

---

(١) يوسف الشارونى : دراسات فى الحب ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

الخلقية » . وقد حاولنا فى هذه الدراسة المتأخرة أن نبين للقارئ كيف أن الحب يكسب الوجود البشرى اتجاها ، وقصدا ، وغائية ، فيخلع عليه بذلك عمقا ، ومعنى ، وقيمة[١] .. وأملنا — فى النهاية — أن نكون قد أصبنا شيئا من التوفيق فى الكشف عن الدلالة الروحية للحب ، بوصفه أعمق « تجربة ميتافيزيقية » عرفها الإنسان ! وهل كان الإنسان إلا موجودا مشخصا يحب ليعيش ؟!

المؤلف

---

(١) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٨١ — ٢٩٩ .

تصدير

إذا كان البعض قد أطلق على القرن العشرين اسم « العصر الذرى » بينما سماه آخرون باسم « عصر التقدم العلمى » أو « عصر التحليل » ، وذهب غيرهم إلى أنه « عصر القلق » أو « عصر التوتر النفسى » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نسميه باسم « عصر الحب » ! والواقع أن نظرة واحدة يلقيها المرء على مجتمعاتنا الراهنة فى الشرق والغرب معا ، لهى الكفيلة بأن تكشف له عن الدور الخطير الذى أصبح « الحب » يلعبه فى حياة الناس .. ولسنا نعنى أن « الحب » بدعة قد استحدثها أهل القرن العشرين ، أو أنه كشف جديد قد أزاح النقاب عنه علماء هذا العصر ، بل نحن نعنى أن « الحب » لم يكن فى يوم ما من الأيام شغل الناس الشاغل كما هو الحال فى عصرنا الحاضر ! فالصحف والمجلات فى كل مكان لا حديث لها سوى أقاصيص الحب والزواج والطلاق ، والكتب المتداولة بين أيدى القراء فى الشرق والغرب لا تكاد تدور إلا حول مشكلات الحب والمرأة والجنس ، والأفلام التى تعرض على الشاشة فى معظم بلاد العالم إنما تتناول فى العادة موضوعات غرامية وقضايا عاطفية .. إلخ وليس من قبيل الصدفة أن تكون الأحداث التى استطاعت أن تستأثر بانتباه الجمهور ـــ منذ انتهاء الحرب العالمية ـــ أحداثا عاطفية يدور معظمها حول مشكلات غرامية وحسبنا أن نشير إلى غرام الأميرة مرجريت ، وقصة طلاق شاه إيران ، وقصة خطبة الأمير اليابانى آخيتو ولى العهد لفتاة من عامة الشعب بادلها حبا بحب ، نقول إنه حسبنا أن نشير إلى أمثال هذه القصص ، لكى نبين إلى أى حد أصبح « الحب » موضوعا هاما يحتل مكان الصدارة بين الأخبار الخطيرة التى تستأثر باهتمام الرأى العام ..

وأما نحن فى الشرق ، فقد كان من آثار حركة التحرير النسوى عندنا أن أصبحت الفتاة تنادى بحقها فى الحب ، وأن صارت المرأة تطالب بالكثير من الحقوق الجنسية ، بينما راح الكتاب والمفكرون يدعون إلى القضاء على شتى آثار الفساد الخلقى التى نجمت عن تعدد الزوجات واستعباد الرجل للمرأة . ومن هنا فقد تهافت جمهور القراء عندنا على قراءة كتب الحب ، وأقبل شبابنا بشغف ولهفة على استطلاع أسرار الجنس ، فى حين انصرف هم الكثير من حملة الأقلام عندنا إلى إشباع نهم الرأى العام بالخوض فى

مشكلات الاختلاط الجنسى ، والصلات الغرامية ، والزواج والطلاق ، والعقد النفسية ، والانحرافات الجنسية .. إلخ . وليس بدعا أن تلقى أمثال هذه الموضوعات اهتماما كبيرا من جمهور القراء عندنا ، فقد كان « الحب » إلى عهد قريب (فى معظم المجتمعات العربية) منطقة حراما لا يستطيع كاتب أن يلجها ! ثم انقشعت غمائم الرياء الاجتماعى عن سماء الشرق العربى ، على أعقاب الثورة الاجتماعية الكبرى التى أطاحت بالتفرقة الجنسية ومنحت المرأة سائر حقوقها ، فكان من آثار ذلك أن صار « الحب » قضية إنسانية يستطيع كل من الرجل والمرأة أن يناقشها بصراحة وحرية ، ولم يعد فى وسع الفيلسوف — بعد أن صار الحب قضية الساعة — أن يجحد أهمية هذه المشكلة ، أو أن يقف منها موقف المتجاهل ، أو أن يلقاها بروح التهاون وعدم الاكتراث .

بيد أن البعض قد يقول إنه لا حاجة بنا إلى الفيلسوف من أجل فهم « الحب » ، فإننا نعرف جميعا — من واقع خبرتنا العادية — ماذا عسى أن تكون هذه العاطفة الإنسانية . ومع ذلك ، فإن أحدا لا يستطيع أن ينكر أننا قلما نتفق على تعريف ذلك اللفظ الذى تلوكه ألسنتنا ، وتردده أقلامنا ، ألا وهو لفظ « الحب » . ولو شاء أحد المولعين بجمع الطرائف أن يحصر عدد التعاريف التى قدمها الباحثون المختلفون لهذه الكلمة على مر العصور ، لكان فى وسعه أن يضع بين أيدينا متحفا لغويا عجيبا ! حقا إن صاحب « المعجم الفلسفى » قد حاول أن يحصر المعانى العديدة لهذه الكلمة فى ثلاثة معان رئيسية ، ألا وهى الميل الانجذابى الذى يحقق أى إشباع مادى ، والعاطفة القلبية التى تنطوى على دلالة جنسية ، وأى اتجاه نفسى يتعارض مع الأنانية ، إلا أننا نراه يعود فيعترف باستحالة إرجاع صور الحب المتنوعة إلى هذه المعانى الرئيسية الثلاثة[١] . وحسبنا أن نقارن بين تعريف أفلاطون للحب وتعريف فرويد لهذه الوظيفة الجنسية ذاتها ، أو بين فهم كل من لاروشفوكو وتولستوى لما يسميه الناس عادة بالحب ، أو بين تفسير ماكس شلر لمعنى « الحب » وتأويل فيلسوف آخر فيلسوف آخر كشوبنهور لهذه العاطفة نفسها ، نقول إنه حسبنا أن نعقد مقارنات بسيطة من هذا القبيل ، لكى

---

(١) Cf. A. Lalande: "Vocabulaire Technique et Critique et Critique de la Philosophie", Paris, P. U. F., 1947, Amour, pp. 45 – 47.

ندرك إلى أى حد اختلف الفلاسفة والمفكرون وعلماء النفس فى فهم « معنى » الحب .

والظاهر أن « الحب » أشبه ما يكون بالنور ، فإننا جميعا نعرف ما هو ، ولكن أحدا منا لا يستطيع أن يقطع على وجه التحديد بالعناصر التى يتكون منها . وبينما نجد شاعرا مثل دانتى يقرر أن « الحب قوة كونية كبرى ، لأنه هو الذى يحرك الشمس وباقى الأجرام السماوية » ، نجد كاتبا مثل لاروشفوكو يؤكد « أنه لو لم يكن الناس قد سمعوا الكثير عن الحب ، لما قدر للكثيرين منا أن يقعوا صرعى لما نسميه باسم الحب » ! وعلى حين يذهب كاتب مثل بلزاك إلى أن « الحب توافق بين الحاجات الحيوية والمشاعر الوجدانية » ، وأنه بمثابة « شعر الحواس » ومفتاح كل ما هو عظيم فى الحياة الإنسانية » ، نجد كاتبا آخر مثل بروست يؤكد أن الحب مجرد وهم من الأوهام ، وأننا نطمع عن طريقه فى امتلاك شخص من الأشخاص ، ولكننا لا نلبث أن نتحقق من استحالة تحقيق هذه الرغبة ! وبينما يقرر فيلسوف مثل تولستوى أن « ٩٩٪ من الشر المنبث بين الناس يرجع إلى تلك العاطفة الزائفة التى يسمونها باسم الحب ، والتى لا تشبه الحب الحقيقى أكثر مما تشبه حياة الحيوان حياة الإنسان » ، نجد مفكرا آخر مثل كلود آنيه يقرر بصراحة أنه « لا بد من أن نعترف بالجميل للإنسان ، فإنه قد استطاع أن يخلق من الحب شيئا جديدا كل الجدة . وآية ذلك أن الطبيعة قد منحتنا الحب على صورة فعل حيوانى فسيولوجى صرف ، ثم استطعنا نحن أن نطوره ونرقيه ونخلع عليه صورة معقدة غاية التعقيد ، حتى إن حضارتنا ، وفننا ، وفكرنا ، وكل شىء آخر ، إنما هى جميعا — فى خاتمة المطاف — مجرد ثمرة من ثمار الحب » . وعلى حين نجد كتابا يتحدثون عن « حب الطيور » ، و« حب الأسماك » ، وحب البوتاسيوم والفوسفور للأوكسجين (لدرجة أنهما يحترقان حتى تحت الماء عندما يتلاقيان بموضوعهما المحبوب) ، نجد كتابا آخرين يؤكدون أن الحب ظاهرة إنسانية صرفة ، وأنه لا وجه للمقارنة إطلاقا بين ضروب الاتصال أو التلاق التى قد نجدها لدى الذرات ، أو المعادن ، أو بعض أجناس الحيوان ، وبين ذلك « التلاق البشرى » الذى يجمع بين ذاتين ، فيدفع بالواحدة منهما إلى أن تهب نفسها للأخرى ، فماذا عسى أن يكون « الحب » فى الواقع ونفس الأمر ، وماذا عسى أن يكون معنى تلك الكلمة التى لا تعنى شيئا لأنها تعنى كل شىء ؟!

تلك هى المشكلة التى نريد أن نتعرض لها بالبحث فى هذا الكتيب المتواضع . ولكن

حذار من أن يتوهم القارئ أننا نهدف من وراء هذه الدراسة إلى مجرد تحديد معنى كلمة الحب ، أو بيان أصلها الاشتقاق ، أو حصر شتى استعمالاتها ، وإنما نحن نرمى أولا وبالذات إلى تحليل خبرة إنسانية عميقة يحياها كل فرد منا لحسابه الخاص ، دون أن يقوى على وصفها أو تعمقها أو تفسير مدلولها .. ومن منا لم يحب ؟ من منا لم تمسه النعمة الإلٰهية — ولو مرة واحدة على الأقل — فى حياته ، لمجرد أنه أحب ؟ من منا لا يتذكر تلك اللحظات السعيدة من حياته ، حينما كان سخيا ، وفيا ، مضحيا ، لمجرد أنه كان يشعر بأنه يحيا « من أجل » شخص ما ؟ من منا لا يستطيع أن يهتف مع الشاعر : « لقد عشت : فإن القدر قد أنعم على بلحظات قصار من الحقيقة ، لحظات سعيدة كثيرون هم على استعداد لأن يهبوا حياتهم بأكملها فى سبيل الظفر بمثلها ؟ » . من منا لا يستطيع أن يقول مع الفيلسوف المعاصر جانكلفتش : « أجل ، لقد كنت شابا ! لقد أحببت ، وعرفت الألم والأمل ، وترقبت بشغف ولهفة من ذلك « الآخر » الذى أحببته ، كل سعادتى ! » ؟ من منا لا يعرف تلك الحياة العميقة المليئة الخصبة التى كنا نحيا فيها لنحب ، ونحب لنحيا ؟ من منا لم يدرك يوما أن الحب هو الحياة ، وهو الحياة الطافحة النابضة الوفيرة ؟ من منا لم يشعر يوما بأن لحظات الحب القصار هى وحدها التى استطاعت أن تخلع على حياته الوهمية الخداعة كل ما تنطوى عليه من حقيقة ، ومعنى ، وقيمة ، وحيوية ؟ من منا لا يعود بذاكرته — فى غبطة وسعادة — إلى تلك الواحات الضائعة من الطهارة والنضارة والسحر والشعر ، لكى يستمتع بعذوبة تلك الذكريات الجميلة التائهة فى بيداء الروتين اليومى الفظيع ، وكأنما هى جنات من السحر والبراءة والصفاء فى وسط صحراء الكذب والتصنع والرياء ؟ من منا لم تتفتح عيناه يوما ، لتريا أن الحب هو الحياة ، والشعور بالحياة ؟ من منا لم يحب ؟!

... إننا إذن لن نحدثك — أيها القارئ العزيز — عن خبرة شاذة غير عادية ، أو تجربة خارقة فائقة للطبيعة ، بل نحن نريد أن نصف لك تلك الخبرة الإنسانية العادية التى لا بد من أن تكون قد عانيتها يوما ، حينما استشعرت فى أعماق نفسك حاجة ملحة إلى الخروج من قوقعتك الصغيرة ، من أجل البحث عن « الآخر » ! حقا أن هناك قوى قد تدفعك إلى السعى نحو « الآخر » من أجل تملكه ، أو إخضاعه ، أو السيطرة عليه ،

ولكن هناك أيضا قوة نفسية عارمة تدفعك إلى تقديم ذاتك للآخر ، ووضع نفسك تحت تصرف هذا الآخر — أن نضع بين يديك صورة صادقة لهذه التجربة : فإن فلسفة تريد لنفسها أن تكون وصفا شاملا للتجربة الإنسانية لا بد ما أن تأخذ على عاتقها أيضا وصف « خبرة الحب » . وأملنا أن نكون قد أصبنا حظا من التوفيق فى تحليل مضمون هذه الخبرة ، والكشف عن دلالتها الميتافيزيقية .

زكريا إبراهيم

« قالت قطعة الجليد – وقد مسها أول شعاع من أشعة الشمس فى مستهل الربيع – : « أنا أحب ، وأنا أذوب ، وليس فى الإمكان أن أحب ، وأوجد معا : فإنه لا بد من الاختيار بين أمرين : وجود بدون حب ، وهذا هو الشتاء القارس الفظيع ، أو حب بدون وجود ، وذلك هو الموت فى مطلع الربيع ! »

أوستروفسكى[1]

(1) Ostrovski : Snegourotchka.



مقدمة

هؤلاء الفلاسفة ، ما بالهم يزجون بأنفسهم فى كل ميدان ، فيأبون إلا أن يتحدثوا عن « الحب » كما يتحدثون عن الفعل والقوة والجوهر والعرض والماهية والوجود والوجوب والإمكان .. إلخ . أتراهم يتوهمون أن « الحب » مجرد مفهوم عقلى يستطيعون أن يحللوه كما يحللون مفاهيم المكان والزمان ؟ أم تراهم يحسبون أن العقل كاف لفهم « الحب » كما هو كاف لفهم شتى مشكلات الإنسان(١) ؟

إن الحب — كما نعلم — موضوع قد احتكره من قديم الزمن أهل الأدب من الشعراء والروائيين والقصاصين ، فلماذا يأبى الفلاسفة إلا أن يقحموا أنفسهم على الأدب ، لكى يفسدوا علينا تلك التأملات العذبة والأخيلة التى يقدمها لنا أهل الفن عن الحب والمحبين ؟ ألم يقل أحدهم « إنه لا حاجة بالحب إلى فلاسفة أو محللين ، بل هو فى حاجة إلى شعراء أو فنانين » ؟ أليست مقولات الفلاسفة مجرد « مقولات عقلية » هيهات أن تدخل فى قوالبها تلك الانفعالات الإنسانية العميقة التى اعتاد الأدباء أن يعبروا عنها ؟ أليس مبضع الفيلسوف قاسيا حين يعمله صاحبه فى تشريح عاطفة نبيلة كعاطفة الحب ؟ وإذن ، أفلا يجدر بالفلاسفة أن يدعونا نستمتع بلحظات الحب السعيدة ، بدلا من أن يعكروا علينا صفو تلك اللحظات الهاربة من قيود الزمن بأحاديثهم المملة عن معنى الحب الأسمى ، ودور العقل والإرادة فيه ، وقيمته فى صميم االتجربة الخلقية .. إلخ ؟

وحتى لو سلمنا جدلا بأن فى استطاعة الفلاسفة أن يقولوا شيئا عن الحب ، فماذا عسى أن تكون جدوى هذا الشيء الذى سيقولونه ؟ ألم يعترف أفلاطون نفسه بأن « الحب » ضرب من « الجنون الإلـٰهى » ؟ فكيف يتسنى للعقل أن يسبر أغوار مثل هذه العاطفة الشاذة التى تند بطبيعتها عن كل فهم ، وتفلت من كل تحديد ؟ وهل ينكر أحد أن « الحب » حليف الشذوذ ، والإغراق ، والسرف ، والخروج عن المألوف ؟ فكيف يكون فى وسع الفيلسوف — وهو صاحب الموازين الدقيقة والمعايير المضبوطة —

---

(١) ومتى كان العقل كافيا لفهم شتى مشكلات الإنسان ، ونحن نرى أن كبريات المعضلات البشرية هى بطبيعتها غير قابلة للحل ؟!

أن يقيس ما لا يقبل القياس ؟ أليس هذا طمعا فى محال ، وكأننا بإزاء « رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال » ؟ ألسنا نرى الفلاسفة يحاولون الإمساك بالحب ، فلا يجدون بين أيديهم سوى فقاعة هوائية كبيرة لا تلبث أن تذهب مع الريح ؟ وإذن فما أحرى الفلاسفة بأن يعترفوا منذ البداية بأن « الحب » سر إلٰهى ، أبدى ، عال على الزمان ، وأنه فيما وراء شتى الانفعالات العادية التى قد يخفق بها قلب الإنسان ! بل ما أجدر أهل النظر العقلى بأن يعفروا جباههم عند أقدام « إيروس » ، لكى يقتصروا على الاعتراف بفضل ذلك الإلٰه العجيب الذى قد يسمح لربيب التراب بأن يصعد إلى السماء ، وهو ما يزال يدب على أرض البشر !

حسنا ، ولكن هب أننا استطعنا أن نقنع الفيلسوف بالصمت ، لكى ننصت إلى الشاعر وحده حين يحدثنا عن الحب ، فماذا تراه قائلا لنا ؟ لقد تغنى هوميروس بحب باريس لهلينا فى الإلياذة ، وتغنى دانتى بحب بياتريس ، وتغنى شكسبير بحب عطيل لديديمونا ، وحب روميو لجوليت ، وتغنى جيته بحب فاوست لمرجريت ، وتغنى تولستوى بحب أندرو لنتاشا ، ولكن هؤلاء جميعا لم يقولوا لنا شيئا عن معنى الحب ، بل هم قد حدثونا فقط عن أنماط مختلفة من الحب . وهنا قد يقول معترض : « إنكم يا معشر الفلاسفة — تتحدثون دائما عن « الحب » بصفة عامة ، ولكن التجربة تظهرنا على أن كل حب عظيم إنما هو نسيج وحده ، فهو عالم مستقل قائم بذاته ، ولا سبيل إلى مقارنته بغيره ، أو تحديد شروطه فى المكان والزمان . » . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن ثمة فروقا بين حب آدم لحواء ، وحب شمشون لدليلة ، وحب قيس لليلى ، وحب أنطنيو لكيلوباتره ، وحب أوديسيوس لبنلوب ، وحب هنرى الخامس لكاترينا ، وحب دون كيشوت لدولسينا .. إلخ . ولكننا نتساءل : أليس ثمة « دلالة » إنسانية عامة تكمن من وراء كل تلك الضروب المتنوعة من « الحب » ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نهتدى إلى « ماهية » مشتركة هى التى تبرر تسمية كل تلك الأنماط البشرية المختلفة من التجربة باسم واحد ؟ أما من سبيل إلى فهم « معنى » الحب بوصفه « قيمة » إنسانية كلية ؟ ألا يحق للفيلسوف أن يناقش « مشكلة الحب » بوصفها صورة من صور « الخبرة البشرية » ، بكل ما تنطوى عليه من تناقض ، وصراع ، وتوتر وإشكال حى ؟

هنا قد يعاود أهل الشعر اعتراضهم فيقولون : « ولكن ، لماذا يصر الفيلسوف منذ البداية على أن الحب مشكلة ؟ ألا يحتمل أن يكون الحب هو الحل الأوحد لمشكلة

الوجود البشرى ؟ » ... الواقع أن الكثيرين قد يجدون أنفسهم مدفوعين إلى القول بأن الحب « حل » وليس « مشكلة » . ألم يقل الشاعر الألمانى الكبير شيلى — بعد حياة طويلة مليئة بالبلايا والآلام والمحن — « لقد استمتعت بما فى العالم من سعادة : فقد عشت وأحببت » ؟! ألا يشعر المحبون بأن الحب هو تلك النجمة الوضاءة التى تضىء السبيل أمام كل زورق تائه ؟ ألا يحس العاشقون بأن الحب هو تلك اللؤلؤة الفريدة التى تسطع بين سائر الانفعالات البشرية ؟ ألم يقل بعض الكتاب : « إن الحب هو الألف والياء فى قصة الحياة ، إن لم يكن هو القيمة الوحيدة التى تخلع على سائر القيم كل ما لها من قيمة ؟ » بل ألا تدلنا التجربة نفسها على أن الإنسان حين « يحب » ، فإنه يشعر بأنه كل حى ، كل متكامل ، كل ينبض بالحياة ويفيض بغبطة الحياة ؟ ألا تظهرنا خبرتنا الشخصية على أن الحياة لا تبدو جميلة ، رقيقة ، رائعة ، ساحرة ، اللهمَّ إلا من خلال عينى الحب ؟ ألسنا نحس حين يرتفع عنا الحب بأن أحلامنا ، وأفكارنا ، وآمالنا ، ومقاصدنا ، وغايتنا ، قد أصبحت جميعا خلوا من المعنى ، صفرا من كل قيمة ؟... وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الحب هو مركز الحياة والمعنى ، ومنبع السعادة والقيمة ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقرر أن الحب كما قال إريك فروم جواب على إشكال الوجود الإنسانى ؟(١) .

يبدو لنا فى هذا الصدد أن الباحث قد لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى القول بأن تاريخ البشرية بأسرها يمكن أن يكتب بلغة الحب والكراهية : فإننا لو عدنا إلى التوراة مثلا لوجدنا أن قصة البشرية بأكملها مكتوبة بعبارات الحب . وآية ذلك أننا نلتقى فى الكتاب المقدس بكل أنواع الحب : حب الله وحب مامون Mammon ، حب الأوثان وحب الشهرة ، الحب الطاهر العفيف والحب الدنس ، انجذاب الروح وتسامى الحب ، هذا إلى جانب شتى ضروب الصداقة والمودة ، فضلا عن صور الكراهية التى قد يولدها الحب . والواقع أن أقاصيص الحب لم تكن يوما وقفا على الشعراء والروائيين والقصاصين ، بل إننا لنجدها أيضا فى الكتب المقدسة التى تروى تاريخ الرسل والأنبياء والقديسين ، كما أننا قد نلتقى بها كذلك لدى بعض المؤرخين من أمثال هيرودوت ، وثيوسيدين ، وفلوطرخس (بلوتارك) ، وتاسيت ، وجبون Gibbon ، وغيرهم .

---

(١) Erich Fromm : "**The Art of Loving**", London, Unwin Books, No, 25, 1962, Ch 11., p. 13.

وهذه الحقيقة وحدها إنما هى الدليل القاطع على ما للحب من منزلة كبرى فى حياة الناس ، حتى لقد كان لأقاصيص غرام الملوك والأمراء تأثير كبير على حياة الكثير من الشعوب والأمم .. والظاهر أن التاريخ كان يتحول تحولا حاسما كلما تقلبت عاطفة هذا الإمبراطور أو ذاك ، فكان كثيرا ما يتغير بتغير عواطف الملوك وأهواء الحكام . ولم تكن الأنظمة التاريخية تستمد كل قوتها من تماسكها الاجتماعى أو اتساقها السياسى ، بل من حماسة قلب مواطن واحد ، أو من اتقاد إيمان طائفة من الطوائف . وإن التاريخ نفسه ليشهد بأن الكثير من التضحيات التى أقدم عليها الشهداء والأبطال ، سواء أكان ذلك لمصلحة الكنيسة أم فى سبيل خدمة الدولة ، إنما كانت فى معظم الأحيان ثمرة لما كان يملأ قلوبهم من حب ، لا نتيجة لخوف أو طمعا فى كسب . وكثير من الصفحات البيض والسود التى سجلها التاريخ إنما تحدثنا عن التضحيات الكبرى التى أقدم عليها البشر فى سبيل إرضاء حبهم ، والأعمال الخطيرة التى استطاعوا أن يحققوها فى بسالة وإقدام بدافع من عواطفهم المشتعلة وانفعالاتهم المتأججة . فليس فى وسع أحد إذن أن ينكر ما للحب من دور خطير فى تجربة البشرية ، خصوصا وقد اقترن الحب لدى الإنسان بالحرب ، فكان الحب منذ البداية معركة لها قتلاها وجرحاها ![1] .

بيد أن هذه المكانة الكبرى التى طالما احتلها « الحب » فى حياة الناس ما كانت لتجعل منه حلا لشتى مشكلاتهم ، بل هى — على العكس من ذلك — قد جعلت منه إشكالا عنيفا تلبس بصميم وجودهم ، فصارت « مشكلة الحب » هى أولى مشكلات ذلك المخلوق الهجين الذى يتعانق عنده النور والظلام ، وتمتزج فى قلبه عواطف الحرب والسلام ! وكيف لا يكون « الحب » مشكلة ونحن نرى الإنسان يتحدى الإنسان ، ويصطنع فى تعامله مع إخوته فى الإنسانية شتى أساليب التنافس والصراع ؟ إن نظرة واحدة يلقيها المرء من شرفته على عابرى الطريق لهى الكفيلة بأن تظهره على التنوع العجيب الذى تتسم به العلاقات الإنسانية : فالإنسان يتحامى عن أخيه الإنسان ، ويتجاهل رفاقه فى الطريق ! والإنسان يحب الإنسان ، ويشعر بقشعريرة الغبطة حين يقرب أخاه الإنسان ! والإنسان يبغض أيضا رفيقه ، ويتفنن فى ابتداع شتى الوسائل لإيذائه أو تحديه أو القضاء عليه . وأعجب

---

(١) ليس أدل على الصلة الوثيقة بين الحب والحرب من العبارة المشهورة التى تقول : « إن كلا منا لابد من أن يقتل الشيء الذى يحبه » ! (أليس بين المحبين أيضا قتلة ومجرمون ؟) !

من هذا كله أن الإنسان أيضا قد يحب ويكره فى آن واحد . بل إن المسيح نفسه — وهو صاحب دعوة الحب — قد أعلن بصريح العبارة قائلا : « إننى ما جئت لألقى سلاما ، بل سيفا » ! ولم يلبث التاريخ نفسه أن سجل لنا هذه الحقيقة المرة ، ألا وهى أن أكثر الديانات دعوة إلى الحب والسلام ، لم تستطع أن تنشر رسالتها إلا على أسنة الرماح ! ومن هنا فقد امتزج الحب بالحرب فى دنيا ذلك المخلوق العجيب الذى جبل من طين ونور ! وهكذا بقى « الحب » مشكلة ، وكان حريا به أن يكون حلا !

حقا إن الإنسان يحن إلى « الحب الخالص » ، وينزع نحو السلام العميق الذى لا تشوبه شائبة من صراع أو حرب ، ومن هنا فقد كان تصوره لله باعتباره « المحبة » المطلقة و« السلام » الحقيقى الذى يفوق كل عقل ! ولكن هذه المحبة الإلـٰهية نفسها قد شاءت — فى جلال فيضها — أن تخلق الإنسان ، حتى لا تبقى غير ذات موضوع ، فكانت الخليقة البشرية هى الموضوع الأسمى للحب الإلـٰهى ، وكان من ذلك أن نشأ إشكال جديد تلبس بطبيعة هذا الحب الإلـٰهى العجيب ! وهنا راح علماء اللاهوت يقررون أن الله لا يحب الخليقة بسبب ما تتمع به من مزايا ، بل إن هذه الخليقة نفسها لا تتمع بأية مزية اللهم إلا لأن الله قد أحبها ! وذهب الفلاسفة المسيحيون إلى حد أبعد من ذلك فقالوا إن الله وحده هو الذى يستطيع بفعل محبته الفائقة لكل عقل أن يخلق موضوعات تكون جديرة بتلك المحبة الإلـٰهية ! ولكن التجربة — مع الأسف — لم تلبث أن أثبتت لنا أن الموضوعات التى خلقها الله لم تستطع أن تظل جديرة بمحبته ، بل هى سرعان ما ارتدت ضد خالقها ، فبادلت الخالق حبا بكراهية ، وسلما بعداء ! ولم يكن غريبا أن يعرف التمرد طريقه إلى قلب الموجود البشرى ، فقد ألقت السماء بذورها على الأرض ، وكانت تعلم حتما أنها لا بد من أن تنبت فى قلب الإنسان أشواك الكراهية وورود المحبة ! ولم يعد فى وسع الإنسان سوى أن يهتف : « الله محبة ، ولكنه هو مع ذلك الذى جبلنى مزيجا من المحبة والبغضاء ! » ... وكان طبيعيا بعد ذلك أن يتساءل الإنسان : « كيف ارتضى الحب الإلـٰهى أن تنشب الكراهية أظافرها الحادة فى جسد تلك الخليقة الرائعة التى تملى الله نفسه جمالها فى اليوم السابع ؟! »[1] .

(١) ولكننا سنرى أيضا أن المشكلة ليست فقط مشكلة حب الله للإنسان ، بل هى أيضا مشكلة حب الإنسان لله . وقد نستطيع أن نتصور أن يحب الحب الكراهية ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور أن تحب الكراهية الحب ؟!

الإلـٰهى بما يكتنفه من خبايا وأسرار ، فإننا مع ذلك لا بد واجدون فى الحب الإنسانى نفسه إشكالا حادا عنيفا هيهات أن يتمكن العقل من إزاحة النقاب عنه ! وهنا سيكون علينا بالضرورة أن نتساءل ، هل الحب الإنسانى حقيقة لها وجودها ، أم هو مجرد وهم خداع ؟ وهل يقتصر الحب على علاقة الإنسان ، أم أن هناك صورا أخرى من الحب ؟ وهل تتحدد طبيعة الحب وفقا لنوع الموضوع الذى ينصب عليه ، أم أن هناك ماهية مشتركة تجمع بين كل ضروب الحب ؟ وهل يصح القول بأن الحب الجنسى هو الأصل الذى ترتد إليه كل أشكال الحب ؟ وهل الحب هو مجرد عاطفة ، أم هو « فعل عرفانى » ، أم هو « نزوع نحو القيمة » ، أم هو شيء آخر غير كل هذا ؟ وهل يقوم الحب على التباين والاختلاف ، أم على التشابه والاتفاق ؟ وهل يمكن القول بأن الحب هو مجرد امتداد لحالة « الأنانية » ، أم أنه لا علاقة بينه وبين حب الذات ؟ وهل من الصحيح أن « حب الأم » هو أعلى صورة من صور الحب ؟ وهل يتولد الحب حقا عن النظرة الأولى ؟ وهل هو يدوم ، أم أنه لا بد له من أن يموت ؟ أو بعبارة أخرى هل يصح أن نقول مع بعض الشعراء إن الحب تجربة تبغى لنفسها الخلود ، ولكنها لا تعيش سوى عمر الورود ؟ وهل الحب أعمى — كما يقال عادة — أم هو مبصر ترى عيناه ما لا تراه أعين الغرباء ؟ وهل ينبغى لاكتمال تجربة الحب أن يحب المرء وأن يكون محبوبا فى الآن نفسه ، أم قد يكون هناك أحيانا حب حقيقى لا أثر فيه للتبادل ؟ وهل يترابط الحب بالسلم والسكينة والطمأنينة ، أم هو « صراع غرامى » يقترن بالحركة والمواجهة والتحدى المستمر ؟ وهل من تعارض بين الحب والواجب ، أو بين الحب والأخلاق ، أم ينبغى أن نقول إن المحبة فضيلة كائنا ما كان موضوعها ؟ وهل من صلة بين الحب البشرى والخبرة الدينية ، أم لا موضع لمقارنة حالة النشوة الدينية بحالة الخبرة الجنسية ؟ وهل هناك علاقة ضرورية بين الحب والألم ، أو بين الحب واليأس ؟ وما هو الفارق بين الحب اليونانى الذى يسمونه باسم « الإيروس Eros » والحب المسيحى الذى يسمونه « الأجابيه Agap » ؟ وأخيرا هل هناك موضع للحديث عن « الحب » فى مجتمع آلى يحيل الأشخاص البشرية إلى مجرد تروس فى عجلة الجهاز الاجتماعى الكبير ؟.. إلخ .

كل تلك أسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر ، وهى فى مجموعها تكون ما اصطلحنا على تسميته باسم « مشكلة الحب » . وليس من قبيل الصدفة أن تكون كلمة « الحب » فى لغتنا العربية كلمة مفردة لا جمع لها : فإن هذه الحقيقة وحدها هى

اعتراف ضمنى بما لضروب الحب المتنوعة من ماهية مشتركة ، وبالتالى فإنها بمثابة تأكيد أولى لوحدة المشكلة التى نحن بصددها . ولكننا مع ذلك نلاحظ أننا قلما نتحدث عن « الحب » دون أن نلحق به صفة ، أو تابعا ، أو موضوعا ، أو مضافا إليه ، فترانا نتحدث مثلا عن ربيع الحب ، ومرض الحب ، وخطيئة الحب ، وخداع الحب ، وجنون الحب ، وجمال الحب ، وزوال الحب ... إلخ ، كما أن القصاصين والروائيين عندنا كثيرا ما يتحدثون عن « الحب والمال » ، أو « الحب والخطيئة » ، أو « الحب والواجب » ، أو « الحب والعذاب » ، أو « الحب والحرب » ، أو « الحب والموت » ... إلخ . وكل هذه العبارات إنما تدلنا على أن « الحب » تجربة إنسانية تحتاج دائما إلى موضوع تنصب عليه ، ابتداء من حب الطعام حتى حب الله ، وكأنما نحن بإزاء كشاف نسلط أشعته على أى موضوع من الموضوعات ، فيكون فى وسعنا عن هذا الطريق أن نلتقطه ، ونتميزه ، ونفرده على حدة . ومثل هذا الاستعمال قد يوحى بأنه ليس ثمة سوى نوع واحد من الحب ، وأن الاختلاف إنما يترتب على اختلاف موضوعات الحب نفسها ، وكأن ليس ثمة فارق جوهرى بين حب المرء للطعام ، وحبه للاطلاع ، وحبه للوطن ، وحبه للنساء ، وحبه لله .. إلخ . ولكننا لن نلبث أن نجد أنفسنا بإزاء إشكال خطير حينما سيكون علينا أن نتساءل عن « ماهية » الحب فى كل هذه الحالات : فهل يكفى أن تكون معظم اللغات قد درجت على استعمال كلمة « الحب » لوصف كافة أنواع العلاقات الوجدانية التى تربطنا بالأشياء والأشخاص ، لكى نوحد مثلا بين حب الأم لابنها ، وحب العاشق لعشيقته ، أو بين حب المتصوف لله وحب دون جوان للنساء ، أو بين حب الإنسان لنفسه وحب الوطنى المخلص لوطنه ، أو بين حب الإنسان لأخيه الإنسان وحب العانس العجوز لكلبها المدلل ، أو بين حب الفنان لصنيعة يده وحب الفيلسوف الرواقى للإنسانية قاطبة ، أو حب أرسطو لأستاذه أفلاطون وحبه للحقيقة ؟

بيد أننا حتى إذا سلمنا بأن هناك من ضروب الحب قدر ما هنالك من موضوعات حب ، فإننا لن نلبث أن نصطدم بعقبة أخرى جديدة ، إذ سرعان ما نتحقق من أن ثمة لغات عديدة قد اصطنعها البشر فى حديثهم عن الحب .. ومعنى هذا أن التعدد ليس وقفا على موضوعات الحب ، بل هو قد امتد أيضا إلى لغات الحب ، فأصبحنا نجد لغة شعرية ، ولغة أخلاقية ، ولغة بيولوجية ، ولغة اجتماعية ، ولغة صوفية .. إلخ . وليس

من شك فى أن تعدد لغات الحب قد أفضى إلى نوع من البلبلة الفكرية فى فهم الدلالة الإنسانية الحقيقية لخبرة الحب ، حتى لقد صار التفاهم مستحيلا أو شبه مستحيل بين الشاعر ، وعالم الأخلاق ، وعالم الأحياء ، وعالم الاجتماع ، والمتصوف ، فى حين أنهم جميعا يتحدثون عن شيء واحد بعينه هو ما درج على تسميته باسم « الحب » !.. واللغة الشعرية تربط الحب بالجمال ، وتنتزع تجربة الحب من محيطها العادى ، لكى تسمو بها فوق المستوى البيولوجي والاجتماعى ، فلا تلبث أن تمتد بالحب إلى عالم لا واقعى تصبح فيه غانية الشاعر ملكا سحريا لا ككل النساء ، وتصير فيه تجربته الخاصة خبرة فريدة لا مثيل لها فى عالم الحب ! والشاعر يغذى حبه بالآلام ، فيحدثنا عن الفراق ، والحنين ، والبين ، والحزن ، والشقاء ، والعذاب ، والغيرة ، والعزول ، والزمان ، والماضى ، والموت ، والخلود .. إلخ . والسمة الخاصة التى تميز اللغة الشعرية فى كل زمان ومكان هى سمة المبالغة أو الإسراف فى التعبير : فإن الشاعر يتوهم أنه العاشق الأوحد ، أو أن عشقه نسيج وحده ، أو أن معشوقه ملك نورانى لا يكاد يمت بصلة إلى دنيا الناس ! وهو فى كل هذا إنما يردد أقوالا عبر عنها آلاف الشعراء من قبله ، ولكنها تبدو على لسانه جديدة كل الجدة ، لأنها تعبر عن تجربة إنسانية لا بد بالضرورة من أن تولد من جديد على يد صاحبها ، وكأن أحدا قبله لم يعرف معنى الحب ! وربما كان من بعض أفضال اللغة الشعرية على الحب أنها خلقت منه موضوعا طالما تغنت به قلوب البشر ، فكان عزاء لها عن بعض ما تلقى فى الحياة من شقاء وألم ومرارة . حقا إن الحب نفسه قد لا يخلو من مرارة ، ولكن اللغة الشعرية قد خلقت من عذاب الحب سحرا طالما نعمت بمذاقه أفئدة العاشقين ! وهكذا ارتبط الحب بالشعر ، فصار مزيجا من الحقيقة والخيال ، وأصبح الحديث عن الحب تحليقا فى سماء الشعر والسحر والسر !

أما اللغة الأخلاقية فى الحديث عن الحب فهى لغة أولئك الوعاظ والمرشدين ورجال الدين ممن دأبوا على الربط بين « الحب » و« والخطيئة » . والناطقون بهذه اللغة لا يكادون يرون من الحب سوى جانبه المحرم ، فهم يعدونه انحطاطا حيوانيا ، أو غريزة جنسية وضيعة ، أو ميلا بهيميا دنيئا ، ومن ثم فإنهم لا يكفون عن الإشارة إلى دناءة الشهوة ، وحقارة اللذة ، وخسة المتع الجنسية . وكثيرا ما يقتصر فلاسفة الأخلاق على النظر إلى « الحب » بوصفه فعلا جسمانيا محضا ، فنراهم يستهجنون الإسراف فيه ، والانكباب عليه ، والانصراف إليه ، وكأن الإنسان حين يحب مخلوقا بعينه ، فإنه

إنما يشتهيه كما يشتهى قطعة من المادة ، سواء أكانت فاكهة أم خبزا أم لحما ! وتبعا لذلك فإن اللغة الأخلاقية فى الحديث عن الحب إنما هى لغة الحلال والحرام ، والمباح وغير المباح ، والخطيئة والعقاب ، والفساد والانحلال ، والغريزة والجسد .. إلخ . وهذا هو السبب فى أن « الحب » عند أصحاب هذه اللغة إنما ينصب على « موضوع » ، لا على « شخص » . ولكن الناطقين بهذه اللغة يتناسون أن الحب لا يتجه نحو جسد خال من الروح ، بل هو يتجه نحو روح قد تجسدت فى بدن ، فهو يحمل معه باقة من اللذات والآلام التى قد يصعب التمييز فى داخلها بين الشهوة الحسية ، والجهد المبذول لتحطيم العزلة من أجل الاتحاد مع شخص واحد ، والحاجة إلى الاكتمال أو الامتلاء ، والانفعال العنيف الذى يأخذ بمجامع القلب ، والحرية الفردية التى تقبل التنازل عن استقلالها الذاتى .. إلخ . ولا شك أن تجاهل كل هذه العناصر التى تدخل فى تركيب الحب من أجل اعتباره مجرد لذة حسية وضيعة ، إنما يفضى إلى العجز عن فهم « ماهية » الحب . وليس الإنسان مجرد جهاز آلى يحركه ترس واحد هو الشهوة أو الإغراء الجنسى ، بل هو شخصية تندمج بجسدها فى تاريخ معين ، وينطوى جسمها على شىء أكثر من مجرد « الجسم » نفسه . فالأخلاقيون ، والمشرعون ، ورجال الدين حين يتحدثون عن « الحب » إنما يخلطون بين « الطهارة الجسمية » و« الطهارة الروحية » فضلا عن أنهم لا ينظرون إليه إلا من زاوية البدن وحدها . وهم حين يربطون الحب بالوظيفة التناسلية إنما يحدون من مجاله : لأن الحب ليس مجرد وسيلة نهدف من ورائها إلى غاية معينة ألا وهى الذرية أو النسل ، بل هو وظيفة سيكولوجية تعدو بكثير حدود التكاثر أو التناسل[1] .

أما اللغة البيولوجية فى الحديث عن « الحب » فهى لغة علماء الفسيولوجيا الذين يرجعون هذه الوظيفة السيكولوجية إلى مجموعة من الغدد والإفرازات .. حقا إن الأم تشعر بأن حبها لوليدها ليس مجرد نتيجة لبعض الإفرازات الغددية ، ولكن أصحاب اللغة البيولوجية لا يعيرون شعور الأم أى اهتمام ، بل هم يصرون على دراسة « الحب » باعتباره وظيفة بيولوجية . وحجة أصحاب هذه النظرة أن الظواهر الفسيولوجية تتكفل بتفسير شتى المظاهر النفسية للموجود البشرى ، بما فيها الحب ، والكراهية ،

(١) Jean Guitton : **"L'Amour Humain"**, Aubier, Paris, 1949, pp. 19 – 20.

والطموح ، والغيرة .. إلخ . وهذا ما ذهب إليه فرويد نفسه حينما اعتبر الحب مجرد ظاهرة جنسية محضة ، وكأنما هو نتيجة لتوتر كيماوى يحدث فى الجسم ، فيتطلب نوعا من التفرغ أو إطلاق الطاقة ، لإزالة الألم الناجم عن هذا التوتر . فليس الحب فى نظر فرويد سوى رغبة جنسية ، وليست الرغبة الجنسية عنده سوى حاجة عضوية لا بد من العمل على إشباعها ، مثلها فى ذلك كمثل الجوع أو العطش . وتبعا لذلك فإن الرغبة الجنسية عند فرويد لا تخرج عن كونها توترا عضويا أليما يستلزم موضوعا جنسيا يعمل على إزالته أو تخفيف حدته ، وكأنما هى مجرد تهيج موضعى يجىء الإشباع الجنسى فيقضى عليه . ولو صح ما يقوله فرويد لكانت « العادة السرية » Masturbation هى المثل الأعلى لكل إشباع جنسى ، ولما نشأت لدينا الحاجة إلى تخطى الاستقطاب القائم بين الرجل والمرأة عن طريق الاتحاد الجنسى . هذا إلى أن فرويد (كما سنرى فيما بعد) يخطئ حينما يتوهم أن الحب ثمرة للإشباع الجنسى التام ، فإن الحقيقة أن السعادة الجنسية هى نفسها ثمرة للحب . فليس الحب مجرد وظيفة بيولوجية تتكفل بتفسيرها الغريزة الجنسية ، بل هو ظاهرة إنسانية معقدة تتداخل فيها اعتبارات القيمة ، والحاجة إلى التغلب على الانعزال النفسى ، والنزوع إلى الخروج من مرحلة الأنانية أو النرجسية ، والرغبة فى التلاقى مع الآخر ، والميل إلى الاتحاد بالآخر مع الإبقاء فى الوقت نفسه على الثنائية .. إلخ . وربما كان الخطأ الأكبر الذى يقع فيه أصحاب اللغة البيولوجية هو أنهم يخلطون بين « الحب » و« الجنس » ، فى حين أن التجربة البشرية تشهد بأنه قد يكون هناك « حب » بدون « جنس » ، كما قد يكون هناك « جنس » بدون « حب » .

أما اللغة الاجتماعية فى الحديث عن « الحب » فهى لغة أولئك الذين لا يرون فى « الحب » سوى سلوك اجتماعى يضطلع به حيوان مدنى لا يملك إلا أن يعيش فى جماعة . فليس الحب فى نظر أهل الاجتماع ظاهرة حيوية أو سيكولوجية يتكفل بتفسيرها علم الأحياء أو علم النفس ، بل هو أولا وبالذات سلوك اجتماعى يخضع فيه الفرد لأنماط جمعية يحددها العقل الجماعى . وآية ذلك أن الفعل الجنسى الذى يؤديه الفرد خارج نطاق الزواج فتثور عليه الجماعة وتعده فعلا غير شرعى ، يصبح هو نفسه عملا مباحا فى داخل نظام الأسرة ، حتى ليكاد يكتسب صبغة قدسية تجعل منه سرا مقدسا أو فريضة دينية . ولما كانت الجماعة حريصة على الاستمرار فى البقاء والمحافظة على كيانها ، فقد شاءت أن تربط الحب بالزواج ، حتى يكون الحب مجرد وسيلة لزيادة

النسل وضمان بقاء المجتمع . وتبعا لذلك فإن الناطقين باللغة الاجتماعية لا يجدون أدنى صعوبة فى ربط الحب بالزواج ، والنسب ، والوراثة ، والبيئة ، والمحارم ، والعائلة ، والأبناء ، وصلة الأرحام ، واستمرار العلاقة بين السلف والخلف .. إلخ . وهم حريصون على فهم الحب بوصفه « وظيفة اجتماعية » تقوم عليها حياة الجماعة ، فتراهم قلما يفصلون دراستهم للحب عن مباحثهم فى الزواج ، والأسرة ، والنظام العائلى ، والتراث الثقافى ، والمعايير الجمعية .. إلخ . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن أهل الاجتماع فى الحديث عن « الحب » هى لغة مشروعة يبررها العلم ، وتؤيدها النزعة الموضوعية .. ولكننا نعتقد أن هذه اللغة قاصرة عن الإحاطة بالمعنى الإنسانى لظاهرة الحب ، بدليل أن أوجست كونت نفسه لم يلبث أن تخلى عنها ، حينما استولى على مجامع قلبه حب كلوتيلد Clotilde ، فانفتح أمامه أفق جديد لم يكن بعد قد عرفه فى عهده الوضعى . وقد تستطيع النزعة الموضوعية أن تفسر لنا « الحب » بوصفه ظاهرة اجتماعية يستلزمها العمران البشرى ، ولكن هذه النزعة لن تستطيع أن تفسر لنا حب فرتر لشارلوت ، أو حب أبلار لهلوبيز .. هذا إلى أن كثيرا من حالات الحب التى نعرفها لم تفض إلى زواج ، أو لم تؤد إلى إنجاب نسل ، أو لم تلق أحيانا أى تبادل عاطفى (من جانب الشخص المحبوب) ، فهل نحكم على مثل هذه الحالات بأنها ليست من الحب فى شيء ؟ ألا يدلنا شعورنا الذاتى — كما يقول المفكر الروسى سولوفييف — على أن « الحب ليس أداة أو وسيلة فى خدمة النوع البشرى ، بل هو خير مستقل تنحصر قيمته الخاصة المطلقة فى نطاق حياتنا الشخصية نفسها »(١) .

... وأخيرا قد يكون فى وسعنا أن نشير إلى اللغة الصوفية فى الحديث عن الحب ، وهى لغة أولئك الذين يريدون القضاء على الذات الفردية ، والتحرر من أسر الشخصية ، من أجل الاندماج فى حقيقة عليا تستوعب كل الموجودات ، أو من أجل الفناء فى الذات الإلـٰهية نفسها . وربما كان من بعض مزايا هذه اللغة أنها تجعل من الحب « طاقة موحِدة » (بكسر الحاء) énergie unifiante فتهيب بالذات الفردية أن تتنكر لنفسها ، وتتخلى عن ذاتها ، لكى تتحد بالكل التى هى جزء منه ، أو لكى تندمج فى الحقيقة الكلية التى هى توجد وتحيا وتتحرك فيها ! ولكن أصحاب هذه اللغة حينما يتصورون

(١) V. Soloviev: **"Le Sens de l'Amour"**, Aubier, 1946; pp. 26 – 27.

الحب على أنه إنكار تام للذات ، أو تحطيم مطلق للشخصية ، فإنهم يتناسون أن من شروط الحب توافر التجانس ، والتبادل ، والتوافق بين المحب والمحبوب من جهة ، وقيام ضرب من التنوع ، أو التعدد ، أو الاختلاف فى السمات الشخصية بينهما من جهة أخرى ، بحيث يكمل الواحد منهما الآخر ، ويتكون من اتحادهما تكامل إنسانى حقيقى . وأما فى الحب الصوفى فإننا نجد أن موضوع الحب لا يلبث أن يفضى فى خاتمة المطاف إلى حالة « لا مبالاة » أو عدم اكتراث مطلق يكون من شأنها أن تستوعب الفردية الإنسانية بأسرها . وهنا لا يكون من شأن الحب أن يلغى الأنانية ، اللهم إلا كما يلغى النور شعورنا بذواتنا ، فيكون استغراق الفرد فى الحب الصوفى كاستغراق النائم فى وسن عميق . ومن هنا فإنه ليس بدعا أن نجد فى « الأوبانيشاد » **Upanishads** و« الفداتنا » **Védanta** نصوصا كثيرة تشبه حالة اتحاد النفس الفردية بالروح الكلية بحالة النوم أو الوسن العميق ، إن لم نقل بأنها توحد بينهما توحيدا تاما .. ولكن نظرا لانعدام كل تجانس أو توافق بين الموجود البشرى من جهة ، والهاوية الصوفية من جهة أخرى ، فإنه لا يمكن أن تقوم بينهما أية مشاركة حيوية ، أو أى تبادل حقيقى . وتبعا لذلك فإننا نجد فى الحب الصوفى موضوعا للحب ، دون أن تكون هناك ذات تحب ، ما دامت هذه الذات قد اختفت ، وفقدت إنيتها ، وكأنما هى قد استغرقت فى نوم عميق لا أثر للأحلام فيه !.. أما حين تعود تلك الذات إلى نفسها ، فإن موضوع حبها هو الذى يكون قد اختفى ، وعندئذ يحل محل حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث المطلق ، شعور أليم بما فى الحياة الواقعية من تعدد ، مع أنانية شخصية تمتزج بضرب من الكبرياء الروحية !

... تلك إذن هى أهم لغات الحب استعراضا فى إيجاز ، لكى ننبه القارئ إلى ما تنطوى عليه كل منها من تحيز وقصور وعى !.. وربما كان الوهم الأكبر الذى وقع فيه أصحاب كل لغة من هذه اللغات هو أنهم قد ظنوا أنه لا سبيل إلى الحديث عن الحب إلا بلغتهم الخاصة ، فكان من ذلك قصور نظرتهم وقصر نظرهم . ولكن هل يكون معنى هذا أنه لا بد للناطق باسم الحب من أن يتكلم هذه اللغات جميعا حتى يجىء حديثه أكمل وأشمل ؟ أم هل نقول إنه لا بد للباحث فى الحب من أن يصحح كل لغة بما عداها من اللغات ، أو أن يضارب الواحدة منها بالأخرى ، حتى تنكشف له صورة الحقيقة التى تخفيها كل لغة على حدة ؟.. يبدو لنا هنا أنه ليس يكفى لفهم الحب أن نضيف اللغة

الشعرية إلى اللغة البيولوجية ، واللغة الاجتماعية ، واللغة الأخلاقية ، واللغة الصوفية ، فإن مجرد ضم هذه اللغات المختلفة بعضها إلى البعض الآخر لن يعيننا على إدراك الماهية الحقيقية للحب ، وإنما لا بد لنا من أن نعلو على كل تلك اللغات ، لكى ندرس الحب بوصفه تجربة ميتافيزيقية لا يكفى لتفسيرها الجنس ، ولا الطبيعة ، ولا الجسم ، ولا المجتمع ، ولا الأخلاق ، ولا كل هذه مجتمعة ! وربما كان من بعض مزايا الفلسفة أنها ليست لغة خاصة جزئية ، أو معجما تكميليا إضافيا ، بل هى محاولة شاقة من أجل العلو على شتى التصورات الرمزية التى تنطوى عليها كل تلك اللغات ، بغية قياس درجة انحراف الرمز (أو العلامة) Signe عن الشيء نفسه ! وإذا كانت الطبيعة قد اختصت أفلاطون وحده بتلك القدرة الفائقة على الاستقلال عن سائر اللغات ، إذ منحته القوة العقلية اللازمة لإتقانها جميعا والتحكم فيها بكل براعة ، فإنه لم يبق لنا سوى أن نلج معراج الحب بروح الفيلسوف الذى يعرف لغات الحب المختلفة ، ويحذر فى الوقت نفسه من الوقوع تحت إغراء أية واحدة منها على حدة !

... ولكن ، ألا يستطيع معترض أن يقول : « إن حديث الفيلسوف عن الحب لا يخرج عن كونه لغة من لغات الحب ، فيها من مظاهر التحيز ، والقصور ، والعى ، مثل ما فى غيرها من اللغات الأخرى . » ؟ بل أليس فى وسع خصوم الفلسفة أن يقولوا : « إن اللغة الفلسفية فى الحديث عن الحب أخطر شأنا من كل ما عداها من اللغات ، لأنها قد انقسمت إلى لهجات عديدة ينطق بها فلاسفة مختلفون لا يفهم أحدهم الآخر » ؟ ألم يكتب فى الحب كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الإكوينى ، وبوسويه ، وفنلون ، واسبينـــوزا ، وملبرانش ، وروسو ، وفولتير ، وهيجل ، وشوبنهور ، وهارتمان ، ونيتشه ، وماكس شلر ، وبرجسون ، وأورتيجادى جاسيت ، وسارتر ، وجبرييل مارسل ، وكارل يسبرز ، وغيرهم ؟ فهل استطاع كل هؤلاء الفلاسفة أن يتفقوا على تعريف واحد للحب ، أو أن يجمعوا على فهم واحد لماهية الحب ؟ وإذن ، أفليس من الخطورة بمكان أن نساير هؤلاء الفلاسفة المختلفين فى أحاديثهم المتعارضة عن الحب ، خصوصا وأن أصحاب الفلسفة — فيما يقول خصومهم — قد دأبوا على تعقيد ما هو واضح ، بدلا من إيضاح ما هو معقد !

... بيد أننا لو تعمقنا مفهوم « الفلسفة » نفسها ، لوجدنا أنها تنطوى فى حد ذاتها

على معنى « الحب » . حقا لقد كان القدماء يفهمون الفلسفة على أنها « حب » الحكمة ، ولكن الفيلسوف الألمانى المعاصر هيدجر يأبى إلا أن يقلب الوضع فيقول إن الفلسفة هى « حكمة الحب » ، والفيلسوف هو الحكيم الذى تخصص فى « الحب » ! ولئن كان هذا الفهم الجديد للفلسفة لا يخلو من تجن على الأصل الاشتقاقى للكلمة ، إلا أن هيدجر على حق حينما يجعل من « الحب » موضوع تخصص الفيلسوف ، على شرط أن نفهم من لفظ « الحب » هنا تلك الرابطة الوثيقة التى تجمع بين الفكر والطبيعة ، أو ذلك الرباط السحرى الذى يوحد بين الإنسان والعالم . فالفيلسوف هو الرجل الحكيم الذى يدرك ما بين الإنسان والعالم من صلة وثيقة ، أو الذى يحاول (على أقل تقدير) أن يكشف عما بيننا وبين الأشياء من ترابط ، وتبادل ، وصداقة ، أو محبة Philia . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الفلسفة هى — بمعنى ما من المعانى — « حكمة الحب » ...

وإذا كان الفلاسفة التقليديون قد درجوا — تحت تأثير الديانات القديمة — على اعتبار القيم ثلاثا ، ألا وهى الحق ، والخير ، والجمال ، فإن الفيلسوف المعاصر لم يعد يجد حرجا فى أن يضيف إلى هذه الثلاث قيمة رابعة ، ألا وهى الحب !. والحب هو الذى يخلع على تلك القيم الثلاث كل ما لها من قيمة ، لأنه ماذا عسى أن يكون الحق دون حب الحق ، وماذا عسى أن يكون الخير دون حب الخير ، وماذا عسى أن يكون الجمال دون حب الجمال ؟.. وإذن أفلا يحق لنا أن ندخل فى عداد الدراسات الميتافيزيقية التى تتعرض للبحث فى القيم ، دراسة جديدة نتعرض فيها بالبحث لقيمة « الحب » ؟ بل ألا يحتمل أن يكون الفيلسوف هو أقدر الناس على الحديث عن الحب لأنه هو وحده الذى يعرف « أنك لكى تفسر الحب ، فلا بد لك من أن تمضى إلى ما وراء الحب ؟! » .

الباب الأول

أشباه الحب

الفصل الأول

حب الذات

من منكم يستطيع أن يتحدث عن « ذاتي » فيقول « أنا » ؟ من غيرى يستشعر آلام الجوع فى قرارة أحشائى فيصرخ « أنا جائع » ، أو يتجرع مرارة الخيبة فى أعماق ضميرى فيصيح « أنا ضائع » ؟.. إنكم تستطيعون أن تتعاطفوا معى ، أو تشفقوا علىّ ، ولكن من منكم يستطيع أن يحيا حقيقة بواعثى فيهتف معى « أنا مظلوم » ، أو أن يقف على صميم دوافعى فينطق بلسانى قائلا : « أنا برىء » ؟ حقا إننا كثيرا ما نتحدث عن « الصداقة » فنقول مع أرسطو إن الصديق هو « الأنا الآخر » ، ولكن هذا التأليف بين « الأنا » و« الآخر » فى لفظ واحد إنما هو قول أجوف لا يزيد معناه عن معنى الدائرة المربعة أو المستطيل البيضاوى !.. إن « الأنا » هى « الأنا » ، وليس فى وسع « آخر » أن يتحدث عنى فيقول « أنا » ! وحتى لو نظرنا إلى التوأمين المتشابهين ، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء ذات واحدة ، بل ذاتين .. وعبثا يحاول بعض الفلاسفة تعريف الصديق بقوله « إيه أنت إلا أنه بالشخص غيرك »(1) فإنه لن يمكن أن يكون ثمة شخصٌ غيرى يستطيع أن يكون فى الوقت نفسه « أنا » !.

إنكم جميعا تروننى من الخارج ، فتتصورون جوعى ، وتتخيلون فشلى ، وتحكمون على أفعالى ، وتبرئوننى أو تدينوننى .. إننى بالنسبة إليكم « موضوع » تنظرون إليه ، أو « شيء » تحللونه وتحكمون عليه ، ولكننى بالنسبة إلى نفسى « ذات » لا أملك الانفصال عن نفسى ، ولا أستطيع النظر إلى نفسى باعتبارى مجرد « موضوع » ! حقا إننى قد أتصور نفسى « آخر » أتأمله وأشارك فى حالاته النفسية والوجدانية ، فأرى نفسى فى الخيال وأنا أشترك فى تشييع جنازتى أو السير وراء نعشى ، ولكن من المؤكد أن هذا الوهم لن يخرجنى من إهابى (على حد التعبير الفرنسى) ،

---

(1) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، طبعة حسن السندوبى ، مقايسة ١٠٦ ص ٣٥٩ . وفى الرسالة القشيرية أن « المحبة لا تصلح بين اثنين ، حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » ! طبعة القاهرة ، باب المحبة ص ١٤٦ .

وبالتالى فإنه لن يفصلنى عن ذاتى ، ومهما حاول بعض الفلاسفة أن يصوروا لى ذاتى بصورة الحقيقة النائية التى أنا دائما على مبعدة منها ، فإننى أجد نفسى دائما مندمجا فى ذاتى ، مستغرقا فى صميم وجودى الخاص !

ستقولون لى : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون تلك « الأنا » التى توحد بينها وبينك ؟ » . وسيقول لى هيوم إنه لا وجود لمثل هذه « الأنا » ، بل كل ما هنالك إن هو إلا مجموعة من الإحساسات والانطباعات والحالات النفسية ! وسيقول لى بعض علماء النفس إنه ليس ثمة « ذات » ، بل هناك « سلوك » ! وأما الفلاسفة الوضعيون فإنهم لن يجدوا أدنى حرج فى القول بأنه لا موضع للحديث عن مثل هذه « الأنا » ، بدعوى أنه ليس ثمة شيء يمكن أن نسميه باسم « النفس » أو « الذات » أو « الجوهر » . ومع ذلك ، فإننى أشعر بأن هذه « الأنا » التى ينكر وجودها كل هؤلاء الفلاسفة إنما هى صميم وجودى أو هى على الأصح ذلك العبء الثقيل الذى أحمله ، دون أن أملك الانفصال عنه أو الخروج عليه ، اللهم إلا إذا ارتضيت لنفسى التنازل عن البقاء ! حقا إننى قد أحاول فى بعض الأحيان أن أتناسى ذاتى ، أو أن أستغرق بتمامى فى عالم « اللاذات » ، ولكننى سرعان ما أجد نفسى مضطرا إلى الارتداد من جديد نحو عالم « الذات » . ولعل هذا هو ما أراد المفكر الأمريكى إمرسون أن يعبر عنه حينما قال : « إننى محاط دائما بذاتى : فإن الأشياء من حولى إنما تعكس لى ما أنا كائنه » . وهكذا تجدنى دائما مهموما بذاتى ، مشغولا بشتى أحوالها ، منصرفا إلى توفير أسباب الحياة لها . وهذا هو القديس بولس نفسه يتحدث فى إحدى رسائله فيقول إنه « لا أحد يبغض جسده ، بل يقوته ويعتنى به » . (أفسس ٥ : ٢٩) ، وجسدى هو — بمعنى ما من المعانى — عين وجودى ، فإننى أشعر بأن ذاتى هى هذا الجهاز الذى أعتنى به ، وأحرص على حسن سيره ، وأحاول أن أكفل له الغذاء والدفء والحرارة . فأنا أقضى جانبا كبيرا من حياتى فى العناية بجسدى ، والمحافظة على بقائى ، والدفاع عن نفسى ، وصد هجمات الآخرين ، ووقاية جسمى ضد الأمراض والآلام والشرور .. إلخ . وما أسميه باسم « ذاتى » أو « إنيتى » إنما هو — فى جانب منه — ذلك « البدن » الخاص الذى أسكنه دون أن أملك مبارحته ، اللهم إلا إذا فارقت الحياة نفسها ! وحين يقول الفيلسوف الفرنسى المعاصر جبريل مارسل : « إننى عين جسدى » ، فإنه يعنى بذلك أن شعورى بجسدى هو — بمعنى ما من المعانى — صميم شعورى بذاتى . وآية ذلك أن

« ذاتى » هى جماع أحاسيسى وانفعالاتى وعواطفى ولذاتى ومسراتى وخبراتى .. إلخ . وليست مسئوليتى عن ذاتى سوى تلك التبعة التى تقع على عاتقى بوصفى موجودا مشخصا يحمل جسدا يتجلى من خلاله أمام الآخرين ، ويعبر عن نفسه عبره فى صميم عالم الغير .

إن كل خليقة — كما قال اسبينوزا — تريد أن تحيا ، وتعمل جاهدة فى سبيل المحافظة على بقائها ، فليس بدعا أن تكون الماهية الطبيعية للإنسان هى المحافظة على وجوده . ولكن الإنسان — كما لاحظ شوبنهور — يريد لنفسه كل شيء : فإن كل فرد منا يرد كل شيء إلى نفسه ، ويجعل من نفسه مركز العالم ، وينظر إلى كل ما يجرى فى العالم من أحداث أو وقائع من زاويته الخاصة ، ويواجه مسائله الذاتية باهتمام بالغ ، بينما نراه يلقى شتى مصالح الآخرين بشيء من الاستهانة أو عدم الاكتراث . وربما كان السبب فى ذلك أن كلا منا لا يعرف مباشرة سوى ذاته ، بينما هو لا يعرف الآخرين إلا بطريقة غير مباشرة ، أعنى عن طريق التصور الذهنى . وليس من شك فى أن هذه الصيغة المباشرة التى يتصف بها علم الذات هى التى تجعل من كل إنية فردية « عالم أصغر » يريد صاحبه لنفسه كل شيء ، ولا يريد شيئا للآخرين ! ومن هنا فإن العالم الوحيد الذى يعرف كل منا حقيقته ، والذى يوجد حقا فى مجراه ، والذى لا يكاد ينفصل عنه أو يخرج عليه ، إنما هو (فيما يقول شوبنهور) ذلك العالم الذاتى الذى أنا مندمج فيه متلبس به . ومعنى هذا أن كلا منا هو من نفسه بمثابة « الكل فى الكل » : لأنه مركز العالم ، ومحور كل حقيقة ، ومصدر كل معرفة . وتبعا لذلك فإنه قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر أهمية فى نظرنا من تلك « الإنية » التى هى صميم وجودنا وعين ماهيتنا .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نقول مع الفيلسوف الألمانى ماكس شترنز[١] إن « الأنا » ليست مجرد « ذات » ، بل هى الواقعة المطلقة ، أو الحقيقة الفريدة ، أو الذات الوحيدة ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول مع أصحاب النزعة المثالية الذاتية إن الذوات الأخرى لا توجد بالنسبة إلى « الأنا » ، اللهم إلا بوصفها أدوات تستعملها تلك الذات الوحيدة ، وكأنما هى مجرد موضوعات تستخدمها ، وتتمتع بها ، وتسيطر عليها ؟ هل

---

(١) Cf. Max Stirner : "L'Unique et sa Propriété", trad. franç.

يكون كل ما عدا الذات هو مجرد « ملكية » أو « حيازة » لها ؟.. كل تلك أسئلة لا نملك سوى الإجابة عليها بالنفى : فإن الناس جميعا — فى حياتهم العادية — مقتنعون تماما بوجود أشباههم من الناس وجودا حقيقيا واقعيا ، دون أن يخطر على بالهم أن هؤلاء الأفراد قد يكونون مجرد آلات أو موضوعات أو أشباه موجودات ! ولكن على الرغم من أننا نعلم حق العلم أن ثمة مخلوقات أخرى غيرنا توجد وتحس ، إلا أننا نميل إلى اعتبار وجود تلك المخلوقات أشبه ما يكون بوجود الظلال ، بدليل أننا ننسب إليها مجرد وجود نسبى بالقياس إلى وجود إنيتنا التى هى « الحقيقة المطلقة » . صحيح أننا لا نعتبر « الغير » مجرد « تمثل » أو « تصور » (بالمعنى الذاتى المثالى لهذه الكلمة) ، ولكننا لا ننسب إلى الآخرين « واقعية » كهذه التى ننسبها إلى ذواتنا ، بدليل أننا كثيرا ما نعاملهم معاملة الأشياء أو الوسائل أو الأدوات . والواقع أننا قلما نعمل بنصيحة كانط فنعامل الآخرين باعتبارهم « غايات » ، بل نحن ميالون فى العادة إلى اتخاذهم مجرد « وسائط » . ومن هنا فإننا فى الغالب لا نكاد ندرك أشباهنا من الناس ، اللهم إلا فى صلاتهم بوجودنا ، وعلاقاتهم بصميم مصالحنا ، حتى إننا قلما نفطن إلى وجودهم الواقعى وحقيقتهم المطلقة ، اللهم إلا من حيث ارتباطهم بنا وتعلقهم بوجودنا .

ولا نرانا فى حاجة إلى الأخذ بنظرية هوبز فى « حب الذات » (على نحو ما عرضها فى كتابه « التنين ») ، أو نظرية لاروشفوكو فى « الأنانية » (على نحو ما بسطها فى مبادئه) ، لكى نقرر أن الإنسان بطبيعته لا يحب سوى نفسه ! والحق أن « حب الذات » هو من الوضوح البداهة بحيث أنه ليفرض نفسه ضرورة ، مثله فى ذلك كمثل مبدأ الذاتية (أو الهوية) . ولئن يكن بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « كراهية الذات » ، إلا أن فكرة كراهية الإنسان لنفسه هى فى الحقيقة فكرة لا معقولة ، إن لم نقل بأنها ضرب من المحال . وحتى لو نظرنا إلى فعل الانتحار نفسه ، فإننا لن نستطيع أن نقول عن صاحبه إنه قد أقدم على ارتكاب هذا الفعل بسبب كراهيته لنفسه ، إذ ربما يكون الانتحار مظهرا من مظاهر الحب الشديد للذات ، والرغبة العارمة فى التخلص من الوجود نفسه حينما لا يجىء على هوى تلك الذات ! ومعنى هذا أن الشخص الذى يقدم على الانتحار — مثله فى ذلك كمثل غيره من الأشخاص — إنسان يحب ذاته ، ويحرص على سعادته ، ويعلق أهمية قصوى على قيمته الذاتية . وقد يكون مذهب السعادة — بين شتى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أكثرها وضوحا وأظهرها قوة ، لأنه يترجم لنا عن

تلك الحقيقة الإنسانية الأولية التى صاغها أفلاطون من قديم الزمان فى محاورته جورجياس على صورة معادلة فلسفية فقال : « إن الإرادة = إرادة خيرنا الخاص . » . وآية ذلك أن أى فعل تحققه الإرادة إنما هو كسب يكفل للذات — إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — ضربا من الإثراء أو التوسع أو الامتداد . وقد تستطيع الذات أن تفعل أى شىء ، اللهم إلا أن تتجرد من نفسها ، أو أن تتنازل عن أولويتها ، أو أن تتخلى عن قيمتها المطلقة . فأنا — مثلا — لا أستطيع أن أحب الذهب أكثر مما أحب نفسى : لأننى لا أحب الذهب إلا بالقياس إلى ما يسببه لى من لذة ، أو بالنظر إلى ما يوفره لى من شعور بالرضا . وليس من « الأنانية » فى شىء أن أنسب إلى نفسى قيمة مطلقة ، وكرامة لا متناهية : فإن « كل ذات إنسانية — على حد تعبير سولوفييف — من حيث هى مركز مستقل للقوى الحية ، مجعول لتحقيق ضرب من الكمال اللامتناهى ، ومن حيث هى موجود قادر على احتواء الحقيقة المطلقة فى وعيه وحياته ، إنما تملك بهذه الصفة أهمية وكرامة لا متناهيَتين ، ومن ثم فإنها هيهات لها أن تغالى فى تقدير قيمتها الخاصة ، وهى التى قال عنها الإنجيل : « ماذا يعطى الإنسان فداء عن نفسه » (متى ١٦ : ٢٦) » .(١)

والواقع أننى مضطر — سواء أردت أو لم أرد — أن أنسب إلى نفسى قيمة مطلقة : فإن ما أسميه باسم « حب الذات » إن هو إلا مظهر لاعترافى بكرامتى البشرية ، بوصفى إنسانا لا بد له من أن ينمى مواهبه ، ويحقق إمكانياته ، ويؤكد حريته ، ويسعى نحو سعادته . وعبثا يحاول فلاسفة الأخلاق أن يصرفونى عن حبى لذاتى ، بدعوى أنه أنانية ونرجسية وضيق أفق ، فإننى لا أملك سوى أن أجيبهم بقول الكتاب المقدس : « ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ؟ » أليس فى هذه العبارة اعتراف بأولوية الذات ، بوصفها مصدر كل قيمة ، ومنبع كل أخلاق ؟ بل ألم تقل الوصية الإلـٰهية نفسها إنه لا بد لك من أن « تحب قريبك كنفسك » ؟ وإذن فكيف لى أن أتخلى عن حبى لذاتى ، وكل الشواهد تدل على أننى لا أستطيع البقاء لحظة واحدة ، اللهم إلا إذا اعتبرت نفسى مركز الحياة ، ونسبت إلى ذاتى قيمة مطلقة ؟ أفلا يجدر بى إذن أن أعترف منذ البداية بأنه إن لم تكن لدى القدرة على الثقة بنفسى ، فلن يكون فى

---

(١) V. Soloviev: **"Le Sens de L'Amour"**, Aubier, trad. franç., Paris, 1964, pp. 40 – 41.

وسعى أن أثق بأى شيء آخر ؟.

أجل ، إننى لا أستطيع أن أنكر أن أول صورة أعرفها من صور الحب هى « حبى لذاتى » : فإن أول موضوع للقيم ينكشف لى فى صميم تجربتى إنما هو تلك « الذات » التى أنا مقيد بها ، مشدود إلى وثاقها ! ولكننى — مع الأسف — ما أكاد أجعل من ذاتى موضوعا لحبى ، حتى أتحقق من أن ذاتى قوقعة لا بد لى من أن أحطمها ! حقا إننى ملزم بالمحافظة على نفسى ، وتحقيق ذاتى ، وتنمية شخصيتى ، والتماس سعادتى ، ولكن كل هذه الالتزامات هى التى تضطرنى إلى الخروج من عزلتى ، وتحطيم قيود سجنى الخاص ، من أجل الاندماج فى العالم الخارجى ، والارتماء فى أحضان عالم « الأغيار » ! وهكذا ترانى مدفوعا بالضرورة إلى البحث عن شيء آخر غير الذات أتعلق به ، وأندمج فيه ، وأحن إليه ، وأتجاوب معه . وهنا سرعان ما تبدو لى الذات بصورة الواقعة الأليمة التى تفصلنى عن عالم الغير ، وكأنما هى بمثابة حاجز منيع لا أملك تخطيه ولا أقوى على تحطيمه ... إننى واحد ، ومصيبتى أننى كذلك : فإن سجنى لا يسع أكثر من شخص ، وهذا الشخص إن هو إلا « أنا » ! وأنا أحمل عبء هذا الشخص أينما توجهت ، فإنه يلازمنى ملازمة الظل لصاحبه ، ويلاحقنى فى حلى وترحالى ، دون أن أملك الانفصال عنه أو التحلل منه !

حقا إن رينان يقول : « إننى مزدوج : فقد يضحك منى جانب ، بينما يبكى الآخر » ، ولكن هذه الثنائية التى يتحدث عنها رينان لا تجعل منى شخصين ! وعبثا يحاول البعض أن يتحدث عن « الحوار مع الذات » ، فإن الذات حين تختلى بنفسها لا يمكن أن تجد نفسها بإزاء « الآخر » بل هى تظل مع ذلك بإزاء « الأنا » ! وعلى حين أن الحب الحقيقى يقوم على العلاقة ، ويحيا فى جو مِلؤه التهوية ، نجد أن « حب الذات » فى الحقيقة هو رابطة وهمية ، لأنه رابطة فى الفراغ ، أو علاقة مع « لا أحد » ! وبينما تتجه البراءة السعيدة نحو الخارج فتثرى ذاتها وتخلق جوهرا جديدا ، نجد الأنانية تأكل بعضها ، وبالتالى فإن غذاءها لا يمكن أن يكون مغذيا ! وهكذا يستهلك نرجس المسكين نفسه بسرعة زائدة ، وينحل بشكل ظاهر : لأنه يعيش على حساب ذاته ، ويستنفد صميم جوهره . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الأخلاقى المعاصر جانكلفتش حينما كتب يقول : « إن حب الذات لا يتجه نحو شخص أو شيء ، بل هو حب بدايته هى نهايته ، ومستقبله هو ماضيه ، فضلا عن أنه لا يمضى إلا إلى حيث أتى .

إنه حب لا اتجاه له ، ولا أفق أمامه ، وليس له أى مستقبل ، كما أنه لا ينطوى على أية وجهة نظر . وأما الحب الحقيقى فإنه « مصير » ، لأنه اتجاه متعد ينحو نحو الآخر ، دون أى تفكير ضمنى فى العودة أو الارتداد ، وتبعا لذلك فإن كل الآمال ميسرة له ، وسماء العالم الخارجى مفتوحة أمامه ! وأما حب الذات فإنه كالسجن : لأنه لا يملك سماء ولا مستقبلا ولا أفقا ولا مصيرا ، بل هو حب لازم مقفل ، وهو يرتد دائما إلى نقطة بدايته ، فى الوقت الذى قد يتوهم فيه أنه يتقدم نحو غايته أو يتجه نحو نهايته . إن حب الذات دائرة مغلقة ، فهو لا يعرف الاتجاه ، ولا الخروج ، ولا الإثراء ، ولا الإبداع ، بل القضاء والقدر ، والحتمية الصارمة ، والتكرار المستمر . ومهما أمعن الإنسان فى حب ذاته ، ومهما تفنن فى التطلع إلى نفسه ، فإن هذا الحب الذاتى لن يوصله يوما إلى الآخر « L'Autre »(١) .

بيد أن الذات حين تتطلع إلى « الآخر » ، وتعمل على الوصول إلى « الغير » ، فإنها سرعان ما تجد نفسها فى عالم لا يعرف العلاقة ، ولا يفهم معنى التجاوب ، ولا يدرك دلالة التثنية Duel . وآية ذلك أن « عالم الأشياء » هو ذلك العالم الموضوعى الذى لا أستطيع أن أشخصه ، أو أجادله ، أو أخاطبه بلفظ « أنت » .Toi . صحيح أننا قد نتصور الطبيعة بصورة الكائن المشخص أو الجهاز العضوى أو الموجود الحى ، ولكننا مع ذلك لن نستطيع أن نجد فى الطبيعة ذلك « الآخر » الذى نحبه ، ونتجاوب معه ، ونغار عليه ، ونسكن إليه .. ومهما تمادينا فى إضفاء المشاعر البشرية على الطبيعة ، فإننا مع ذلك لن نستطيع أن نجد فى موضوعات الطبيعة (بما تشتمل عليه من جمادات ونباتات وحيوانات) تلك « الأنت » التى نخاطبها ونجادلها ونتوسل إليها ونتعلق بها .. إلخ . فالطبيعة تظل دائما بمثابة « هى » (It) Cela ، دون أن تصبح « أنت » (Thou) Toi .

بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأى فيقول إن « حب الطبيعة » ظاهرة عادية نلتقى بها لدى الكثيرين ، إن لم نقل بأنها خاصية تميز شعوبا بأسرها كالهنود الذين سماهم طاغور باسم « شعب الغابات » . ولسنا فى حاجة إلى أن نكون فنانين حتى نتعلق بالطبيعة ، ونقول مع رينان إن العالم جميل إلى أن تمسه يد الإنسان ، أو ندعو مع رسكن

---

(١) Vladimir Jankélévitch : "Traité des Vertus", Paris, Bordas, 1949, pp. 454 – 455.

إلى عبادة الطبيعة ، وإنما حسبنا أن نلقى نظرة على حياة الهنود لكى نتحقق من أن هذا الشعب يتصرف بإزاء سائر مخلوقات الطبيعة كما لو كانت علاقة « امتزاج وجدانى » تجمع بينه وبينها . وعلى حين أن الروح المسيحية تنظر إلى الإنسان بوصفه سيد المخلوقات ، وتضعه فى مستوى أسمى بكثير من مستوى النبات أو الحيوان ، نجد أن الروح الهندية تعامل شتى كائنات العالم اللاعضوى معاملة الإخوة أو الرفاق أو الأصدقاء ، فلا تقيم أية مفاضلة بين الإنسان من جهة ، وبين سائر الكائنات الطبيعية سواء أكانت نباتات أم حيوانات من جهة أخرى — هذا إلى أننا نجد — فيما يقول أصحاب هذا الرأى — حبا مماثلا للطبيعة لدى أحد رجالات المسيحية ألا وهو القديس فرنسيس الأسيزى St. François d'Assise الذى كان يعتبر الشمس والقمر والماء وشتى صنوف النبات والحيوان بمثابة « إخوة » أو « أخوات » . ولم يكن حب القديس فرنسيس للطبيعة مجرد إسقاط لبعض المشاعر البشرية على الموضوعات الطبيعية ، وإنما كان هذا الحب (فيما يقولون) تعلقا حقيقيا بشتى ما فى الطبيعة من مخلوقات ، دون النظر إلى ما قد يقوم بينها وبين الإنسان (أو المصالح البشرية) من روابط أو علاقات . حقا إن الشمس والقمر والرياح ليست فى حاجة إلى عون أو غوث أو محبة أو إحسان ، ولكن القديس فرنسيس كان يشعر نحوها بمشاعر أخوية حقيقية ، على اعتبار أنها — مثله — ترتبط مباشرة بالخالق نفسه . وهكذا كان حب القديس فرنسيس للطبيعة نتيجة لتصوره الخاص للعالم الطبيعى بوصفه كلا موحدا تشيع فيه الحياة الإلٰهية ، لا مجرد ترابط خارجى لبعض القوى أو الكائنات المنفصلة .. ومن هنا فإنه لم يكن يعتبر الله مجرد « أب » للإنسان وحده ، بل كان يعتبره بمثابة « الأب » الملىء بالرحمة والإحسان لكل ما فى الطبيعة من موجودات(١) .

ولكن ، هل يكون معنى هذا كله أننى أستطيع بالفعل أن أجد فى « الطبيعة » ذلك « الآخر » الذى يقضى على شعورى بالعزلة ، ويكفل لى الخروج من وحدتى ، ويضمن لى الانتصار على أنانيتى ؟ وهل يشعر إنسان العصر الحديث (خصوصا فى المدن والمراكز الصناعية الكبرى) بهذا الامتزاج الوجدانى بالطبيعة ، على نحو ما عبر عنه

---

(١) Cf. Max Scheler: "**Nature et Formes de la Sympathie**", Paris, Payot, trad. franç., 1950, pp. 137 – 144.

الفلاسفة الهنود ؟ بل ألسنا نلاحظ أن « حب الطبيعة » عند القديس فرنسيس إنما يخفى وراءه مجرد حب واسع لله على نحو ما يتجلى فى مخلوقاته ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن تعلقى بالطبيعة لا يمكن أن يكون هو الكفيل بمحو أنانيتى ، أو القضاء على نرجسيتى ، أو شفائى من وحدتى ؟ وماذا عسى أن تجدينى الأشجار والأزهار أو المياه والصخور ، إذا كنت وحيدا لا رفيق لى ، هائما بلا عش ؟ ألسنا نلاحظ أنه لا سبيل إلى تملى جمال السماء الزرقاء ، أو صحو الفجر النادى ، اللهم إلا حين نكون اثنين ؟ « إن الأشياء اللامتناهية — فيما يقول بشلار — كالسموات والغابات والنور ، لا تجد لها أسماء إلا لدى القلب العاشق . وليس نسيم السهول — فى رقته وخفقانه — سوى مجرد صدى للتنهدات الرقيقة الخافتة . وحين تكون النفس البشرية غنية عامرة بحب رفيع ممتاز ، فإنها تستطيع عندئذ أن تشيع الحياة فى الأشياء الكبيرة قبل الصغيرة . وهكذا نراها تخاطب الكون مخاطبة الند للند ، بمجرد ما تكون قد تذوقت عذوبة الـ« أنت » فى دنيا البشر .. »(١) .

والواقع أننا إذا كنا لا نستطيع أن نجد فى « الطبيعة » ذلك « الآخر » الذى ننشده ، فذلك لأننا نبحث أولا وبالذات عن تلك « الأنت » التى تستطيع أن تحطم وحدتنا . وكثيرا ما تجيء هذه « الأنت » فتكون بمثابة همزة وصل أو حلقة اتصال بيننا وبين الطبيعة . فالأنت هى التى تكشف لى — على حين فجأة — عن جمال الأزهار والأنهار والجبال والغابات والمحيطات .. « وأنا حين أرى الجميل — على حد تعبير جيو — فإننى أود أن أكون اثنين » ! وإذا كانت حضارتنا المادية كثيرا ما تضطر الرجال إلى البقاء فى مكاتبهم أو مصانعهم أو محال أعمالهم ، فإن المرأة هى التى تنتزع الرجل من عمله اليومى ، لكى تفتح أمامه آفاق الطبيعة ، فتجره معها إلى الحدائق والغابات والجبال والوديان وشتى المناظر الجميلة ! وأما فى العادة فإننا قلما نحيا فى عالم الطبيعة بل نحن غالبا فى عالم اصطناعى ليس فيه إلا آلات وأدوات أو أشياء . وليست ذاتى سوى « وجودى فى العالم » — على حد تعبير هيدجر — وتعاملى مع الأشياء واستعمالى لبعض الأدوات . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أننى أحيا أولا وقبل كل شيء فى عالم « أشياء » : فهذا

---

(١) Cf. Martin Buber : **"Je et Tu"**, trad. franç., Paris, Aubier, 1938, Introduction par G. Bachelard, p. 11.

مكتبي أجلس إليه ، وذاك قلمي أكتب به ، وهذه كتبي أطالعها ، وتلك لوحاتي أتطلع إليها .. إلخ . وأنا محاط من كل صوب بأدوات أستعملها ، وموضوعات أتعامل معها ، ووسائل أستعين بها على تحقيق أغراضي . فالعالم الذي أجد نفسي بإزائه هو في جانب منه عالم « أشياء » ، وذاتي نفسها هي في جانب منها مجرد « اهتمام » أو « انشغال » بتلك الأشياء . وكثيرا ما أدرج الآخرين في عداد هذا العالم الموضوعي فأعتبرهم مجرد « موضوعات » أو « وسائط » أو « أشياء » . وآية ذلك أن الحضارة المادية التي أعيش في كنفها تميل إلى التوحيد بين الشخص ووظيفته ، فتجعل من الأفراد مجرد آلات تضطلع بوظائف معينة ، وكأنما هم مجرد « موضوعات » أو « أشياء » !

إنني كائن إذن في عالم « أشياء » (أي في عالم لا شخصي بحت) فلا بد لي من أن أقوم بجولة استكشافية في ربوع هذا العالم الموضوعي ، حتى أحصل معرفة تجريبية عنه . وهنا تكون مهمتي أن أستخرج من الأشياء نفسها معرفة صحيحة عن طبيعتها ، وطريقة تكونها ، ونوع تركيبها . والأشياء تعرض نفسها أمامي ، فأكسب خبرتي من صميم احتكاكي بها . ولكن الأشياء نفسها لا تقوم بأي دور إيجابي في صميم تلك الخبرة ، فإن مهمة التجريب تقع على عاتقي ، والخبرة التي أحصلها هي من عملي أنا ، دون أن يكون للعالم نفسه أي نصيب فيها ، اللهم إلا من حيث إنه يدعني اختبره . وأنا حين أحصل أية معرفة تجريبية عن الأشياء ، فإنني لا أشارك في العالم ، بل تجيء المعرفة التجريبية إلى ، دون أن تكون بمثابة حد ثالث بيني وبين العالم . وفضلا عن ذلك ، فإن العالم نفسه لا يكترث في كثير أو قليل بتلك التجربة التي أحصلها عنه : لأن هذه التجربة لا تضيف إليه أي شيء ، كما أنها لا تصيبه في صميم وجوده !

بيد أنه ربما كان من مصلحتي أن يوجد مثل هذا العالم اللاشخصي : فإنه لولاه لما كان في الإمكان أن يكون ثمة نظام ، وسلاسل من الأحداث ، وأشياء وأحداث مرتبطة بأشياء أخرى وأحداث أخرى ، بل لما كان ثمة عالم موضوعي له كثافته واستمراره الزمني . فمن الخير لي أن يكون هناك عالم لا شخصي يظل بالنسبة إليّ غريبا تماما عني ، حتى يتسنى لي أن أختبره اختبارا موضوعيا . والواقع أنني حين أدرك العالم إدراكا حسيا ، فإنني ــ فيما يقول مارتن بوبر ــ أستدرجه إلى ذاتي ، وأنفذ به إلى صميم وجودي بوصفه « حقيقة » . ولكن العالم لا يهب نفسه لي ، بل هو يدعني أتصرف

فيه ، وآخذه على عاتقى . وبهذا المعنى يمكن القول بأن المعرفة هى ضرب من الأخذ أو التملك ، ولكنها لا يمكن أن تتخذ طابع الحب أو التعلق . وآية ذلك أن الموضوعات التى أحبها لا تهب نفسها لى ، بل هى تظل مجرد أشياء أستحوذ عليها أو أتملكها ، دون أن يقوم أى تجاوب حقيقى بيننا(١) !

إن « الأنا » — كما قلنا — لا يستطيع أن يقبع فى ذاته ، لأنه لا يجد فى باطنه أى سلم حقيقى . وهو مضطر إلى التماس أسباب المحافظة على بقائه ، وتنمية شخصيته ، وتحقيق كماله الخاص ، فى عالم « الأشياء » . ولما كانت الذات البشرية ذاتا عاقلة تنشد المعرفة ، وتبحث عن الحقيقة ، فإنها تجد فى عالم الأشياء مجالا خصبا لإشباع حاجتها إلى التشوف وحبها للاستطلاع ، حتى تجعل من العالم المادى عالمها الخاص : وترد ما فى الأشياء من « كثرة » أو « تعدد » إلى وحدتها الوجودية الخاصة . ولا شك أن الذات حين تفهم معنى الأشياء ، وتدرك طبيعتها ، وتقف على ماهيتها ، فإنها تصبح هى نفسها بمثابة « عين تلك الأشياء » . ولعل هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن تملك الحقيقة : فإن مثل هذه الحيازة العقلية إنما تعنى الحصول على نظام متكامل أو نسق موحد من المعرفة ، يكون مطابقا للأشياء على نحو ما هى موجودة بالفعل ، ويكون من شأنه أن يضمن لى ضربا من المتعة الذهنية التى لا تهدم الواقع نفسه فى شىء . ولكن مهما كان من صدق المعرفة التى أحصلها أو أتملكها عن الأشياء (أو الأشخاص) فى العالم الموضوعى الخارج عنى ، فإن هذا « الشىء » (أو « الشخص ») لن يصبح لهذا السبب مجرد « موضوع » أمتلكه أو أستحوذ عليه . وآية ذلك أنه يظل موجودا مستقلا عنى ، دون أن يكون فى استطاعة المعرفة التى أحصلها عنه أن تمس صميم وجوده ، أو أن تضعه بأكمله تحت إمرتى . ومعنى هذا أن « الشىء » (أو « الشخص ») الذى أعرفه ، يظل فى وجوده قائما بذاته ، دون أن تجىء هذه « المعرفة » فتجعل منه ملكية شخصية لى ، أو مجرد تابع من توابعى !

وتبعا لذلك فإن « عالم الأشياء » لا يشبع الذات ، ولا يحقق لها ما تنشده ، لأن الذات لا تنشد « شيئا » يقبل المعرفة ، ويطاوعها فى حركاتها الاستطلاعية ، بل هى تنشد « ذاتا » أخرى تتلاقى معها ، وترتبط بها ، وتغار عليها ، وتنفذ إلى باطنها ،

(١) Martin Buber: "Je et Tu", trad. franç., Aubier, 1938, pp. 20 – 22.

وتحاول تملكها أو السيطرة عليها ! ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حينما كتب يقول : « إن ما تنشده الذات لا يمكن أن يكون مجرد شيء آخر : لأن الأشياء لا تهمها ولا تقوى على إشباعها ، وإنما هي تنشد ذاتا أخرى ، تود لو استطاعت جعلها ملكية خاصة لها ، حتى تكتشف نفسها هنالك ، وتفقد ذاتها في طواياها . حقا إن هذه الذات الأخرى أو هذا الأنا الآخر هو في صميمه موجود مطلق لا سبيل إلى النفاذ إليه أو التواصل معه ، ولكن لا أهمية على الإطلاق لمثل هذه العوائق ، فإن كل ذات منهما ستتجه بالضرورة نحو الأخرى ، ما دامت كل واحدة منهما لا تحيا إلا للأخرى . أجل إن « الشخص » البشري بطبيعته مطلق ، ولكنه أيضا نسبي . فهل نقول إن هٰهنا ضربا من التناقض ؟ كلا ، بل هٰهنا سر ، وهذا السر هو سر الحب الذي لن يقنع بالتشابه العقلي مع موضوعه ، بل هو يريد لهذا الموضوع أن يحيا حياته الخاصة كما هي في ذاتها ، ولكنه من جهة أخرى يريده على أن يعيش حياته الخاصة وحياة الآخر في الوقت نفسه . وماذا عسى أن يكون الشخص البشري إن لم يكن مجرد بحث عن الشخص البشري ؟ حقا إن الحب يفترض المعرفة ، ولكنه قد يستطيع إلى حد ما أن يستغني عنها ! وأما الذي هو في حاجة ماسة إليه ، فذلك هو الموجود الحي الفعلي نفسه . وإذن فإنه لا بد بالضرورة للشخص البشري من شخص بشري آخر(١) » .

والواقع أنه هيهات للموجود البشري أن يصبح عين ذاته في عالم أشياء ، لأن الإنسان لا يصبح « أنا » بمعنى الكلمة إلا حينما ينطق لأول مرة بكلمة « أنت » (Thou – Toi) . فالوجود الحقيقي — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يتحقق من خلال تلاقيه مع غيره من الأشخاص ، لا من خلال تعامله مع مجموعة من الأشياء . ومعنى هذا أن « الذات » لا تصل إلى مرحلة « الأنية » الحقيقية إلا حينما تلاقي ذلك « الآخر » الذي تستطيع أن تخاطبه بلفظ « أنت » . وأما إذا بقيت متعلقة بطائفة من « الأشياء » أو « الموضوعات » ، فإنها لن تستطيع أن تتخطى مرحلة « التمركز الذاتي » Egocentrisme . ولئن كان كثير من الفلاسفة قد دأبوا على الحديث عن خروج

(١) P. Philippe de la Sainte Trinité: "**La Recherche de la Personne** in **Etudes Carmélitaines** ", Avril 1936, cité par M. C. D'Arcy : "**The Mind and Heart of Love**", N. Y., Meridian Books, 1956, p. 363.

الذات ، واتجاهها نحو العالم الخارجي ، واتصالها بالأشياء ، إلا أن الحقيقة أن الذات موجودة منذ البداية فى صميم العالم ، فهى لا تخرج إلى دنيا الأشياء ، بل هى كائنة دائما أبدا فى وسط تلك البيئة الخارجية . وتبعا لذلك فإن تعلق الذات ببعض الأشياء إنما هو فى صميمه تعلق بصميم النفس : لأن بيتى ، وسيارتى ، ومكتبى ، ولوحاتى ، وكتبى ، وأدواتى ، وحاجياتى : هى « أنا » نفسى بمعنى ما من المعانى . فليس من سبيل إلى فصل « حب الأشياء » عن « حب الذات » ، ما دامت الذات هى فى جانب منها تلك الموضوعات الخارجية التى تتعامل معها وتتحكم فيها وتسيطر عليها . وإذا كنا قد اعتبرنا حب الذات صورة ناقصة من صور الحب ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين أيضا إلى إدخال حب الأشياء فى عداد أشباه الحب . والسبب فى ذلك أننا هنا بإزاء حب ناقص يسير فى اتجاه واحد فقط ، ما دمنا نحن الذين نأخذ الأشياء ونتصرف فيها ونسيطر عليها ، دون أن يكون فى وسع تلك الأشياء أن تستجيب لنا ، أو أن تبادلنا حبا بحب ! وأما الحب الحقيقى فهو تلك العلاقة الحية التى تقوم على التبادل والتجاوب ، إذ تنشأ بين الطرفين علاقة أخذ وعطاء ، فأحيا أنا بحياة الآخر ، ويحيا الآخر بحياتى .

والحق أن الحب إنما ينبعث عن أشخاص ، ويتجه نحو أشخاص . ولكن « الشخص » الذى يتجه نحوه الحب لا يمكن أن يكون هو « الأنا » نفسه ، ما دامت الذات هى فى حاجة دائما إلى « الآخر » الذى تستطيع أن تخاطبه بلفظ « أنت » . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون ثمة حب حقيقى اللهم إلا إذا كنا اثنين ، بحيث تخرج الأنا نحو الآخر ، وتقيم معه علاقة شخصية ، دون أن تنظر إليه باعتباره مجرد موضوع تتأمله وتتطلع إليه ، بل تعتبره — على العكس — ذاتا حرة تملك فردية خاصة وتتمتع بوجود باطنى دفين[1] . وأما حين تتخذ الذات لنفسها ذاتا أخرى تكون بمثابة تابع لها ، فإن هذه الذات الأخرى لن تكون عبارة عن « أنت » un Toi بمعنى الكلمة ، بل ستكون مجرد شىء لاحق ، أو موضوع تابع ، أو ملكية خاصة ، صفة من صفات ذلك الجوهر ! وأما الحب الحقيقى فإنه لا يقنع بأن يجعل من محبيه مجرد صفات ذاتية أو لواحق خاصة أو ملكيات عارضة ، بل هو يرى فيما حوله جواهر مثله ، لأنه يعيش فى عالم « التثنية » حيث تقوم العلاقات الشخصية على أساس المساواة والتقدير واحترام حقوق

(١) Cf. M. Nédoncelle: **"Vers une Philosophie de l'Amour"**, Paris Audier, 1957, p. 15.

الآخرين . وتبعا لذلك فإن الحب يريد لنفسه دائما تلك « التهوية » التي تقوم على « العلاقة » . وحينما نتحدث عن « العلاقة » ، فإننا نعنى الاختيار الحر ، والمسافة أو البون ، والفراغ أو الخلاء الكائن بين الذوات . ومن هنا فإن الذات لا تحب (بمعنى الكلمة) سوى « الآخر » ، حتى ولو كانت فى غير ما حاجة إليه ، لأن هذا « الآخر » هو وحده الذى يمكن أن يكون طرفا ثانيا فى علاقة ! وهى تحب هذا « الآخر » لأنه ذات حرة ، متمردة ، يمكن التنازع عليها ، قادرة على أن تخيب آمالنا فيها ! وأما أية صورة أخرى من صور الحب فهى ليست سوى وقفة قصيرة عند باب المعبد ، أو هى مجرد تمتع أنانى برؤية صورتنا الخاصة وقد انعكست على صفحة المرآة .

حقا إن كثيرا من الفلاسفة قد حاولوا استخراج الإيثار من الأثرة ، بدعوى أن حب الغير ليس إلا مجرد مظهر من مظاهر حب الذات ، أو أن الغيرية لا تخرج عن كونها صورة منقحة من صور الأنانية ، ولكن الحقيقة أن الأنانية ليست محبة مصغرة ، أو صورة بدائية من صور الحب ، أو شكلا أوليا من أشكال التعاطف ، بل هى إنكار لكل ما يقرره الحب ! كذلك لا يمكننا أن نقول إن الحب هو مجرد أنانية موسعة ، بل لا بد لنا من أن نؤكد أنه تقرير لكل ما تنفيه الأنانية ! ومعنى هذا « أن الأنانية والمحبة — على حد تعبير جانكلفتش — هوة غير معبورة : لأن حب الذات مهما اتسع وامتد وانتفخ ، فإنه لن يصبح يوما مركزا لانتشار إشعاعات التضحية ، والمحبة ، والخير ، والإحسان . وإذن فإن الذات التى « تحب » هى فى حاجة إلى التخلى عن مصلحتها ، والتنازل عن حبها لنفسها ، حتى تريد وجود « الأنت » ، وتحرص على الترقى المستقل لهذه « الأنت » ، وتعمل جاهدة فى سبيل تنمية قيم تلك « الأنت » . والحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى يخلص « الأنا » من عبادة الذات ، إذ يحطم وحدتها ، ويتسبب فى فشل أنانيتها . ولكن ليس من شأن هذا الحب أن يضع مكان « عبادة الذات » عبادة الآخر ، كما أنه ليس من شأنه أيضا أن يوسع من الأنانية الفردية لكى يجعل منها أنانية مزدوجة ، بل هو يدفع بالطرفين المحبين إلى النظر فى اتجاه واحد (على حد تعبير سانت اكزوبيرى) بدلا من أن يدعهما يقتصران على النظر أحدهما إلى الآخر ! ولكننا نلاحظ — مع الأسف — أن كثيرا من الناس يخلطون بين الحب والأنانية ، فلا يصبح الحب عندهم سوى مجرد « نقطة تلاق » تتقابل عندها أنانيتان جشعتان ، تخدم الواحدة منهما نفسها حين تخدم الأخرى ! ولا شك أن مثل هذا الحب لا بد من أن يستحيل إلى أداة

اتصال وانفصال معا ، ما دام الموجودان المتحابان لا يتلاقيان إلا لكى يعمل كل منهما على زيادة حظه من اللذة الخاصة المفضلة ! وهنا يكون التلاقى مجرد ذريعة أو مناسبة تسمح لكل من الطرفين بأن يزيد من حدة شعوره بما يملك . وما كذلك الحب الحقيقى : فإنه علاقة شخصية يراد من ورائها الانتصار على شتى ضروب الانفصال ، من أجل تحقيق الوصال الحقيقى مع « الآخر » . وربما كان الحب أيسر الأمور وأعسرها فى وقت واحد : فهو أعسرها لأنه يتطلب ثمنا فادحا ندفعه بتنازلنا عن أنانيتنا ، وحبنا لذاتنا ، وبحثنا عن مصالحنا ، ولكنه فى الوقت نفسه أيسرها لأنه (كما سنرى) لا يتطلب جهودا متواصلة فى خط مستقيم أو فى اتجاه واحد ، بل هو يتطلب بساطة ذهنية عظيمة ، دون أدنى عنت أو إرهاق ، ودون حاجة إلى أى تزايد أو تضخم !

* * *

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الذات فى حاجة إلى تحطيم وحدتها ، والانتصار على حدودها ، والتحرر من قيودها ! فليس بدعا أن نراها تضيق ذرعا بشئونها الخاصة ، وتدس أنفها فى شئون غيرها ، وتجد لذة كبرى فى الاهتمام بمسائل الآخرين ! ولما كان مسكن الذات فى حاجة إلى تهوية ، فلا غرابة فى أن نرى الذات تفتح نافذتها على مصراعيها ، لكى تشغل نفسها بالتطلع إلى وجوه المارة ، والتمتع برؤية النماذج البشرية التى تتوالى تحت سمعها وبصرها . ولما كانت الذات تعلم أن الآخرين لا ينظرون إليها إلا باعتبارها مجرد « موضوع » ، فإنها كثيرا ما تجد لذة كبرى فى أن ترد لهم الجميل بمثله ، وبالتالى فإنها تميل فى كثير من الأحيان إلى الحكم على الآخرين من الخارج ، وكأنما هم مجرد « موضوعات » أو « نماذج » أو « عينات » ! ولكن ما هى إلا أن تحل بالواحد مصيبة ، أو أن يبتلى الواحد منهم بمحنة ، حتى يستحيل هذا « الموضوع » الذى كنت أتأمله وأحلله وأحكم عليه ، إلى « ذات » أتعاطف معها ، وأشفق عليها ، وأتألم لألمها . فالشخص الذى وقع مغشيا عليه فى الطريق ، أو الذى صدمته سيارة أثناء عبوره لأحد الشوارع ، أو الذى استهدف لعدوان غاشم من جانب أحد الأشرار أو قطاع الطرق ، لا يمكن أن يظل فى نظرى مجرد « موضوع » أتأمله ، أو « شىء » أحكم عليه ، بل هو سرعان ما يستحيل إلى « ذات » أتجاوب معها ، أو « ضحية » أشفق عليها . وهنا تكون « الشفقة » Pitié بمثابة حركة تعاطفية أعلو بها على ذاتى ،

لكى أتجه نحو ذلك « الآخر » الذى يتألم تحت سمعى وبصرى . وتبعا لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى اعتبار « الشفقة » صورة من صور « المحبة » ، بدعوى أن « الحب » الحقيقى لا ينشأ إلا فى جو ملؤه « الألم » ! ولكننا وإن سلمنا مع هؤلاء بأن الشفقة تقتادنا بوجه ما من الوجوه نحو « الآخر » ، إلا أننا نشعر بخطورة الخلط بين المحبة والشفقة ، ومن ثم فإننا سنعمد فيما يلى إلى تحليل « الشفقة » بوصفها صورة من صور « أشباه الحب » !

الفصل الثاني

الشفقة

لقد دأب كثير من الفلاسفة على تصوير « الذات » بصورة القوقعة المغلقة ، أو القلعة الحصينة ، وكأن « الأنا » يحيا فى عزلة مطلقة ، أو وحدة صلبة متينة ! ولعل من هذا القبيل مثلا ما ذهب إليه ليبنتس حينما جعل من « الذات » جوهرا فردا أو ذرة روحية ، وكأنما هى عالم مستقل ليس له أبواب ولا نوافذ ! وهذا أيضا ما أكده ماكس شترنر بصورة أعنف حينما اعتبر « الأنا » هو « الأوحد » ، وجعل « العالم » نفسه مجرد ملكية له ، وكأن الذوات الأخرى هى مجرد موضوعات يسيطر عليها ويتمتع بها ! ولكن كل هؤلاء الفلاسفة قد نسوا أو تناسوا أن « الانفصال » بين الذوات ليس هو الكلمة النهائية فى قصة الوجود البشرى ، وإنما هو مجرد مظهر من مظاهر تأكيد « الذات » لحريتها ، وأصالتها ، واستقلالها عما عداها من الذوات . وعلى الرغم من كل ما كتبه أنصار « الانفصال » فى الدفاع عن استقلال الذوات ، وصراع الحريات ، واستحالة تلاقى الشخصيات ، إلا أن تجربتنا العادية نفسها تشهد بأن الوجود الحقيقى بالنسبة إلينا إنما هو ضرب من « التلاقى » (على حد تعبير مارتن بوبر) . حقا إن هذا « التلاقى » قلما يخلو من مواجهة ، وتحد ، وصراع ، ولكن من المؤكد أنه يقترن أيضا بالكثير من مظاهر التجاوب ، والتبادل ، والوصال . ومهما زعمت لنفسى أننى لا أفهم الآخرين ، وأن الآخرين لا يفهموننى ، فإننى لن أستطيع أن أنكر « أننى أدرك بطريقة مباشرة فى ابتسامة الآخر سروره ، وفى دموعه حزنه ، وفى احمرار وجنتيه خجله ، وفى كفيه المضمومين صلاته ، وفى نظرته الرقيقة حبه ، وفى اصطرار أسنانه غضبه أو حنقه ، وفى قبضة يده المتوعدة رغبته فى الانتقام ، وفى كلمته معنى ما يريد أن يقوله[1] » .

أجل ، إن من شأن الموجود البشرى فى كثير من الأحيان أن يتمنع فلا يفتح ذاته أمامى ، أو أن يتصنع فلا يظهر حقيقة نفسه على مرأى ومسمع منى ، ولكن « الألم » لا بد من أن يجىء فيضطر الذات إلى التعبير عن نفسها ، ويقهرها على التخلى عن شتى

---

(1) Max Scheler: " Nature et Formes de la Sympathie ", 1950, Payot, Paris, franç, par M. Lefebro, p. 379.

أساليب التمنع أو التصنع أو الافتعال . وهكذا تنكشف لنا « الذات المتألمة » بصورة « للأنا الأعزل » ، فلا نملك سوى أن نقبل عليها ، ونبادر إلى مساعدتها ، ونعمل على الأخذ بيدها . وإذا كان من شأن « الألم » فى العادة أن يقربنا من الآخرين ، فذلك لأن شقاء الموجود البشرى ينكشف لنا بكل حدة وقسوة فى لحظة تألمه ، وبالتالى فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى مشاركة الآخرين فى آلامهم مشاركة إيجابية مباشرة . وإذا كان الكثيرون قد دأبوا على اعتبار « الألم » مجرد حالة سلبية ، فإن شوبنهور ينسب إلى « الألم » طابعا إيجابيا ، بدعوى أن اللذة نفسها ليست سوى حالة امتناع الألم ! ولعل هذا هو السر فى أننا قلما نعلو على ذاتنا الخاصة ، أو نتخلى عن مصالحنا الشخصية ، اللهم إلا حين تجىء آلام الآخرين فتنتزعنا بكل قسوة من مشاغلنا الصغيرة وهمومنا التافهة ، لكى تفتح أعيننا على حقيقة أمر هذا الوجود البشرى بما فيه من شرور ومصائب ومحن وشقاء !

حقا إننا نرى الآخرين أيضا يتمتعون ، ويغتبطون ، ويفرحون ، ولكن « سعادة » الغير لا تولد لدينا — فيما يقول شوبنهور — سوى الحسد ، والضغينة ، والغيرة الشديدة ، دون أن يكون فى وسعنا مشاركة الآخرين أفراحهم ، ولذاتهم ، ومسراتهم . ومعنى هذا أننا إذا كنا نتألم مع المتألمين ، ونبكى مع الباكين ، فإننا قلما نستطيع أن نبتهج مع المبتهجين ، أو أن نضحك مع الضاحكين ! وحجة شوبنهور فى هذا الزعم أن « الألم » وحده هو الذى يستطيع أن ينتزعنا من أنانيتنا فى حين أن « اللذة » بطبيعتها فردية ، فليس فى وسعنا بالتالى أن نشارك الآخرين لذاتهم . ولما كان من شأن « الأنانية » أن تدفع بصاحبها إلى البحث عن خيره الخاص ، فإن من الطبيعى أن يعمل « الأنانى » على استمرار نموه ، وزيادة قدرته ، ومضاعفة لذاته ، ولو كان ذلك على حساب غيره من الناس ، إن لم نقل على حساب غيره من الكائنات الحية . وتبعا لذلك فإن سعادة الغير كثيرا ما تكون مصدر عذاب لنا : لأنها تذكرنا بآلامنا ، وتحسرنا على أنفسنا ، وتستثير فى قلوبنا مشاعر الحسد والغيرة . ولعل هذا ما أراد جان بول Jean – Paul أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إنه إذا كان فى استطاعة البشر أن يشاركوا الآخرين آلامهم ، فإن الملائكة وحدهم هم الذين يستطيعون أن يشاركوا الآخرين أفراحهم » .

أما حين يقع الآخرون صرعى لهجمات الشر ، والمرض ، والألم ، والشقاء ،

فهنالك تتفتح لهم قلوبنا ، وتزول ما بيننا وبينهم من حواجز ، إذ نشعر أن آلامهم هي آلامنا ، وأن شقاءهم هو شقاؤنا . وتبعا لذلك فإن « الأنانية » لا تتوقف إلا حيث تبدأ « الشفقة » : لأن مشاركتي لآلام الآخرين هي التي تجيء فتسد كل هوة تفصلني عن الآخرين ، وتسقط كل حجاب يتوسط بيني وبينهم . وهكذا يرتفع الإنسان — عن طريق الشفقة — فوق مبدأ التفرد ، إذ يستشعر الألم العام (ألم النباتات ، وألم الحيوانات ، وألم البشر) ، فلا يلبث أن يدرك أن الوجود بأسره كل واحد ، وأن إرادة الحياة التي تعمل عملها في نفسه ، هي بعينها تلك الإرادة العامة التي تتردد لدى كل مخلوق آخر . وعندئذ لا يلبث الموجود الفردي أن يهتف قائلا : « إنك أيها الآخر لست غيري : فما أنا إلا أنت » ..! ولسنا نريد أن نخوض في تفاصيل فلسفة شوبنهور ، ولكن حسبنا أن نقول إن « الشفقة » عنده هي طريق الخلاص أو سبيل النجاة ، لأنها تحرر الفرد من أنانيته ، وتسمح له بأن يهتك « نقاب المايا » ، وتعينه على التحقق من أن آلام العالم هي أيضا آلامه . فالشفقة عنده هي صورة من صور المحبة ، لأنها تحرر من الفردية ، وعبور لتلك الهوة الأليمة التي تفصلنا عن الآخرين ، وإدراك لوحدة الإنسانية ، بل لوحدة الوجود نفسه بصفة عامة(١) .

والمهم في مذهب شوبنهور أنه يحاول استخلاص « المحبة » من « الشفقة » ، فنراه يقرر أننا لا نحب الآخرين إلا بقدر ما نراهم يتألمون ، وبالتالي بقدر ما نتعاطف معهم ونحنو عليهم ، تحت تأثير تلك الآلام نفسها . ومعنى هذا أن للحب طابع الشفقة والرحمة والإحسان ، بدليل أن ما يولده أو يستثيره إنما هو « الألم » الذي يعانيه الآخرون . وكثيرا ما يكون تأثرنا بآلام الآخرين سببا في إقبالنا عليهم ، وتجاوبنا معهم ، وعنايتنا بهم ، وإحساننا إليهم . فالمشاركة المباشرة في آلام الآخرين هي الأصل في كل « محبة » ، وهي السبيل الوحيد إلى القضاء على الأنانية . وحسبنا أن نمعن النظر إلى المفهوم المسيحي للمحبة ، حتى نتحقق من أن هذا المفهوم يكاد يختلط بمعاني « الرحمة » أو « الإحسان » ، بدليل أن معظم أحاديث المسيح عن « المحبة » قد دارت حول حب الأب الغني لابنه الضال ، وحب الراعي الصالح لخروفه الشارد ، وحب الله

(١) Schopenhauer : " Le fondement métaphisique de la Morale", trad. franç., pp. 248 – 249.

لأبنائه الأشرار ! فالمحبة فى جميع هذه الحالات قد اتجهت نحو كائنات تعسة تستحق الشفقة ، أو موجودات شقية جديرة بالرحمة ، بحيث قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن « العذاب » الذى تعانيه هذه المخلوقات هو الأصل فى استحقاقها للرحمة . وليس من شك فى أن « المحبة » التى تدعو إليها جميع الوصايا المسيحية لا يمكن أن تكون مجرد عاطفة نبيلة أو شعور رقيق ، بل هى أولا وقبل كل شىء ضرب من النشاط الخير أو الفعل الصالح . ومن هنا فإن « الرجل الصالح » أو « الإنسان الخير » فى نظر المسيحية إنما هو المخلوق المشفق ، أو الإنسان الرحيم . وهكذا تمتزج معانى « المحبة » بمعانى « الشفقة » ، فتصبح الوصية القائلة بمحبة القريب مجرد نداء عملى للأخذ بيد الشرير ، والعطف على ضحايا الخطيئة . وليس من النادر فى بعض الأحيان أن يجىء الحب الجنسى نفسه (أعنى حب الرجل للمرأة) على أعقاب شعور حاد بالشفقة ، كما هو الحال مثلا حينما يقترن رجل حسن السمعة بامرأة عاهرة تعرف بها عن طريق الصدفة ، فأشفق عليها ، وصفح عنها ، وأراد أن تصبح سيدة شريفة طاهرة الذيل . وفى مثل هذه الحالة يجىء « الحب » بمثابة نتيجة لعاطفة « الشفقة » ، فيكون شعور الرجل بالفعل الخير الذى يؤديه حين ينقذ امرأة ساقطة من حياة الفساد والدعارة ، بمثابة « عزاء » له عن تألمه لماضيها الملوث . وهكذا تتلاقى « الشفقة » و« المحبة » فوق صعيد القيم الأخلاقية العليا ، بعد أن انصهرتا معا فى بوتقة « الألم » أو « العذاب » أو « الشقاء الروحى » .

بيد أننا مع ذلك لا نستطيع أن نمضى مع شوبنهور إلى نهاية الشوط .. فإننا نلاحظ مع الأسف أن الشفقة قد تكون فى بعض الأحيان خلوا من كل دلالة أخلاقية ، بدليل أن عددا غير قليل من المشتغلين بمهن التطبيب والتمريض والجراحة و« تخفيف آلام الإنسانية » لم يقبلوا على تلك المهن لميلهم الدفين لرؤية الآلام والمآسى البشرية عن كثب (خصوصا منظر الدماء والجراح وما إلى ذلك) ! حقا إن بعض هؤلاء قد لا يكونون على بينة بحقيقة البواعث التى تدفعهم إلى احتراف تلك المهن ، أو هم قد يظنون بكل إخلاص أنهم إنما يؤدون واجبا نبيلا بدافع الإنسانية والشفقة ، ولكن من المؤكد مع ذلك أنه قد يكون من الخطأ الجسيم أن نوحد بين « الشفقة » ومجرد « حب الألم » . L'amour de la souffrance. وربما كان فى وسعنا أن نمضى إلى حد أبعد من ذلك فنقول بكل صراحة إن « الشفقة » قد تكون فى بعض الأحيان مظهرا من مظاهر « الأنانية » لأننى أتعزى عن آلامى الخاصة حينما أرى آلام الآخرين ، فيكون إشفاقى عليهم مجرد

صدى لإشفاق على نفسى ! ونحن نجد لدى شوبنهور نفسه موقفا لا يخلو من « قسوة » بإزاء آلام الآخرين : فإنه لم يكن يستطيع أن يخفى سروره عند استلامه لرسائل أصدقائه الفائضة بالشكوى ، لأنه كان يرى فيها مجرد دليل على صحة مذهبه ! وبدلا من أن يقدم على مساعدة إخوانه أو الأخذ بيدهم كان يقتصر على القول بأن شكاتهم هى البرهان القاطع على أن العذاب هو السبيل الأوحد للخلاص ! ولم يجانب نيتشه الصواب حينما قال إن « الشفقة » قد تنطوى فى بعض الأحيان على ضرب من « الإذلال » للشخص الذى نشفق عليه : لأننا قد نشعره بأنه « أضعف » ، أو « أدنى » منا . فالشفقة قد تحمل معانى « الاستعلاء » ، خصوصا حينما نجرح كرامة الشخص الضعيف الذى نعطف عليه أو نرثى له . ولعل هذا هو السبب فى أن كثيرا من الناس الذين يتألمون أو يتعذبون ، يؤثرون فى كثير من الأحيان الابتعاد عن أعين الغرباء ، حتى لا يراهم الآخرون وهم فى حالة ضعف أو معاناة . وهذا ما فطن إليه نيتشه حينما قال على لسان زرادشت : « لقد غمرنى الخجل الشديد حينما وقعت عيناى على منظر رجل شقى يتألم ، فقد شعرت بأن الخزى قد استولى على مجامع قلبه . وحينما مددت إليه يد المعونة ، أدركت أننى إنما أجرح كبرياءه(١) » . ولكن هذا الحكم الذى يصدره نيتشه على « الشفقة » بصفة عامة قد لا يصدق إلا على نوع بعينه من الشفقة ، ألا وهو ذلك النوع الذى يجىء خلوا من كل شعور بالمحبة . ومن هنا فإن ماكس شلر يقرر أن ما يجعل الشفقة أمرا محتملا أو مقبولا ، إنما هو الحب الذى قد تنطوى عليه . وأما حين يفطن الشخص الذى نشفق عليه إلى أنه ليس موضوعا لعطفنا من حيث هو فرد مشخص In concreto بل باعتباره مجرد نموذج لموضوع عام هو الإنسانية أو الوطن أو الطبقة أو الفئة التى ينتسب إليها ، فهنالك لابد للشفقة من أن تولد فى نفسه مشاعر الخزى والعار والخجل . ومعنى هذا أن كل تعبير عن « الشفقة » لا تشيع فيه أمارات الحب ، سرعان ما يستحيل إلى ضرب من « القسوة » أو « الوحشية » فى نظر الشخص الذى يكون موضوعا له . ولهذا فإن النفوس الرقيقة أو القلوب المرهفة تأبى أن تبدى عطفها أو شفقتها نحو شخص تعلم فى قرارة ضميرها أنها لا تحبه ، لأنها تشعر أن شفقتها فى مثل

---

(١) Nietzsche : "Thus Spake Zarathustra", of the Compassionate, Engtish Tranalation, Everyman's Library, 1950, p. 78.

هذه الحالة لن تكون سوى مجرد جرح لكرامة ذلك الشخص الذى تعطف عليه(١) .

والحق أننا لا نستطيع أن نرجع « المحبة » إلى « الشفقة » ، لأن هذه العاطفة الأخيرة كثيرا ما تكون مجرد استجابة تلقائية مباشرة لآلام الآخرين ، دون أن تجيء منطوية على ضرب من الإحساس العميق بالحب أو العطف أو الرحمة . وآية ذلك أننا قد نشارك الآخرين آلامهم ، ولسان حالنا يقول : « لكم نحن سعداء بألا تكون هذه الآلام قد نزلت بساحتنا نحن » !.. فنحن هنا نتأثر بآلام الآخرين ، وننفعل لها ، ولكننا مع ذلك قد لا نشعر نحوهم بأية محبة حقيقية ، أو أى تعاطف صادق . وليس من النادر أن نجد أشخاصا يقبلون على المتألمين ، ويبدون عطفا بالغا على الأشقياء ، دون أن تكون شفقتهم سوى مجرد مظهر من مظاهر حبهم للألم ، وميلهم إلى تعذيب ذواتهم . وليس من الضرورى فى مثل هذه الحالات أن ينعدم كل شعور بالمشاركة الوجدانية ، فإن الشخص الذى يعشق الألم قد يتألم بالفعل لما يعانيه الآخرون من عذاب أو شقاء ولكن شفقته مع ذلك لن تكون مظهرا من مظاهر حبه للآخرين أو عطفه عليهم ، بل ستكون مجرد صدى لميله الدفين إلى « المازوخية » أو « إيلام النفس » ! وهكذا يتبين لنا أن المحبة والشفقة لا تسيران دائما جنبا إلى جنب ، فضلا عن أن الواحدة منهما قد تتعارض أحيانا تعارضا تاما مع الأخرى . وآية ذلك أن الإشفاق على المحبوب كثيرا ما ينشأ فى نفس المحب على أعقاب فشله فى الحب ، فتكون « الشفقة » فى هذه الحالة بمثابة قوة هدامة تقتلع « الحب » نفسه من جذوره !

صحيح أن الحب — كما لاحظ ألفرد أدلر — هو من جهة رغبة فى تلقى العناية والحدب من « الآخر » ، كما أنه من جهة أخرى رغبة فى إشباع العطف والرعاية على « الآخر » ، ولكن من المؤكد أن « العناية » soin – care لا تعنى بالضرورة « الشفقة » : لأن هذه العاطفة الأخيرة قد تنطوى على معانى الاستعلاء ، فى حين أن العناية المتبادلة إنما تحمل معانى المساواة . ومعنى هذا أن المحبوب هو فى حاجة إلى رعاية المحب وعنايته ، ولكنه ليس فى حاجة إلى رحمته أو شفقته . ولعل هذا هو السبب فى أننا (فى لغتنا العربية) نميل إلى استعمال كلمة « الشفقة » للإشارة إلى عطف الإنسان على الحيوان ، أو الضعيف ، أو المسكين ، فى حين أننا قلما نتحدث عن إشفاق المحب على

---

(١) Max Scheler: "Nature et Formes de la Sympathie", 1950, pp. 215 – 216.

حبيبه (أو العكس) . ومع ذلك ، فإن مناورات الحب قد لا تخلو فى بعض الأحيان من أساليب سلوك تقوم على استثارة الشفقة ، كما هو الحال مثلا حينما يصطنع المحب موقف الشخص الشقى الضعيف ، حتى يستدر عطف المحبوب عليه . ولسنا نعدم فى الشعر العربى (مثلا) نماذج عديدة لهذا النوع من السلوك ، خصوصا حين يتحدث الشاعر عن سهده وهزاله وسقامه وحرمانه .. إلخ . ولكن من المؤكد أن إشفاق المحبوب على محبه لا يعنى بالضرورة تبادل الحب بينهما ، بدليل أن التجربة نفسها كثيرا ما تظهرنا على أن بعضا من مشاهير العشاق كانوا موضع شفقة أو عطف من جانب معشوقاتهم ، دون أن تقترن « الشفقة » بالمحبة ، أو « العطف » بتبادل الغرام ، ولا ريب أننا إذا سلمنا مع بعض فلاسفة الحب بأن جوهر التجربة الغرامية هو « التبادل » بين شخصين ، بحيث تقوم العلاقة بينهما على المشاركة ، والتجاوب ، والأخذ والعطاء ، فإننا لن نستطيع أن نوحد بين كل من « الشفقة » و« الحب » : ما دام استدرار العطف من جانب المحبوب ، وإسباغ الرعاية على المحب ، لا يحملان معنى « التبادل » الحقيقى . والسبب فى ذلك أن التبادل الحقيقى إنما هو ذلك الذى يقوم على المساواة واحترام حقوق « الآخر » ، فى حين أن المشاركة التى ينطوى عليها سلوك « الشفقة » لا تخلو من تفاوت ، أو اختلاف ، بين الطرفين المتعاطفين .

والواقع أن انعدام المساواة بين « المحب » و« المحبوب » هو الذى يدفعنا فى كثير من الأحيان إلى إيثار استعمال كلمة « شفقة » أو « عطف » للإشارة إلى هذا النوع من التعاطف ، بدلا من استخدام كلمة « محبة » أو « حب » . ومن هنا فإننا نقول عن الشخص الذى يولع بتربية الحيوانات (كالكلاب مثلا) إنه « يعطف » على الحيوان أو « يشفق » عليه . حقا إن هذا الشخص نفسه قد يدعى أنه « يحب » كلبه (مثلا) ، وأن هذا الكلب يبادله حبا بحب ، ولكن مثل هذا التبادل — حتى إن وجد — لا يمكن أن يكون على شاكلة ذلك التبادل الذى يوجد فى العادة بيننا وبين « الأنت » البشرية . ومهما وقع فى ظن مثل هذا الشخص أن كلبه صديق له ، أو ذات حقيقية يعاملها على قدم المساواة معه ، فإن هذا الوهم لن يدفعه إلى التصرف بإزاء هذا الحيوان كما لو كان شخصا حقيقيا يملك حرية ، ويستطيع أن يتملص منه أو أن يتمرد عليه . ومعنى هذا أن « حب » الحيوانات (إن صح هذا التعبير) ليس سوى ضرب من الشفقة أو العطف ، دون أن يكون فيه أى موضع لمبادلة حقيقية ، أو مشاركة فعالة ، أو « مواجهة » بكل

معنى الكلمة . وربما كان السبب فى إيثار بعض الناس لصحبة الحيوان على صحبة الإنسان ، أن التعاطف مع الحيوان أضمن أو أقل خطورة من التعاطف مع الإنسان ، ما دام الحيوان لا يملك حرية ، ولا يقوى على المبادلة !

بيد أن هذه التفرقة الأساسية بين « الشفقة » و« المحبة » ، على اعتبار أن الأولى منهما تكون بين القوى والضعيف ، أو بين الأعلى والأدنى ، فى حين أن الثانية تقوم بين الند والند ، أو الشبيه والشبيه ، لم تمنع بعض الفلاسفة من القول بأن « الشفقة » أو « العطف » هو الأصل فى كل « محبة » أو « حب » . وحجة هؤلاء أن آلام الآخرين هى التى تستثير لدى الذات رغبة حادة فى تمزيق غشاء فرديتها ، فلا تلبث الذات أن تتذوق طعم « الحب » لأول مرة فى اللحظة التى تتجه فيها نحو « الآخر » لكى تحسن إليه ، أو تحنو عليه ، أو تمسح دموعه ! وكما أن الأم تحب طفلها لأنها تشعر أنه فى حاجة إلى رعايتها ، ولأنها تجد لذة فى أن تحيطه بعنايتها ، فكذلك يجد المحب الحقيقى لذة كبرى فى أن يحنو على محبوبه وأن يشمله بعطفه وعنايته . ولا بد للذات من أن تجد لها موضوعا تمتد إليه ، وتفيض عليه ، فإن الإنسانية لا يمكن أن تكون — حتى ولو أرادت ذلك — مجرد أنانية محضة أو تمركز ذاتى مطلق .. وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسى جيو حينما كتب يقول : « إن الحياة هى الخصوبة ، والخصوبة — بدورها — هى الحياة الفائضة الطافحة ، أو هى الوجود الحقيقى بكل معنى الكلمة .. وكلما كانت الحياة أغنى وأخصب كانت فى الوقت نفسه أشد ميلا إلى البذل ، وأقوى نزوعا نحو السخاء ، وأكثر اندفاعا نحو التضحية ، وأعظم رغبة فى المشاركة مع الآخرين .. والحق أن ثمة ضربا من السخاء Générosité لا يكاد ينفصل عن الوجود الإنسانى : إذ بدونه تجف حياة المرء الباطنية ، حتى لتكاد تفنى تماما . وإذن فلا بد للحياة الإنسانية من أن تزهر ، وما زهرة هذه الحياة سوى المحبة والنزاهة والأخلاق[1] » .

وهنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة إنسانية مفتوحة توحد بين معانى المحبة والشفقة والسخاء الروحى ، فتنادى بأن « الأنا » فى حاجة منذ البداية إلى « الأنت » : لأن انغلاق دائرة الذات على نفسها هو ضرب من المستحيل . و« الشفقة » بهذا المعنى هى

(١) J. M. Guyau : " Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction", Paris, Alcan, p. 194.

ضرب من « الإحسان » أو « السخاء » أو « الخصوبة » الفائضة ، مثلها فى ذلك كمثل الأمومة الواسعة التى لا تستطيع أن تتوقف عند حدود الأسرة . « وكما أن ثدى الأم فى حاجة إلى الشفاه النهمة التى تمتص رحيقه ، فإن قلب الموجود « الإنسانى » بحق هو فى حاجة أيضا إلى النفوس المتألمة التى تستطيع أن تجد لديه الحنان والعطف . ولا غرو ، فإن فى أعماق قلب المحسن إنما يكمن نداء دفين يهيب به أن يبحث عن المتألمين الذين يستطيع أن يكفكف دموعهم » . وإذا كانت « الشفقة » عاطفة تكاد تكون معدومة عند صغار الأطفال ، وعند الكثير من الأقوام المتوحشين ، فإنها تقوى وتنضج — على العكس — لدى الكائنات العليا التى استطاعت أن تتغلب على أنانيتها البدائية . وتبعا لذلك فإن الإنسان المتمدين — فيما يقول جيو — لا يألو جهدا فى السخاء على الآخرين ، والعطف على ضحايا الإنسانية ، والأخذ بيد الضعفاء والمتألمين . و« إذا كان لدى يدان فذلك لكى أصافح بالواحدة منهما أولئك الذين أسير معهم فى طريق الحياة ، ولكى أنهض بالأخرى أولئك الذين يتعثرون أو يسقطون . وفى استطاعتى — إذا دعت الضرورة — أن أمد إلى هؤلاء كلتا يدى » . وهكذا ينتهى جيو إلى توسيع معنى « الشفقة » ، فيجعل منها ضربا من « السخاء الروحى » ، وبذلك تصبح « المحبة » صورة من صور « الشفقة » فى أوسع معانيها ، ما دام جوهر الحب هو العطف أو الرحمة أو الإحسان .

غير أن هذا الأسلوب الشعرى فى الحديث عن الحب — ونحن نعلم أن جيو لم يكن مجرد فيلسوف ، بل كان أيضا شاعرا — ليس من شأنه أن يوضح فى أذهاننا طبيعة الحب ، بل هو يقدم لنا تصورا هجينا تمتزج فيه بعض المفاهيم اليونانية بطائفة من التصورات المسيحية ، فلا يكاد الذهن يقوى على استخلاص معنى واضح لتجربة الحب من كل هذا الخليط الرومانتيكى العجيب ! والواقع أن كل محاولة يراد من ورائها إرجاع تجربة الحب إلى عاطفة الشفقة لا بد من أن تجىء محاولة فاشلة ، لأن المحبة — كما سنرى — تجربة إنسانية معقدة تدخل فيها انفعالات نفسية عديدة ، واستعدادات طبيعية لا حصر لها . فالمحب مثلا يخشى على محبوبه ، ويجزع لأقل خطر يتعرض له ، ويقلق لأدنى هاجس يخطر بباله ، ويغضب لأتفه مكدر يعكر صفو مزاجه ، ويفرح لأبسط حدث يسر له خاطره ، ويغار عليه لأقل نظرة توجه إليه ، ويشفق عليه لأدنى ألم ينزل بساحته .. إلخ . وكل هذه الانفعالات المتعددة (من خوف ، ولهفة ، وقلق ،

وغضب ، وسرور ، وغيرة ، وشفقة ... إلخ) إنما تعمل عملها فى صميم تجربة الحب ، بحيث قد يكون من السذاجة بمكان أن نوحد بين « المحبة » و« الشفقة » توحيدا تاما ..

بيد أننا مع ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى التوقف قليلا عند نظرية طريفة حاول صاحبها — ألا وهو الفيلسوف الأسبانى أونامونو — التوحيد بين نوع خاص من الحب ، أسماه باسم « الحب الروحى » ، وبين عاطفة « الشفقة » .. ولا بد لفهم هذا الحب الروحى من التمييز بينه وبين « الحب الجسدى » .. وهنا نجد أونامونو يقرر أن الحب هو شيء جسدى فى صميم الروح ذاتها .. وآية ذلك أننا نستطيع عن طريق الحب أن نشعر بكل ما فى الروح من عناصر جسدية . حقا إننا كثيرا ما نميل إلى تفسير الحب بإرجاعه إلى عنصر عقلى صرف ، أو عنصر إرادى صرف ، ولكن مثل هذه التفسيرات لا بد أن تبوء بالفشل ، نظرا لأنها تغفل ما فى الحب من طابع حسى أو جسمانى . ومن هنا فإن الأصل فى كل حب إنما هو تلك التجربة الحسية التى نرى فيها سائر الموجودات الحية تنزع بكل قوة نحو الاستمرار فى البقاء ، والمحافظة على نوعها . ولا شك أن هذا الحب المادى هو بطبيعته أنانى هدام ، فضلا عن أنه يستلهم باعث الموت . ولهذا يقول أونامونو : « الحياة هى بذل الذات ، والاستمرار على قيد البقاء ، ولكن بذل الذات ، والاستمرار على قيد البقاء إنما هما الموت بعينه » . ومعنى هذا أن تخليد النوع يستلزم بطبيعته فناء الفرد ، فليس فى استطاعة الكائن الحى أن يبقى على نوعه ، اللهم إلا إذا سار قدما نحو الموت ! وحسبنا أن ننظر إلى ظاهرة التكاثر فى المملكة الحيوانية ، لكى نتحقق من أن « النوع » هو وحده الذى يتمتع بالبقاء ، بدليل أن الذكر فى بعض الأجناس الحيوانية يسيء معاملة الأنثى أثناء الجماع ، كما أن الأنثى فى بعض الأجناس الأخرى قد تلتهم الذكر بعد قيامه بمهمة الإخصاب ! وتبعا لذلك فإن كل طرف من الطرفين المحبين (فى تجربة الحب المادى) إنما هو بالنسبة إلى الطرف الآخر أداة مباشرة لمتعته ، ووسيلة غير مباشرة للإبقاء على ذريته . وهو إلى جانب هذا وذاك ، طاغية مستبد يسومه العذاب ، ورقيق ذليل يخضع لجبروته ! وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول إن مقومات الحب الجسدى فى نظر أونامونو إنما هى الأنانية ، والطغيان ، والعبودية ، والموت (على وجه الخصوص) . ولعل هذا هو ما أراد أونامونو أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إن الحب هو فى آن واحد أخو المنية (الموت) ، وابنها وأبوها ، فى حين أن

المنية (الموت) هى أخته ، وأمه ، وابنته[١] » !

فإذا ما نظرنا الآن إلى الإنسان ، وجدنا أن لديه هو الآخر هوى عنيفا يدفعه نحو الامتداد بوجوده إلى ما وراء حدوده الخاصة . وهذا الهوى العنيف إنما هو غريزة « البقاء » بعينها ، وهو فى الوقت نفسه الأصل العميق للمجتمع البشرى ، والغذاء الروحى للحياة الجماعية . وإذا كانت غريزة البقاء أو الاستمرار هى فى جوهرها غريزة غزو أو احتلال ، فذلك لأنها تدفعنا نحو الامتداد بوجودنا الخاص إلى وجود الآخرين ، من أجل العمل على تملك هذا الوجود ، وكأنما هى تحفزنا إلى التمرد على انفصال الموجودات ، والثورة على حدودنا الخاصة . وحينما يقول أونامونو إن الحب هو رحم الحياة الاجتماعية ، فإنه يعنى بذلك أن الهوى ، أو الرغبة فى امتلاك الآخر ، من أجل الاتحاد به على شكل موجود واحد ، إنما هو (أو هى) الأصل فى المجتمع البشرى . حقا إننا هنا بإزاء حب جسدى أو جسمانى ، ولكن هذا النوع من الحب هو النموذج المولد لكل حب آخر . هذا إلى أن غريزة البقاء إنما هى أولا وقبل كل شىء غريزة جنسية ، فهى بمثابة حافز فطرى يدفعنا نحو معانقة جسم الآخر ، فى جهد يائس من أجل العمل على تملكه . ولكن هذه الرغبة العارمة من جانب الطرفين العاشقين فى امتلاك وجود « الآخر » امتلاكا ماديا ، وتحقيق ضرب من الوحدة الجسمية معه ، إنما هى فى الوقت نفسه صراع دام لا هوادة فيه ولا رحمة ، بل لا خجل فيه ولا تحفظ ، ونزوع نحو الوجود فيما وراء الفرد ، أعنى نحو النوع نفسه ، من أجل العمل على تحقيق دوامه أو استمرار بقائه . ولكن هذا الجنون الشقى ـــ جنون الامتلاك ـــ سرعان ما يبوء بالفشل : إذ أنه على الرغم من التحام الجسدين فى حالة العناق الجنسى الوثيق ، فإن جسمى المحب والمحبوب يظلان منفصلين بعد الاتصال ، لكى يواجه أحدهما الآخر ، دون أن يتملك أحدهما الآخر ! وهكذا يتحقق المحبان من أن الحب الجسدى لم ينجح فى التوحيد بينهما ، ما دام كل واحد منهما قد وجد نفسه بعد الاتصال الجنسى مرتدا إلى وحدته ، إن لم يحدث فى بعض الأحيان أن يبغض أحدهما الآخر بسبب هذا الاتحاد الجسمى نفسه !

---

(١) Cf. M. C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love", N. Y., Meridian Books, 1956, pp. 249 – 250.

وإذا كانت الأجسام عاجزة عن الوصول إلى حالة الامتلاك ، فكيف للنفوس أن تبلغ هذه المرتبة ، ونحن نعلم أن « ما يمزج بين الأبدان ، إنما هو بعينه ما يفصل النفوس » ؟... هنا يقرر أونامونو أن موت الحب الجسدى إنما هو منشأ الحب الروحى : فإن هذا الشكل الجديد من أشكال الحب إنما يصدر عن « الألم » . وآية ذلك أن استحالة الامتلاك المتبادل للأجسام هى التى تعمل على ظهور « الألم » ، إذ تنكشف لكل واحد من المحبين حدوده الخاصة ، ويتحقق من استحالة كونه عين الآخر ! « وإذا كانت اللذة هى التى توحد بين الأجسام ، فإن من شأن الألم أن يوحد بين النفوس » . والحق أن اكتشاف كل فرد لحدوده الخاصة — وهى تلك الحدود التى تلزمه بالعزلة أو تضطره إلى الوحدة — من شأنه أن يستثير فى أعماق وجوده تعاطفا يائسا يكشف عن بعد جديد للحب ، فيتألم كل طرف من حدوده الخاصة ، ويتعاطف مع آلام الطرف الآخر ، لكى يجىء هذا التأثر الوجدانى ، أو هذا التعاطف الأليم المتبادل ، فيكشف لكل منا عن وجود « الآخر » ، ويثبت لى أن هذا « الآخر » هو مثلى عدم يائس ! وإذن فإن الحب الروحى إنما ينشأ على أنقاض الحب الجسمى ، أعنى أننا هنا بإزاء نوع جديد من الحب يقوم على الألم ، والمشاركة فى دراما الوجود . ولعل من هذا القبيل مثلا ما يحدث للزوجين الشقيين حينما يجدان نفسيهما بإزاء ابنهما المريض أو المحتضر ، أو حينما تجىء الآلام المشتركة التى عانياها معا خلال سنوات طوال فتوحد بينهما وتصهر قلبيهما فى بوتقة واحدة . والواقع أن ما يوحد بين النفوس — حتى وإن بدا هذا تناقضا ظاهريا ، إنما هو الشعور بانفصالها الأصلى ، أو انعزالها الأونطولوجى . ومعنى هذا أن الحب هو اكتشاف لشقاء الوجود ، واعتراض يائس ضد هذا الشقاء نفسه ، وإن كان من المستحيل على هذا الاعتراض أن يستحيل إلى انتصار ، ما دام شقاء الموجود (وشقاؤه فى ذاته) هو الذى يسمح للحب بأن يستشعر ما بين الموجودات من مشاركة أو اتحاد . وهكذا نرى أن أونامونو يربط الحب بالألم ، ويجعل من المحبة صورة من صور الشفقة ، ما دام « الألم » هو كشف أونطولوجى لسر الوجود الإنسانى وأعماق الحياة الجماعية المشتركة(١) .

---

(١) Cf. F. Meyer : "L'Ontologie de Miguel de Unamuno", Paris, P. U. F. 1955, d. 63.

تلك هى نظرية الفيلسوف الأسبانى أونامونو فى الربط بين الحب الروحى والشفقة ، بالاستناد إلى الخبرة الكلية أو التجربة الوجودية التى تمتزج فيها معانى الألم ، والعذاب المشترك ، والشقاء العام ، والمحبة القائمة على اتحاد النفوس فى دراما الوجود . وعلى الرغم مما فى هذه النظرية من عمق ميتافيزيقي ، إلا أنها تقوم فى رأينا على تفرقة خاطئة ، لأنها تفصل الحب الروحى عن الحب المادى ، بدعوى أن ما يوحد بين الأجسام هو بعينه ما يفصل بين النفوس . ولسنا ندرى لماذا يأبى أونامونو إلا أن يجعل وحدة الحب قائمة على المشاركة فى الألم وحده ، فى حين أن كل الشواهد تدلنا على أن المسرات المشتركة (أو الخبرات السارة التى يعانيها المحبان معا) كثيرا ما توحد بينهما بشكل ظاهر لا نزاع فيه . هذا إلى أننا إذا عرفنا أن « كل ما فى الحب جسم ، وكل ما فى الحب روح » ، فإننا لن نسارع إلى قبول أمثال هذه التصورات الثنائية التى تقيم حدودا فاصلة بين حب مادي محض ، وحب روحي خالص . حقا إن الحب قد يفهم بمعنى الغرام أو العشق الجنسى ، وفى هذه الحالة كثيرا ما يتجه الذهن إلى المزج بين الحب والغريزة الجنسية ، ولكن من المؤكد أن جذب attirance الغريزة يتحول فى الحب البشرى إلى جاذبية attrait ، كما أن دافع الجنس يستحيل إلى ضرب من « السر mystére » . وتبعا لذلك فإن الحب الجسدى نفسه لا بد من أن يجيء منطويا على خبرة نفسية نعانى فيها حقيقة روحية تعلو على التجربة ذاتها ، بدليل أننا فى كل حب تجريبى نكون لأنفسنا صورة مثالية عن قيمة الشخص الذى نحبه ، ومن ثم نقوم بعملية « تقييم للكائن المحبوب . ومن هنا فقد يكون من خطل الرأى أن نتحدث عن حب مادى صرف ، ما دام فى وسع النفس البشرية دائما أن تعلو على الغريزة الخالصة ، وأن تتسامى بكل ما يرد إليها عن طريق الحواس . ومهما يكن من شيء ، فإننا نعتقد أن أونامونو قد جانب الصواب حينما وحد بين « الشفقة » و« الحب الروحى » ، لأن المشاركة الوجدانية الحقيقية — كما سيقول ماكس شلر — لا تقتصر على التعاطف فى الألم وحده ، بل هى تمتد أيضا إلى التعاطف فى السرور أو الغبطة . ولما كان من طبيعة « الحب » أن يقوم على ضرب من « التعاطف » فإننا لا نجد مبررا للربط بين « الحب » و« الشفقة » (أو التعاطف فى الألم) وحده . وسنحاول فيما يلى أن نشرح مفهوم « التعاطف » حتى نقف على نوع العلاقة التى تجمع بينه وبين « الحب » .

الفصل الثالث

التعاطف

إذا كان من شأن « الشفقة » أن تحطم حدودى الفردية ، لكى تنقلنى إلى « الآخر » الذى يتألم ، فإن من شأن « التعاطف » أن يشعرنى بأن « الآخر » ، من حيث هو موجود بشرى ، أو من حيث هو كائن حى ، يملك قيمة مماثلة لتلك التى أملكها . فليس « التعاطف » مجرد مشاركة وجدانية فى الألم والسرور فحسب ، بل هو أيضا — فيما يقول ماكس شلر — وظيفة حيوية هامة تشعرنى بأن ثمة تساويا فى القيمة بين « ذاتى » و« ذوات » الآخرين ، من حيث هم موجودات بشرية أو كائنات حية . وبمجرد ما تنكشف لى هذه المساواة فى القيمة فإن « الآخر » سرعان ما يكتسب فى نظرى واقعية لا تقل عن واقعيتى الخاصة ، إذ لا أعود أنظر إليه باعتباره مجرد ظل من الظلال ، أو مجرد موضوع من الموضوعات ، أو محض وسيلة بالنسبة إلى ، بل أنسب إليه قيمة خاصة فى ذاته ، وأدرك أن الدم يضرب فى عروقه كما يضرب فى عروقى سواء بسواء ! وإذا كانت المشاركة الوجدانية تمثل جزءا لا يتجزأ من صميم تكوين الروح الإنسانية ، فذلك لأن من طبيعة « الذات » أو الأنا الفردية — فيما يرى شلر — أن تتجه نحو « الذات الأخرى » alter ego ، وأن تدرك مشاعر تلك الذات من خلال تعبيراتها الوجدانية . حقا إن البعض قد يتصور أننا لا نرى سوى جسم « الآخر » ، وأننا لا ننسب إليه بعض المشاعر أو العواطف إلا على سبيل التمثيل ، ولكن من المؤكد أن جسم « الآخر » إنما هو « مجال تعبيره » champ d'expression ، فنحن نقرأ فى حمرة وجهه خجله ، وفى ضحكاته سروره (كما سبق لنا القول) . ونظرا لما هناك من رابطة جوهرية عينية بين الذات وعواطفها ، فإننا ندرك « الآخر » (أو الذات الأخرى) إدراكا مباشرا فى صميم تعبيراته العاطفية . ولئن كان قد وقع فى ظن بعض الفلاسفة أننا لا ندرك الآخرين إلا عن طريق التمثيل ، أو الحدس الإسقاطى ، أو بفعل ملكة المحاكاة ، إلا أن التجربة نفسها لتشهد بأن إدراكنا لعواطف الآخرين يتحقق بطريق التعاطف المباشر الذى لا أثر فيه للاستدلال أو التمثيل أو الإسقاط أو المحاكاة[1] .

---

(١) Max Scheler : "**Nature et Formes de la Sympathie**", Paris, Payot, 1950, pp, 22 – 23.

بيد أنه قد يكون من خطل الرأى أن نتصور أن هذه المشاركة الوجدانية المباشرة هى بمثابة نفاذ مطلق أو اختراق تام لشخصية « الآخر » ، وكأن من شأن التعاطف أن يزيح النقاب عن فردية الذات التى نتعاطف معها ، لكى يضعها بين أيدينا كتابا مفتوحا ليس علينا سوى أن نقرأه ! ولعل هذا هو ما عبرت عنه بطريقة هزلية تلك الفكاهة الإنجليزية التى تقول إنه حينما يقوم حوار بين زيد وعمرو ، فإن عمرا الذى يتحدث إليه زيد هو « عمرو زيد » ، كما أن زيداالذى يرد على عمرو هو « زيد عمرو » . والله وحده هو الذى يعرف « زيدا الحقيقى » و« عمرا الحقيقى » ، وهو وحده الذى يستطيع أن يكون فكرة تامة صحيحة عن « معنى » حوارهما !.. وهذه الفكاهة — فيما يقول ماكس شلر — هى مع الأسف شىء أكثر من مجرد فكاهة ، لأنها تعبر عن حقيقة لا نزاع فيها على الإطلاق . فليس من شأن « التعاطف » أن يصهر الذوات فى بوتقة واحدة ، أو أن يذيب الفوارق الفردية القائمة بين الشخصيات ، بل لا بد لنا من أن نفهم « التعاطف » على أنه مشاركة وجدانية تفترض الانفصال بين الذوات ، وتظل محتفظة بتلك المسافة أو ذلك البعد الذى يفصل بين الشخصيات . ومعنى هذا أن التعاطف الحقيقى هو أبعد ما يكون عن العدوى الوجدانية أو الامتزاج العاطفى ، ما دامت المشاركة لا تقتضى وجود « هوية » جوهرية بين الأشخاص ، بل هى تفترض — على العكس — وجود اختلاف جوهرى بينهم .

والواقع أن تعاطفى مع الآخرين لا يعنى أن سرورهم قد أصبح سرورى ، أو أن ألمهم قد أصبح ألمى ، بل هو يعنى أننى أشارك فى مسرات الآخرين بوصفها مسراتهم ، وأننى أشارك فى آلامهم بوصفها آلامهم . فليس فى التعاطف الحقيقى أى تقمص وجدانى أو اندماج عاطفى (كما زعم بعض المفكرين أمثال ليبس Lipps) ، بل لا بد من أن تظل المسافة الفنومنولوجية التى تفصل بين الذوات قائمة فى مثل هذا النوع من المشاركة الوجدانية . حقا إن هناك حالات عدوى وجدانية Contagion Affective تنتقل فيها إلينا آلام الآخرين أو مسراتهم ، فتصبح آلامنا نحن ومسراتنا نحن ، كما هو الحال مثلا حينما نتردد على أوساط كئيبة يشيع فيها الحزن فلا نلبث أن نجد أنفسنا مكتئبين ، أو حينما نختلف إلى أماكن الضحك التى تشيع فيها روح البهجة فلا نلبث أن نجد أنفسنا مسرورين ، ولكن من المؤكد أن هذه العدوى الوجدانية ليست من التعاطف فى شىء . والسبب فى ذلك أن هذه العدوى الوجدانية لا تنطوى على أية

مشاركة حقيقية فى خبرات الآخرين ، أو أى اتجاه وجدانى من أجل العمل على فهم موقف الآخرين ، بل هى مجرد حالة سلبية تنتقل فيها إلينا انفعالات الآخرين بطريقة لا إرادية ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الفتيات المراهقات حين تنفجر الواحدة منهن ضاحكة ، فلا تلبث الأخريات أن يضحكن ضحكا عاليا متواصلا دون أن يقوم بينهن أى تعاطف وجدانى حقيقى . وعلى حين أن التعاطف يستلزم قصدا Intention وجدانيا أو اتجاها عاطفيا بإزاء آلام الآخرين أو مسراتهم ، نجد أن هذه العدوى الوجدانية إنما تتحقق فى مجال « الحالات الوجدانية » Etats Affectifs دون أن تكون هناك أية معرفة متعلقة بمسرات الآخرين أو آلامهم لدى الأشخاص الذين يتعرضون لها . وما نسميه باسم « العواطف الجماعية » إنما هو فى كثير من الأحيان مجرد انتشار لبعض الحالات الوجدانية عن طريق مثل هذه العدوى ، خصوصا وأن تجمع الأفراد فى وسط اجتماعى مشترك كثيرا ما يكون هو الكفيل بإشاعة روح التجاوب بينهم ، وتيسير انتشار بعض التأثرات الوجدانية المشتركة فيما بينهم . وليس من شك فى أنه حينما تسرى إلى عدوى آلام الآخرين أو مسراتهم ، فإن هذه الآلام أو المسرات تصبح بمثابة انفعالات شخصية أعانيها بوصفها آلامى الخاصة أو مسراتى الخاصة . وهنا لا نكون بإزاء حالة تعاطف حقيقى ، ما دمت لا أشارك فى انفعالات الآخرين بوصفها انفعالاتهم[١] .

وإن ماكس شيلر ليمضى إلى حد أبعد من ذلك ، فيزعم أن مشاركتنا لآلام الآخرين أو مسراتهم لا تتضمن حالة مماثلة لتلك التى نشارك فيها . وهو يعنى بذلك أننا نستطيع أن نشارك فى آلام الآخرين أو مسراتهم ، دون أن نتألم نحن أو نسر بالفعل . وهنا يفرق ماكس شلر بين « الوظائف » الوجدانية و« الحالات » الوجدانية ، فيقول إن هناك فارقا كبيرا بين واقعية شعورى بالألم ، وبين الألم نفسه . وآية ذلك أن التعاطف أو المشاركة الوجدانية الحقيقية هى بمثابة « وظيفة » fonction ولكنها لا تنطوى على أية « حالة وجدانية » état affectif لدى الشخص الذى يستشعر التعاطف . وأنا حين أتعاطف مع (ب) من الناس ، فإن حالة (ب) الوجدانية تظل بالنسبة إلى حالته هو ، دون أن تنتقل إلى أو تولد لدى حالة « مماثلة » . وهكذا تجدنى أشارك (ب) حالته الوجدانية ، دون أن تتردد أو تتكرر لدى تجربته الباطنية ، بل دون أن تتولد فى أعماق

(١) Max Scheler: "Nature et Formes de la Sympathie", P. 30.

ضميرى حالة نفسية شبيهة بتلك التى ولدت فى نفسه الألم أو السرور . وما يكون جوهر التعاطف الحقيقى إنما هو هذه المقدرة النفسية الموجودة لدينا على التجاوب مع حالات الآخرين الوجدانية ، بحيث نستشعر سرورهم ، دون أن نصبح نحن أنفسنا « مسرورين » ، ونستشعر ألمهم دون أن نصبح نحن أنفسنا « متألمين » . وأما حين تجىء حالات الآخرين الوجدانية فتحدث لدينا حالات وجدانية مماثلة عن طريق العدوى ، كما تولد العلة معلولها ، فهنالك لا يمكننا أن نتحدث عن « تعاطف » حقيقى ، بل نكون بإزاء ضرب من الانتشار الوجدانى الذى ليس له من التعاطف سوى مظهره[1] .

وهنا قد يعترض معترض فيقول إننا لا بد من أن نكون قد اجتزنا خبرات مماثلة حتى نستطيع أن نتعاطف مع حالات الآخرين الوجدانية ، ولكن ماكس شيلر يرد على هذا الاعتراض بقوله : « إن ذلك الذى لم يستشعر قط من قبل حالة الجزع التى تسبق الموت ، يستطيع مع ذلك أن يفهم تلك الحالة ، وأن يتعاطف مع صاحبها عن طريق ضرب من الحدس الوجدانى » . فليس من الضرورى أن يكون المرء قد عانى فيما سبق كل حالات الآخرين الوجدانية ، حتى يستطيع أن يشارك فيها أو يتعاطف معها . ومعنى هذا أن لدينا — فيما يزعم شلر — ضربا من « الحدس الوجدانى » نستطيع عن طريقه أن نفهم حالات الآخرين الوجدانية ، حتى وإن لم يكن قد سبق لنا أن عانينا أمثالها فى صميم خبرتنا الشخصية . حقا إن الرجل السوى عاجز تماما عن المشاركة فى اللذات الحسية الدنيئة التى يستمتع بها الشخص المنحرف ، كما أنه قد لا يستطيع أن يفهم كيف يتسنى لمخلوق بشرى عادى أن يجد متعة فى رؤية آلام الآخرين ، أو كيف يمكنه هو نفسه أن يشارك الرجل اليابانى لذته فى أكل السمك النيئ ، ولكن من المؤكد أن فى استطاعة الرجل السوى أن يشارك الآخرين مشاعرهم الحيوية العادية ، نظرا لأنها تدخل فى عداد الموضوعات التى تقبل المشاركة الوجدانية . وقد استطاع البشر فى كل زمان ومكان أن يفهموا ذلك الحزن العميق الذى اعتور نفس المسيح فى بستان جستيمانى ، نظرا لأن هذه العاطفة الإنسانية السوية لم تكن بالنسبة إليهم سوى نموذج حى للألم البشرى فى أعمق معانيه . ولو كان من شأن كل حقبة تاريخية ألا تفهم سوى ما يجرى تحت سمعها وبصرها ، أو لو كان من شأن كل جماعة ألا تتعاطف إلا مع

---

(١) Ibid., pp. 68 – 69.

ما أحست به هى نفسها من حالات وجدانية، لبقى البشر منعزلين فى عوالم مغلقة ، دون أن يتحقق أى تداخل بين خبراتهم الواقعية ، بل دون أن يقوم بينهم أى تضامن أو تماسك أخلاقى . ولكننا لحسن الحظ (فيما يقول شلر) لا نحيا فى عزلة نفسية ، بل نحن نفهم حالات الآخرين الوجدانية ، ونشارك فى عواطفهم ومشاعرهم ، ونستطيع عن طريق هذه المشاركة أن نوسع من حياتنا الخاصة ، وأن نتسامى بأنفسنا فوق الإطار الضيق الذى تفرضه علينا خبراتنا الواقعية . وتبعا لذلك فإن من شأن « التعاطف » أن يقضى على وهم « التمركز الذاتى » : لأنه يجعلنا نتحرر من ذواتنا ، ونعلو على أنفسنا ، لكى يضعنا وجها لوجه بإزاء ذلك « الآخر » الذى نحاول فهم حالته النفسية .

بيد أن هذا الفهم الخاص للتعاطف قد لقى معارضة شديدة من جانب الكثير من الفلاسفة ، فقد لاحظ بعضهم أن هذه المشاركة الوجدانية التى يتحدث عنها شلر لا تخرج عن كونها مجرد وهم من أوهام العقل البشرى ، نجد له نظائر كثيرة فى حياتنا النفسية . وآية ذلك أننا نستشعر هنا عاطفة لا وجود لها إلا فى صميم نفوسنا ، ولكن بدلا من أن نفكر فى تلك العاطفة الكامنة فينا ، نندفع نحو التفكير فى مصدرها أو باعثها . وتبعا لذلك فإننا نظن أننا نحس بما يجرى فى باطن نفوس أخرى ، أو أننا نستشعر بطريقة مباشرة عاطفة شخص ثالث ، فى حين أن الحقيقة هى أننا نستشعر رد الفعل أو الانعكاس الذى أحدثته تلك العاطفة فى نفوسنا . وهذا الوهم الذى نقع فيه هو — فيما يقول إدوارد هارتمان — أشبه ما يكون بالوهم الذى يقع فيه الأعمى حين يتوهم أنه يملك الإحساس بكل شىء ، لا فى يده ، بل فى عصاه ! ولعل من هذا القبيل أيضا ذلك الوهم الذى قد يسيطر علينا فى بعض الأحيان نعمد إلى نسبة طابع مكانى لموضوعات لا توجد إلا فى صميم شعورنا ، فنتصور تلك الموضوعات التى لا تخرج عن كونها مضامين لوعينا ، على أنها أشياء خارجية تشغل حيزا فى المكان . ويستطرد هارتمان فيقول إن التعاطف — حين يوجد بحق — فإنه يتخذ صورة تأثر وجدانى سلبى يترتب على إدراكنا لحالات الآخرين الوجدانية . ولكن هذا التأثر السلبى إنما هو مجرد عاطفة سريعة خاطفة ، لأن شعورنا بما بين الموجودات من وحدة شاملة أو « هوية كلية » إنما هو مجرد برق خاطف يشتعل على حين فجأة ، لكى لا يلبث أن ينطفئ سريعا ، مختفيا فى طيات سحب الأنانية الداكنة الكثيفة !

ونحن نوافق هارتمان على أن التعاطف الذى يمكن أن يقوم بين الأفراد هو مجرد حالة

سلبية ، بمعنى أنه رجع أو رد فعل ، لا فعل أو تصرف إيجابى ولكننا نميل إلى الظن مع شلر بأن هذه الحالة السلبية لا تفترض وجود « هوية أصلية » بين الأشخاص ، بل هى تفترض وجود « انفصال جوهرى » بين الذوات . فأنا أتعاطف مع « الآخر » من حيث هو « آخر » ، وتعاطفى معه هو مجرد وظيفة وجدانية أو استجابة عاطفية ، لا حالة وجدانية أو فعل عاطفى . وليس من شأن هذه المشاركة الوجدانية أن تحطم الحواجز التى تحول دون وصولى إلى فهم الشخصية الباطنية للآخر فهما عميقا : فإن التعاطف يكشف لى عن واقعية « الآخر » ويظهرنى على أن له قيمة مماثلة لقيمتى الخاصة ، ولكنه لا يذيب شخصيته فى شخصيتى ، ولا يقضى على المسافة الجوهرية الواقعية التى تفصل بيننا ، من حيث أن كلا منا يمثل مركزا مستقلا للنشاط الذاتى . وإذا كان ثمة فارق جوهرى بين « التعاطف » و« الحب » — كما سنرى فيما بعد — فذلك لأن التعاطف عاجز عن تحويل العلاقة السطحية الخارجية إلى علاقة عميقة باطنية ، كما يفعل الحب — حقا إن التعاطف مصدر هام من مصادر الحياة الاجتماعية ، لأنه يسمح لنا بأن نتفاهم مع زملائنا ، وأصدقائنا ، وأقاربنا ومواطنينا ، وأهل بلدنا ، وجماعات المنتسبين إلى حضارتنا أو تراثنا الاجتماعى ، ولكن من المؤكد أن أمثال هذه العلاقات الاجتماعية (القائمة على التعاطف) قلما تسمح لنا بأن ننفذ إلى باطن الشخصيات التى نتعامل معها ، أو نتصل بها ، أو نقبل عليها ، أو نستجيب لها ، أو نندمج فى أوساطها .

وهنا تثار مشكلة الأصل فى « التعاطف » ، فنرى ماكس شلر يقرر أن عاطفة المشاركة الوجدانية تمثل وظيفة أولية للروح الإنسانية ، بمعنى أنها حافز فطرى لا يرتد إلى عمليات الحياة الفردية ، سواء أكانت محاكاة ، أم تقمصا وجدانيا ، أم هلوسة ، أم مجرد وهم . ولكن ، على حين يسلم كل من داروِن وسبنسر بأن التعاطف فطرى فى الإنسان ، نراهما يقرران أنه يمثل كسبا اجتماعيا حققه النوع البشرى . وحجة دارون فى هذا الرأى أن نشأة المشاعر التعاطفية وترقيها قد كانا ثمرة لنشأة الغريزة الاجتماعية وترقيها . وآية ذلك أن الحيوانات التى وجدت فى الحياة الاجتماعية وسيلة نافعة للمحافظة على بقاء نوعها ، لم تلبث أن فطنت إلى ما للمشاعر التعاطفية من قيمة كبرى فى تقوية أسباب تماسكها واتحادها ، بينما لم تجد أمثال هذه المشاعر أية فرصة للتكون أو الترقى لدى الحيوانات المتوحشة التى كانت تحيا حياة انعزالية منفردة . وتبعا لذلك

فإن المشاعر التعاطفية فى نظر داروں لا تخرج عن كونها مجرد « ظواهر مصاحبة » للحياة الاجتماعية ، أعنى أنها مجرد أعراض للغريزة الاجتماعية التى تدفع بالحيوان إلى الانضمام للقطيع . وبمجرد ما تتكون المشاعر التعاطفية ، فإنها سرعان ما تقوى وتترقى بتزايد مصالح أفراد الجماعة ، فلا تلبث المشاركة الوجدانية أن تنمو بنمو الحياة العقلية ، وتزايد درجة التضامن بين أبناء المجتمع الواحد ، واتجاه الصراع من أجل البقاء نحو الطبيعة بدلا من استمراره بين الأفراد أنفسهم . ومن هنا فإن هربرت سبنسر يقرر أن تطور الإنسانية سائر حتما فى طريق ازدياد التعاطف وترقى الإيثار ، على حين أن الأنانية وانعدام المشاعر التعاطفية يمثلان ظاهرة تخلفية تعبر عن ضرب من النكسة أو الارتداد نحو طور الهمجية . وما دامت الإنسانية سائرة فى طريق التقدم ، فإن الهدف المثالى الذى تسعى سائر الجماعات نحو بلوغه هو القضاء على الحروب ، وتحقيق الاستقرار الصناعى ، وتوفير أسباب التوازن الاجتماعى .

بيد أن نظرية كل من داروں وسبنسر فى تفسير نشأة التعاطف ، إنما تنطوى فى الحقيقة على خلط واضح بين « المشاركة الوجدانية » و« العدوى الوجدانية » . فليس من التعاطف فى شىء أن تنتقل الانفعالات أو العواطف التى يستشعرها حيوان ما إلى حيوان آخر ، وليس من التعاطف فى شىء أيضا أن تتنوع أشكال « العلاقات الاجتماعية » القائمة بين أفراد الجماعة الواحدة . وأبسط دليل على أن « التعاطف » لا يسير دائما جنبا إلى جنب مع نمو الحياة الاجتماعية ، أن عواطف كالقسوة ، والوحشية ، والخبث ، والغيرة ، والحسد ، والتشفى ، والتلذذ برؤية آلام الآخرين (وما إلى ذلك) هى جميعا مما ينشأ فى كنف الحياة الاجتماعية ، نتيجة لإدراك حالات الآخرين الوجدانية . ومعنى هذا أن نمو الحياة الاجتماعية لا يؤدى أيضا إلى تزايد أسباب التعارض والنزاع والعداوة بينهم . وآية ذلك أن المشاركة قد تتخذ صورة سلبية ، فيتألم المرء لمسرات الآخرين ، ويسر لآلامهم ، بدلا من أن يفرح لفرحهم ويتألم لألمهم . وفى هذه الحالة لا يمكن لأحد أن يزعم أن مثل هذه المشاركة الوجدانية تنطوى على أية قيمة إيجابية ، فضلا عن أننا لا نستطيع أن ندعى أن تقدم الحياة الاجتماعية (أو الحضارة البشرية بصفة عامة) قد اقترن بتزايد مظاهر الإيثار ، والتعاطف ، والمحبة . ومن هنا فإن ماكس شلر لم يجانب الصواب حين قال إن تقدم الحضارة البشرية قد اقترن بتزايد « فضائل » الإنسان ، ولكنه قد اقترن أيضا بتزايد « رذائله » .

أما فيما يتعلق بما زعمه دارون من أن المشاعر التعاطفية هى مجرد « ظواهر عرضية » تصاحب نمو « الغريزة الاجتماعية » ، فإن شلر يرد على هذا الزعم بقوله إن إدراكنا من الكائنات الحية الأخرى بوصفها كائنات حية ، ومشاركتنا لها فى وقائعها النفسية ، ليسا ثمرة للحياة الاجتماعية ، بل هما (فى صورة أو أخرى) مجرد هبة كامنة فى كل ما هو حى . فليس التعاطف نتيجة للحياة الاجتماعية ، بل هو شرط لكل « تطبع اجتماعى » . وآية ذلك أننا حينما نتحدث عن الحياة فى الجماعة ، فإننا نعنى « وجود الأفراد بعضهم من أجل البعض الآخر » . ومن هنا فإنه لا موضع للحديث عن علة ومعلول بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية والمشاركة الوجدانية فى الحياة النفسية للآخرين ، بل كل ما يمكن قوله هو أن ثمة علاقة تآزر متبادل بين نمو الحياة الاجتماعية وترقى ملكة المشاركة الوجدانية ، دون أن تكون الأولى منها علة تجريبية لتكون الثانية أو تطورها .

والواقع أنه إذا كان من الخطأ أن نعتبر « التعاطف » ظاهرة ثانوية تصاحب خبرات أخرى (سواء أكانت نفسية أم اجتماعية) فذلك لأننا كثيرا ما نتعاطف مع حالات وجدانية لم يسبق لنا اختبارها سيكولوجيا ، أو الاستجابة لها فى صميم حياتنا الاجتماعية . ولولا هذه المقدرة الحيوية الموجودة لدينا على مشاركة الغير وفهم مواقفهم النفسية والاجتماعية ، لكان كل فرد منا مجرد سجين يحيا أسيرا لتجاربه الخاصة وخبراته الذاتية . حقا إن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين — من أمثال سارتر وألكييه وغيرهما[1] — يتوهمون أن « الانفصال » هو الكلمة الأخيرة فى قصة الوجود البشرى (كما سبق لنا القول) ، ولكن هؤلاء أنفسهم مضطرون إلى الاعتراف بأن هذا « الانفصال » يفترض اتصالا سابقا ، أو على الأقل « إمكانية الوجود من أجل الآخرين » l'être pour autrui . ومن هنا فإن إنكار أهمية « التعاطف » فى حياة الموجود البشرى إنما يؤدى فى خاتمة المطاف إلى حبس كل ذات فردية فى قوقعة صلبة ، وكأن من المستحيل على « الأنا » أن يتجرد من تجاربه الذاتية لكى يدرك « الآخر » أو يتعاطف معه ! ولكن التاريخ نفسه يروى لنا أن بوذا كان ربيب النعمة والثراء ، وأنه كان يحيا فى وسط حافل

---

(١) ارجع مثلا إلى كتاب ألكييه Alquié : « الحنين إلى الوجود » La Nostalgie de l'Etre (سنة ١٩٥٠) للوقوف على نقده لفكرة شلر فى « التعاطف » ، وتأكيده للانفصال بين الذوات (الفصل الرابع) .

بالمتع واللذات ، ولكنه مع ذلك لم يلبث أن تفتح لكل ما فى الوجود من ألم وشقاء ، حينما وقعت عيناه على بعض نماذج بشرية للمرض والفقر . وحسبنا أن نقرأ رواية تولستوى المسماة باسم « السيد والرقيق » لكى نرى المالك الإقطاعى المتكبر المتجبر يتناسى أنانيته ، ويتجرد من طغيانه ، حين يقع بصره على منظر رقيق الأرض المريض الذى كاد البرد أن يفتك به ، فأصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ! وهكذا تفتح قلب هذا السيد المستبد لآلام عبده ، فصار قديرا على رؤية ما ظل عاجزا طوال حياته عن رؤيته ، وأصبح فى وسعه أن يفهم ما استحال عليه فهمه خلال سنين عديدة . ولا نرانا فى حاجة إلى الاسترسال فى ذكر أمثال هذه النماذج السامية ، فإن حياتنا العادية نفسها حافلة بالأمثلة الكثيرة التى تشهد بأن « التعاطف » قد ينبثق فى نفوسنا على حين فجأة دون أن تكون ثمة سوابق نفسية تبرر ظهوره فى هذه اللحظة دون تلك . وقد نجد أنفسنا أحياء بإزاء آلام كبرى يعانيها الآخرون فلا نكاد نتجاوب مع أصحابها ، بينما قد تجىء أحداث تافهة — فى مناسبات أخرى — فتولد لدينا استجابة وجدانية عنيفة يظل تأثيرها حيا فعالا فى نفوسنا أمدا طويلا من الزمن ، وكأننا بإزاء نور ساطع جاء على حين فجأة فبدد ظلمات غرفة معتمة ، أو كأننا بإزاء ريح عاصف هب على غير انتظار ففتح النوافذ المغلقة !

ولسنا نريد أن نتوقف طويلا عند دراسة الوظيفة الأخلاقية للتعاطف ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن بعض فلاسفة الأخلاق من أمثال آدم سميث **Adam Smith** قد أرجعوا كل المشاعر الأخلاقية إلى عاطفة « المشاركة الوجدانية » . وحجة أصحاب هذا الرأى أن « محبة القريب » إنما ترتد فى نهاية الأمر إلى عملية التعاطف معه ، بحيث نتألم لألمه ، ونفرح لفرحه . فليس فى وسعنا (فيما يقول آدم سميث) أن نكون أى حكم أخلاقى ، اللهم إلا إذا أقمناه على دعامة من التعاطف . ولئن كان الإنسان قد يصدر بعض الأحكام الأخلاقية على نفسه ، إلا أن هذه الأحكام لا تخرج عن كونها تقييمات غير مباشرة يضع فيها الإنسان نفسه موضع الآخرين ، فيتأمل سلوكه ، ويحكم على نفسه بعينى « الآخر » الذى يتعاطف معه .. ومعنى هذا أن المرء لا يصدر على نفسه أحكاما أخلاقية — إيجابية كانت أم سلبية — اللهم إلا حين يشارك « الآخر » (أو المتأمل) كراهيته ، أو غضبه ، أو حنقه ، أو استياءه ، أو ما إلى ذلك من العواطف التى يستشعرها بإزائه (هو) .. وتبعا لذلك فإن ما نسميه باسم « تبكيت الضمير » إنما هو ثمرة لذلك الفعل المباشر الذى يحدثه فى نفوسنا موقف الآخرين السلبى بإزائنا . ويمضى

أصحاب هذا الرأى إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن جميع القيم الأخلاقية لا يمكن أن تعد قيما بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا أمكن إرجاعها إلى عاطفة « المشاركة الوجدانية » . ومن هنا فإن « المحبة » فى رأيهم هى أولى الفضائل لأنها ترتد بطريقة مباشرة إلى « التعاطف » .

بيد أن أصحاب هذه النظرية ينسون أو يتناسون أن المشاركة الوجدانية الخالصة — من حيث هى كذلك — لا تنطوى فى ذاتها على أية صبغة أخلاقية . وعلى حين أن فكرة « القيمة » — كما يقول ماكس شلر — متضمنة منذ البداية فى أفعال الحب (أو الكراهية) ، نجد أن التعاطف لا يعير « القيمة » أى اهتمام . فأنا — مثلا — قد أشارك « الآخر » آلامه أو أفراحه ، دون أن يكون لهذه الآلام أو الأفراح فى ذاتها أية صبغة أخلاقية (أو أية قيمة خلقية) . وأما « محبة القريب » بمعناها الصحيح فإنها قد تدفعنى إلى التألم لبعض المسرات التى يستشعرها هذا الشخص ، كأن أراه مثلا يقسو فى معاملته للآخرين ، أو يتلذذ برؤية آلام الغير ، فلا أجد بدا من أن أحزن لمسلكه هذا . وأما حين أشارك (ا) سروره لرؤية الآلام التى يعانيها (ب) من الناس ، فإن هذه المشاركة لا يمكن أن تعد من كرم الأخلاق فى شىء . وتبعا لذلك فإن ثمة فارقا جوهريا بين « المحبة » و« التعاطف » : لأن الحب فعل تلقائى يتعلق بقيمة أخلاقية ، أو ينصب على قيمة أخلاقية ، فى حين أن التعاطف استجابة رجعية لا تنصب فى ذاتها على أية قيمة أخلاقية . وعلى الرغم من أن فلاسفة التعاطف هم على حق حين يقولون إن حكم الإنسان على نفسه متأثر إلى حد كبير بأحكام الآخرين عليه ، إلا أن هذا لا يعنى أن كل ما يصدره الإنسان من أحكام ذاتية على نفسه هو بالضرورة وليد التعاطف أو المشاركة الوجدانية . ولو صحت هذه النظرية ، لكان من واجب البرىء الذى تدينه الجماعة أن يشعر فى قرارة نفسه بأنه مذنب ، ولكان من حق المذنب الذى تبرئه الجماعة (نظرا لبراعته فى إظهار نفسه بمظهر الحمل الطاهر) أن يعتقد فى قرارة نفسه بأنه برىء . ولكن التجربة تشهد بأننا لا ننسب إلى المجتمع فى العادة مثل هذه « القدرة المطلقة » ، وبالتالى فإننا نرجع سائر الأحكام الأخلاقية إلى مبدأ المشاركة الوجدانية ، أو التعاطف مع الآخرين .

وربما كان الخطأ الأكبر الذى وقعت فيه معظم المذاهب الأخلاقية الإنجليزية هو أنها قد حاولت أن ترجع « المحبة » إلى « التعاطف » أو « المشاركة الوجدانية » . والأصل

فى هذا الخلط بين المفهومين أن « المحبة » l'amour فى الفلسفة الخلقية التى نادى بها أمثال آدم سميث وبين Bain وغيرهما ، قد فهمت بمعنى « الإحسان » bienveillance أو « الأريحية » أو « حب الخير » ، فى حين أن مفهوم « الخير » le bien ليس بالضرورة عنصرا أساسيا جوهريا من عناصر « الحب » . وآية ذلك أن الحب — كما يقول ماكس شلر — يتركز دائما حول قيم شخصية إيجابية ، دون أن يقيم « للخير » أى وزن ، اللهم إلا من حيث أن هذا « الخير » نفسه قد يمثل هو الآخر قيمة شخصية . وهنا يقرر شلر أننا قد نحب « أشياء » لا موضع للحديث عنها بوصفها قابلة لتلقى أمارات الإحسان أو مظاهر الأريحية ، كما هو الحال مثلا حينما نكون بإزاء حب « الله » ، أو حب « الجمال » ، أو حب « الفن » ، أو حب « العلم » ... إلخ . ولكن لما كانت الأخلاق المسيحية قد جعلت من « المحبة » واجبا ، فقد اختلطت المحبة على الكثيرين بالإحسان أو الأريحية أو الرحمة ، حتى لقد توهم البعض أن « المحبة » هى مجرد صورة موسعة من صور « التعاطف » أو « الشفقة » أو « المشاركة الوجدانية » .

بيد أن الملاحظ — فيما يقول شلر — أن المحبة تنصب دائما على قيمة ما من القيم ، فى حين أن المشاركة الوجدانية لا تستلزم بالضرورة مثل هذه العلاقة . ومن هنا فإن شلر يفرق بين « حب الذات » و« الأنانية » المحضة ، بدعوى أن حب الذات يرتبط بقيمة ما من القيم ، فليس هناك موضع — بالتالى — للتوحيد بينه وبين مجرد « التعاطف مع الذات » . وفضلا عن ذلك ، فإن الحب لا يمكن أن يعد مجرد « وظيفة » (أعنى وظيفة إحساس أو شعور) ، بل هو فعل وحركة . وعلى حين أننا عندما نستشعر عاطفة أو إحساسا ما ، فإننا نتخذ موقفا سلبيا ، يستوى فى ذلك أن نكون بإزاء حالات نفسية ، نجد أننا عندما « نحب » ، فإننا لا نكون بإزاء « وظيفة » أو « انفعال » ، بل نكون بإزاء حركة نفسية وفعل روحي . ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر فنومنولوجية صرفة ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه يستوى أن نستشعر هذه الحركة النفسية بوصفها منبعثة من الموضوع أو من باطن الذات . أما عن « فعل » الحب نفسه ، فإنه لا يرتبط بالأنا أو « الذات » ، بل هو يرتبط بالشخص الذى لا يمكن بطبيعته أن يستحيل إلى مجرد « موضوع » للإدراك الحسى . هذا إلى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى الحب باعتباره « نداء » أو « دعوة » appel من قبل الموضوع المحبوب ، فى

حين أن هذه النظرة لا تنطبق بأى حال من الأحوال على العاطفة المحضة أو الشعور الخالص . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه أرسطو قديما من أن « الله يحرك العالم على نحو ما يحرك المعشوق العاشق » (كتاب ما بعد الطبيعة) . والحق أن الحب إنما هو أولا وقبل كل شيء « فعل تلقائى » acte spontané ، وهذه الحقيقة تصدق على « الحب المتبادل » نفسه ، كائنة ما كانت الحوافز التى عملت على ظهوره . وأما « التعاطف » فإنه — على العكس — استجابة أو رد فعل ، بمعنى أنه موقف ترجيعى Réactive . وعلى حين أننا لا نستطيع أن « نتعاطف » (فيما يقول شلر) إلا مع كائنات حاسة أو قديرة على الإحساس ، نجد أن « الحب » غير مقيد بمثل هذا الشرط ، بدليل أننا قد نحب موجودات لا تتمتع بأى إحساس أو شعور أو إدراك .. إلخ .

حقا إن ثمة روابط وثيقة بين الحب والتعاطف ، ولكن هذه الروابط (فى نظر شلر) تنحصر فى حقيقة واحدة رئيسية ألا وهى أن الحب هو الدعامة القوية التى ترسى قواعد التعاطف ، بحيث أنه إذا انعدم الحب انعدم بالتالى معه كل تعاطف . هذا إلى أن اتجاه التعاطف يساير بكل دقة اتجاه الحب ، بمعنى أنه حيثما تركز الحب (سواء أكان ذلك على القشرة السطحية للموضوع ، أم فى قراره الشخصى العميق ، أم فى مشاعره الحسية ، أم فى مشاعره الحيوية ، أم فى مشاعره الروحية) ، فهناك أيضا لا بد من أن يتركز التعاطف . وتبعا لذلك فإننا لا نتعاطف مع الآخرين (فى معظم الأحوال) إلا بقدر ما نحبهم ، فضلا عن أن عمق تعاطفنا يتناسب تناسبا طرديا مع عمق محبتنا . ومن هنا فإننا حين لا نشعر بحب عميق نحو الموضوع الذى يدفعنا إليه تعاطفنا ، فإن هذا التعاطف نفسه سرعان ما يزول ، أو هو على أى الحالات يظل عاجزا عن الوصول إلى أعماق الشخص . ولكن هذا لا يعنى — فيما يقول ماكس شلر — أنه لكى نتعاطف مع أى موضوع ، فإنه لا بد لنا بادئ ذى بدء من أن نحبه . وآية ذلك أننا قد نتعاطف مع إنسان لا نشعر نحوه بأى حب ، كما قد يحدث مثلا حينما نشفق على شخص ما ، دون أن يكون فى موقفنا منه أى أثر من آثار الحب . ومع ذلك ، فإن ثمة ضربا من « الحب » يكمن فيما وراء هذه المشاعر التعاطفية ، لأننا قد نحب النوع الذى ينتسب إليه هذا الإنسان ، أو الشعب الذى ينحدر منه ، أو الوطن الذى ينتمى إليه ، أو السلالة التى يرجع إليها نسبه .. إلخ . وفى كل هذه الحالات ، يكون هناك حب شامل أو محبة كبرى هى التى تطوى فى ثناياها فعل التعاطف أو المشاركة الوجدانية . وإذن فإنه لا بد لفعل

التعاطف — إذا أريد له أن يكون شيئا أكثر من مجرد « فهم » أو « تكرار وجدانى » — من أن يجىء متضمنا فى فعل من أفعال « الحب » .

ولكن على الرغم من أنه قد يكون فى وسعنا أن نستشعر ضربا من التعاطف نحو شخص لا نكن له أى حب ، إلا أنه ليس من الممكن على الإطلاق ألا نستشعر ضربا من التعاطف نحو الشخص الذى نحبه . ومعنى هذا أن فعل الحب هو الذى يحدد بدرجة اتساعه (أو امتداده) الدائرة التى يمكن لتعاطفنا أن ينتشر فى محيطها . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأنه يستحيل علينا أن نبغض ونتعاطف فى وقت واحد : فإن من الواضح أننا حينما نبغض شخصا ما من الأشخاص ، فإننا نستشعر ضربا من الغبطة أو السرور لرؤية آلامه ، فضلا عن أننا قد نحس نحوه بجملة من العواطف الشريرة ، كالحقد والحسد ، والغيرة ، والتشفى .. إلخ . هذا إلى أننا حينما نتعاطف مع شخص لا نحبه ، فإن الشخص الذى نتعاطف معه أو نشفق عليه ، قد يعتبر « تعاطفنا » أو « شفقتنا » ضربا من الإهانة له ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الشفقة الحقيقية إنما هى تلك العاطفة التى تصدر بدافع من المحبة الشخصية ، لا لمجرد أداء واجب ، أو بدافع من الرحمة أو الإحسان إلى البشرية بصفة عامة . والظاهر أن الإعلاء من شأن « الألم » هو الذى حدا بالبعض — فيما يرى ماكس شلر — إلى إرجاع المحبة — بصفة عامة — إلى التعاطف أو الشفقة . ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن موضوع الحب الحقيقى ليس هو آلام الشخص الذى يتعذب ، بل هو تلك القيم الإيجابية الباطنية فى أعماق الشخص الذى نحاول — على العكس — أن نخلصه من آلامه .. وهكذا يخلص شلر إلى رفض كل محاولة يراد من ورائها إرجاع الحب إلى الشفقة أو التعاطف أو أية صورة أخرى من صور المشاركة الوجدانية .

تلك هى نظرة الفيلسوف الألمانى الفنومنولوجى ماكس شلر إلى الصلة بين الحب والتعاطف . ونحن نوافق شلر على ضرورة التفرقة بين « الحب » و« المشاركة الوجدانية » ، فإن من المؤكد أن التعاطف كثيرا ما يكون عابرا سطحيا ، فى حين أن المحبة تهدف دائما إلى اختراق القشرة السطحية من أجل النفاذ نحو النواة العميقة للشخصية . ومن هنا فإن شلر محق حين يقرر أن التعاطف عاجز عن أن يحول العلاقة السطحية الظاهرية إلى علاقة عميقة باطنية على نحو ما يفعل الحب . هذا إلى أن شلر لم يجانب الصواب أيضا حينما ذهب إلى ربط الحب بالقيم ، وفصل التعاطف عن سائر

النظرات التقويمية . وآية ذلك أن الحب الذى قد نكنه مثلا نحو آثم أو مجرم لا يمكن أن يكون بمثابة تعاطف مع مشاعره الشريرة أو عواطفه الخبيثة ، بل هو ضرب من الاتصال المباشر بما يملكه هذا المجرم أو الشرير من صفات إيجابية ، منظورا إليها فى أسمى صورة من صورها . وفضلا عن هذا وذاك ، فقد نجح شلر فى التمييز بين الحب والتعاطف من حيث الدلالة النفسية لكل منهما ، إذ بين لنا بوضوح أن التعاطف وظيفة وجدانية أو استجابة عاطفية ، فى حين أن الحب فعل تلقائى أو حركة نفسية .

بيد أن رغبة شلر الحادة فى التفرقة بين المحبة والتعاطف ، قد دفعته إلى القول بأن التعاطف لا يكون إلا مع موجودات قديرة على الإحساس ، فى حين أن الحب لا يعرف مثل هذا التحديد ، بدليل أنه قد يتجه نحو موضوعات لا تملك حساسية وجدانية أو مقدرة عاطفية ، كالجماد أو الطبيعة أو الجمال أو الفن .. إلخ . ولكن شيلر يتناسى أن للحب طابعا شخصيا يجعل منه منذ البداية خبرة ذاتية نتعرف فيها على « الآخر » بوصفه « شخصا » ، فتقوم بيننا وبينه علاقة شخصية قوامها التبادل بين « الأنا » و« الأنت ».
حقا إننا قد نحب « الوطن » أو « المجتمع » أو « الإنسانية » أو « الله » أو « القيم » أو ما إلى ذلك ، ولكن كل هذه الصور اللاشخصية من الحب إنما تخفى وراءها رابطة شخصية تجمعنا بذات حية أو ذوات مشخصة تمثل فى نظرنا تلك الموضوعات المجردة . ومهما وقع فى ظن شلر أننا نحب أشياء عديدة لا تكاد تمت بأدنى صلة إلى الإنسان ، فإن من المؤكد أن قيم تلك الأشياء لا تكاد تنفصل عن قيمة الإنسان . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أننا قد نحب الطبيعة ، أو الفن ، أو الله ، أو العلم ، ولكننا نميل إلى الظن بأن الإنسان حين يتعلق بأمثال هذه الموضوعات ، فإنه يسقط عليها عواطفه ومشاعره ، بدليل أننا لا نحب الطبيعة إلا حية ، ولا نعبد الله إلا بوصفه كائنا مشخصا ، ولا نعشق الفن إلا باعتباره ظاهرة بشرية ، ولا نخلص للعلم إلا من حيث هو رسالة إنسانية تجسمت فى شخصيات علماء كباستير وكوخ وإديسون ونيوتن وأينشتين ومدام كورى ... إلخ . وعلى كل حال ، فإننا لسنا هنا بصدد البحث عن ماهية الحب ، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى الصبغة الإنسانية التى تتسم بها كل الاستجابات الوجدانية للموجود البشرى سواء أكانت شفقة أم تعاطفا أم حبا . ولكننا إذا كنا قد

حرصنا مع ذلك على التمييز بين التعاطف والحب ، فذلك لأن خبرتنا العادية نفسها قد أظهرتنا منذ البداية على أنه لا وجه للمقارنة بين التعاطف والحب من حيث الكيف ، والتنوع ، والعمق . وهكذا نعود فنقرر أن التعاطف عاجز عن تخطى العوائق التى تفصلنا عن الآخرين ، فى حين أن الحب يتجه أولا بالذات نحو القرار الباطنى العميق لذلك « الآخر » الذى نبغى النفاذ إليه .



الباب الثاني

أشكال الحب

الفصل الرابع

الأمومة

(أو حب الأم لطفلها)

قد يعجب القارئ — لأول وهلة — حين يرانا نمضى مباشرة إلى دراسة « أشكال الحب » ، دون التوقف عند الحديث عن « ماهية الحب » . وربما كان للقارئ بعض العذر فى هذا التعجب ، فقد اعتاد الباحثون أن يعرفوا موضوع دراستهم ، قبل أن يشرعوا فى الحديث عن أشكاله . ولكن دراستنا السابقة لما سميناه باسم « أشباه الحب » ، قد أظهرتنا على أن « الحب » علاقة شخصية قوامها التبادل بين « الأنا » و« الأنت » . فلا بأس من أن نحاول اختبار صحة هذا التعريف المؤقت عن طريق تطبيقه على بعض الأشكال الرئيسية من ضروب الحب . وسيرى القارئ أن « الأنت » الذى يتجه نحوه الحب قد يكون أدنى من « الأنا » ، أو قد يكون مساويا له ، أو قد يكون أعلى منه ، ولكنه فى كل هذه الحالات لا بد من أن يتخذ صورة « شخص » ينتزعنا من أنانيتنا ، ويضطرنا إلى الاعتراف بما له من أهمية مطلقة . فالأم التى تحب طفلها ، والإنسان الذى يحب أخاه الإنسان ، والمتصوف الذى يناجى خالقه مناجاة العاشق للمعشوق : كل هؤلاء إنما يضحون بأنانيتهم ويحطمون قيود تمركزهم الذاتى ، لكى يهبوا أنفسهم لذلك « الآخر » الذى أصبحوا يعيشون من أجله ، ولكى ينعموا بعذوبة تلك « الحياة المزدوجة » التى تقوم على الأخذ والعطاء .

وهنا قد يقول قائل : « ولكن أى تبادل ذلك الذى تتسم به علاقة الأم بطفلها ؟ ألسنا هنا بإزاء ظاهرة غريزية تقوم على أساس بيولوجى محض ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن الأمومة أولا ليست مجرد غريزة حيوانية ، وأن علاقة الأم بطفلها ثانيا علاقة ثنائية تقوم هى الأخرى على التبادل والتجاوب . ونحن لا ننكر — بطبيعة الحال — أن دافع الأمومة الذى يربط الأم بصغارها منذ البداية هو دافع غريزى وثيق الصلة ببعض الحاجات العضوية والضرورات الفسيولوجية . ولكننا نلاحظ — فى المملكة الحيوانية — أن الأم لا تبقى متعلقة بأبنائها ، اللهم إلا طالما كانوا صغارا يحتاجون

إلى رعايتها .. وأما حين يصبح الحيوان الصغير قديرا على الاستقلال عن أمه ، والنهوض بحاجاته الخاصة ، فهنالك لا يلبث دافع الأمومة أن يضعف ، لكى ينتهى به الأمر إلى الزوال تماما فى خاتمة المطاف . وقد تختلف مظاهر « الأمومة » باختلاف الفصيلة التى ينتسب إليها الحيوان ، ولكن الملاحظ عموما أن دافع الأمومة عند الحيوان هو مجرد مظهر غريزى حيوانى يعبر عن عملية فسيولوجية محددة . وأما لدى أنثى الإنسان ، فإن دافع « الأمومة » هو إلى حد كبير عملية فسيولوجية ترتبط بالكثير من الأرجاع الانفعالية التى لا تخلو من تعقيد(١) . وليس معنى هذا أن الأمومة البشرية لا تخضع لمجموعة من الشروط الهرمونية ، والفسيولوجية ، والغرزية — كالأمومة الحيوانية سواء بسواء — ، وإنما كل ما هنالك أن بعض العوامل الحضارية والاجتماعية قد انضافت إلى غريزة الأمومة عند الإنسان ، فجعلت منها ظاهرة إنسانية معقدة ، كما سنرى بالتفصيل بعد حين .

بيد أن بعضا من الباحثين يميل إلى القول بأن حب الأم لطفلها هو مجرد امتداد لأنانيتها أو حبها لذاتها . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون مع إدوارد هارتمان **Hartmann** أن حب الأم لطفلها هو صورة من صور غريزة المحافظة على البقاء ، لأنه ليس هناك فاصل لدى الأم بين جسدها وجسد طفلها . ولكن الملاحظ أنه حتى قبل أن يولد الطفل ، فإن الأم ترى فيه موجودا مستقلا متمايزا عنها ، بدليل أنها قد تستشعر مخاوف طبيعية تدور حول إمكان حدوث « سقط » يؤدى إلى نزول الجنين قبل أوانه . ومهما يكن من أمر ذلك « الاتحاد البيولوجى والفسيولوجى » الذى يتم بين الأم والطفل طوال مدة الحمل ، فإنه ليس ثمة ما يبرر القول بأن عاطفة الأمومة هى مجرد استمرار لغريزة المحافظة على البقاء . حقا إن بعض الأمهات قد يشعرن أثناء الحمل بوجود امتزاج سحرى عجيب بينهن وبين الطفل ، وكأن ذات الأم قد ذابت تماما فى ذات الطفل ، ولكن من المؤكد أن هذا الشعور الوهمى الذى يرجع إلى تآزر العمليات العضوية المتحكمة فى حاجات كل من الأم والطفل لا يكفى للقول بأن ذات الأم وذات الطفل قد استحالتا إلى ذات واحدة !

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، الفصل الخامس ، ص ١١٦ — ١١٧ . وانظر أيضا :

H. Deutsch : "Psychology of Women," Vol. II., Ch. I., pp. 13 – 14.

ولئن كانت الأمهات النرجسيات كثيرا ما يجعلن من « الأمومة » مجرد صورة من صور « العشق الذاتى » ، إلا أن الأمومة الصحيحة إنما هى تلك التى تحب فيها الأم طفلها لذاته ، لا لذاتها . ومثل هذه الأمومة تقتضى حتما اعتبار ذات الطفل ذاتا مستقلة ، دون العمل على إلحاقها دائما بذات الأم(١) .

والواقع أنه إذا كانت الغريزة المحضة قد تدفع بالأم إلى العمل على زيادة حاجة الطفل إليها ، وكأنما هى تريد من جديد أن تعيده إلى أحشائها ، حتى تحميه وتقيه شر أخطار العالم الخارجي ، فإن الأمومة الصحيحة إنما هى تلك التى تحرص على نمو الطفل وترقيه ، وكأن غاية الأم أن تضمن لطفلها أسباب الانفصال والاستقلال . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن عاطفة الحب (أو الصلة الغرامية) هى على النقيض تماما من عاطفة الأمومة (أو صلة الأم بطفلها) : لأن الحب يقوم على اندماج شخصين كانا منفصلين ، فى حين أن الأمومة تستلزم انفصال شخصين كانا مندمجين(٢) . ولعل هذا هو السبب فى أن الأمهات النرجسيات كثيرا ما يسئن إلى مستقبل أطفالهن ، إذ يعملن بحنانهن الزائد ، وعنايتهن الفائقة ، على تقوية وشائج « الحبل السرى » السيكولوجى الذى يربط بينهن وبين أطفالهن ! وإذا كانت « الأمومة » كثيرا ما تبدو فى نظر بعض النساء بمثابة مهمة شاقة ، فذلك لأنها تنطوى على مظاهر صراع عديدة : صراع بين مطالب الذات وخدمة النوع ، وصراع بين ميل الأم للمحافظة على اتحادها بالطفل ونزوع الطفل نفسه نحو التحرر والاستقلال ، وصراع بين نرجسية الأم وضرورة التضحية وبذل الذات فى سبيل الطفل ، وأخيرا صراع بين حب المرأة لنفسها وحبها لطفلها بوصفه ذاتا مستقلة . وهذا هو السبب فى أن حب الأم ، حين يكون حبا صحيحا بمعنى الكلمة ، فإنه يقمع الغريزة الحيوانية البحتة ، لكى يتركز حول الطفل بوصفه موجودا مستقلا ينزع نحو الخروج من ظلمة الحياة العضوية الخالصة ، من أجل الوصول بالتدريج إلى نور الوعى أو الشعور . وهنا يكون مثل حب الأم كمثل أى حب آخر ، من حيث أنه ينظر إلى الطفل بوصفه « حدا يراد الوصول إليه » terminus ad quem ، لا كما تفعل الغريزة التى تعده مجرد « حد يراد الابتداء منه » terminus a quo .

---

(١) M. Scheler : "**Nature et Formes de la Sympathie**", Payot, 1950, pp. 46 – 47.

(٢) E. Fromm : "**The Art of Loving**", London, Unwin, 1962, p. 41.

وثمة نظريات تفسر « الأمومة » على أنها مجرد « امتزاج وجدانى » يتم بين الأم من جهة ، وبين دوافع الطفل ومطالبه وحاجاته العضوية من جهة أخرى . وأصحاب هذا الرأى يميلون إلى القول بأن كل وجود الأم منحصر فى إدراكها للعوامل الغريزية التى تتحكم فى علاقتها بالطفل . ولكننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى هذه العوامل الغريزية فإننا نقع حتما فى خطأ فادح لو تصورنا أن الأفعال التى تقوم بها الأم حين ترعى أبناءها وتعنى بهم إنما هى وليدة خبرة مباشرة تعيش فيها الأم بطريقة تجريبية صميم حاجات الطفل الحيوية وحالاته المتغيرة ، على نحو ما تبدو لها عبر ظواهره التعبيرية .. والواقع أن هذه الظواهر التعبيرية — كما لاحظ ماكس شلر — ليست سوى مجرد « أمارات جسمية » تنجح شيئا فشيئا — بمرور الزمن — فى إيجاد ضرب من الترابط الفائق للتجربة connexion supera – empirique بين الإيقاع الحيوى للأم والإيقاع الحيوى للطفل ، وفقا للأدوار التى يجتازها الطفل فى مراحل نموه وتطوره . فهناك مثلا ضرب من التوافق أو التكيف بين الإيقاع الذى بمقتضاه يمتلئ صدر الأم باللبن ، وهو ما يولد لديها الحاجة إلى تفريغ ثديها ، والإيقاع الذى بمقتضاه يسيطر الجوع على الطفل . وهناك أيضا تكيف مماثل بين اللذة التى تستشعرها الأم حين تقدم ثديها للطفل ، واللذة التى يستشعرها الطفل حين يرضع لبن أمه . ومعنى هذا أن هناك ضربا من التقابل بين مظاهر غريزة إرضاع الطفل ومظاهر جوع الطفل ، وهذا التقابل هو الذى يسمح للأم بإدراك جوع الطفل — فى مراحله المتعاقبة — إدراكا حدسيا مباشرا . وهناك جوانب أخرى لا زالت مجهولة لدينا ، ولكنها تثبت لنا أن الأم تملك نظاما خاصا من الأمارات العضوية هو الذى يسمح لها بأن تتبع التطور الحيوى للطفل ، وهو الذى يتيح لها التعرف على حالات الطفل المتوالية بشكل أعمق وأفضل مما قد يتاح لأى شخص آخر . ومن هنا فإن الأم كثيرا ما تكون قديرة على تشخيص أمراض أطفالها بطريقة حدسية موفقة ، مما قد يدهش له الطبيب المعالج نفسه . وهذا هو السبب فى أن « حب الأم » قد اعتبر فى كل زمان ومكان « حبا فريدا فى نوعه » ، أو حبا لا سبيل إلى تعويضه ، حتى بغض النظر عن المنافع المادية التى تترتب عليه .. حقا إن ولادة الطفل تستلزم — كما يقول شلر — حدوث انفصال بين جسم الأم وجسم الطفل ، ولكن هذا الانفصال — على الأقل فى بداية حياة الطفل — لا يعنى حدوث قطيعة تامة أو تصدع كامل للوحدة النفسية والحيوية (السابقة للشعور) التى كانت تجمع بينهما ، وإنما تظل هذه الوحدة

قائمة ، دون أن تصبح متوقفة بأسرها على تأويل الأم للمظاهر الحيوية عن طريق الاستعانة بنسق من الأمارات الجسمية : signes physiques .

ونحن نوافق شلر على القول بأن حب الأم هو أعلى صورة من صور الحب : فإنه لمن المؤكد أننا هنا بإزاء حب إنتاجي يقوم فى صميمه على الرعاية والمسئولية . ولكننا لا نستطيع أن نأخذ برأى شلر حين يتساءل قائلا : « ماذا عساها تريد ، تلك الأم التى تتأمل بحدب وعطف طفلها الغارق فى سكون النوم ؟ » . أليس فى هذا القول ما قد يوحى بأن حب الأم هو مجرد تأمل وجدانى محض ، وكأن ليس ثمة فى « الحب » فاعلية تحقق ، أو نشاط يؤدى ؟ ولكننا نجانب الصواب حتما لو تصورنا « الحب » على أنه سكون خامل نقتصر فيه على تملى صورة المحبوب ، بدلا من أن نتصوره على أنه طاقة فعالة تريد أن تسهم فى تحقيق ذات « الآخر » ، وتعمل على ترقى شخصية ذلك « الأنت » الذى تحبه(١) .

وهذه الحقيقة تصدق بصفة خاصة على حب الأم لطفلها : فإن هذا الحب ليس مجرد حالة سلبية انفعالية ، أو تأثر وجدانى خالص ، بل هو حالة إيجابية فعالة يرتبط فيها الوجدان بالعمل . ولما كان الإنسان كما قال أحد علماء النفس المعاصرين « إنما يحب ما يعمل من أجله ، ويعمل من أجل ما يحبه » ، فليس بدعا أن نرى الأم تحب طفلها ، وتعمل من أجله ، وتأخذ على عاتقها مسئولية وجوده ، ونموه ، وترقيه . وإذا كان « الحب » هو بمعنى ما من المعانى مسئولية الأنا عن الأنت ، فذلك لأن الإنسان لا يشعر بالمسئولية إلا نحو ما يحبه أو من يحبه ، بدليل أن المسئولية هى فى أصلها ضرب من « التجاوب » الذى يمليه على المرء اهتمامه بالموضوع المحبوب . وليس من قبيل الصدفة أن يكون الأصل الاشتقاق لكلمة responsibility فى الإنجليزية (أو responsabilité فى الفرنسية) هو كلمة reponse (أو response بالفرنسية) التى تعنى الإجابة أو الاستجابة ، مما يدل على أن الشخص المسئول إنما هو ذلك الذى يسأل فيجيب ، ويرجع إليه فيستجيب ، لأنه يشعر باهتمام كبير نحو موضوع حبه ، ولأنه يعرف أن من واجبه العناية به(٢) .

---

(١) Cf. M. Nédoncelle : "**Vers une Philosophie de l'Amour,**" 1957, p. 17.

(٢) E. Fromm : "**Man for Himself**", N. Y., Reinhart., 1960, pp. 98 – 99.

والحق أن « الأمومة » فى صميمها إنما هى وظيفة نفسية تضطلع بها المرأة حين تأخذ على عاتقها مسئولية رعاية الطفل والعمل على تربيته . ولكن ليس يكفى أن تقوم الأم برعاية طفلها والمحافظة على بقائه ، بل لا بد لها أيضا من أن تكفل له أسباب حب الحياة والتعلق بها .. وإذا كانت التوراة قد وصفت « الأرض الموعودة » بأنها « أرض تقطر لبنا وعسلا » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول إن الأم الصحيحة هى تلك التى توفر لطفلها اللبن والعسل ! وليس اللبن « سوى الرعاية والمسئولية والمحافظة على البقاء ، فى حين أن « العسل » هو حب الحياة والتمتع بالوجود . وإذا كانت معظم الأمهات يوفرن لأبنائهن « اللبن » فإن قليلات هن اللائى يوفرن لهم الشهد أو العسل ! والسبب فى ذلك أنه لكى يتسنى للأم أن تكفل لطفلها « الشهد » ، فإنه ليس يكفى أن تكون هى نفسها « أما صالحة » ، وإنما لا بد لها أيضا من أن تكون أما سعيدة فى حياتها الخاصة . وكما أن « قلق » الأم كثيرا ما يمتد إلى نفسية الطفل ، فإن سعادتها أيضا لا بد من أن تترك أثرها فى نفسه . ومن هنا فإنه ليس من العسير على المرء أن يقيم تفرقة واضحة بين الأطفال الذين رضعوا ألبان أمهاتهم فقط ، وأولئك الذين ذاقوا فى طفولتهم اللبن والشهد(١) !

ولو شئنا أن نجد وصفا دقيقا لحب الأم ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه حب غير مشروط يقوم على العطاء أكثر مما يقوم على الأخذ . ففى أثناء عملية تكون الجنين يعمل جسم الأم من أجل الطفل ، ثم يولد الطفل فيكون حب الأم له بمثابة جهد تبذله من أجل مساعدته على النمو . ولا يتوقف حب الأم لطفلها على بعض الشروط التى لا بد له من أن يحققها حتى يظفر بحبها ، وإنما الملاحظ أن هذا الحب هو منذ البداية فعل غير مشروط لا يستند إلا إلى حاجة الطفل واستجابة الأم . ومن هنا فإنه ليس بدعا أن يعد « حب الأم » رمزا لأعلى صورة من صور الحب ، سواء أكان ذلك فى الكتب الدينية ، أم فى اللوحات والأعمال الفنية . ولو أننا عدنا إلى الكلمة العبرية التى وردت فى الكتب المقدسة للإشارة إلى حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لأخيه الإنسان ألا وهى كلمة rachamim لوجدنا أن الأصل الاشتقاقى لهذه الكلمة هو اللفظ العبرى rechem ومعناه « رحم » ، مما يدل على أن حب الأم هو المثل الأعلى لكل ما عداه من أشكال الحب(٢) .

---

(١) E. Fromm: "**The Art of Loving**", Unwin, 1962 p. 40.

(٢) E. Fromm: "**Man for Himself.**". N. Y. Reinhart. pp. 99 – 100.

ولكن بيت القصيد فى « حب الأم » هو أنه حب ناضج يقوم على حاجة الطفل إلى الأم ، وحاجة الأم إلى الطفل . وعلى حين أن الطفل يحب أمه لأنه فى حاجة إليها ، نجد أن الأم فى حاجة إلى الطفل لأنها تحبه . وبينما يحب الطفل أمه لأنه يشعر بأنه محبوب من جانبها ، نجد أن الأم تشعر بأنها محبوبة لأنها تحب !

وهنا قد يحسن بنا أن نعقد مقارنة قصيرة بين حب كل من الأم والأب لأطفالهما ، حتى نقف على الطابع المميز للأمومة بوصفها « حبا غير مشروط » . وأول ما يروعنا فى هذا الصدد هو أنه ليس ثمة « حب أبوى » يقابل على وجه الدقة « حب الأم » ، وإنما المشاهد فى معظم الحالات أن حب الأب للطفل هو مجرد صدى للحب الذى يستشعره الرجل نحو أم الطفل . وأما لدى الأم ، فإن حب الطفل حب مباشر مستقل تمام الاستقلال عن العواطف التى قد تستشعرها الأم نحو الأب . هذا إلى أن حب الأم لطفلها حب غير مشروط ، لأنه ينصب على « وجود » الطفل لا على سلوكه ، فى حين أن حب الأب لطفله حب مقيد تحدده بعض الصفات الخاصة التى قد يتمتع بها الطفل . حقا إن الأب أيضا يحب طفله « لأنه طفله » (مثله فى ذلك كمثل الأم) .. ولكننا هنا بصدد نتيجة قد ترتبت على « حكم » jugement ، لا بصدد عاطفة مباشرة تلقائية ، كما هو الحال بالنسبة إلى الأم . وهذه الطريقة المباشرة التلقائية التى تشعر الأم على نحوها بأن الطفل « هو طفلها » ، وذلك الميل الأولى التلقائى الذى يدفعها إلى التعلق بالطفل حتى قبل أن يولد ، إنما هما خاصيتان تدخلان فى تكوين الشعور الأنثوى ـــ من حيث هو كذلك ـــ مما لا نجد له أدنى نظير فى شعور الرجل . ومن هنا فإن ميل المرأة إلى إنجاب النسل ميل أولى غرزى ، فى حين أن رغبة الرجل فى إنجاب النسل هى مجرد « رغبة » تستند إلى مبررات أو « أسباب عقلية » ، دون أن يكون لها طابع الميل الحقيقى الموجود لدى المرأة . وفضلا عن ذلك . فإن حب الأب للطفل لا يظهر إلا حين يكون الطفل قد قطع شوطا غير قليل فى نموه أو تطوره ، أعنى حين تكون ذات « الطفل » قد أخذت تؤكد نفسها بصفة واضحة .

بيد أن السمة الأساسية التى تميز الحب الأبوى عن حب الأم إنما هى ـــ كما سبق لنا القول ـــ أن الأول منهما مقيد أو مشروط ، فى حين أن الثانى منهما مطلق أو غير مشروط . ونحن نعرف كيف أن الأم تحب وليدها لأنه ثمرة بطنها ، لا لأنه قد استوفى هذا الشرط أو ذاك . والظاهر أن « الحب اللامشروط » يشبع حاجة دفينة فى نفس

الإنسان بصفة عامة ، لا فى نفس الطفل فحسب ، لأن كلا منا يريد لنفسه أن يكون « محبوبا » لذاته ، لا بسبب ما يتمتع به من صفات . ولعل هذا ما عناه بسكال عندما قال إنه « حينما يحبنى أحد لما أتمتع به من مزايا ، أو ما أتصف به من صفات ، فإنه عندئذ إنما يحب « صفاتى » ، ولا يحبنى « أنا » نفسى ! » هذا إلى أن الإنسان حينما يحب لمزاياه أو أفضاله ، أعنى لأنه استحق بالفعل هذا الحب ، فإنه كثيرا ما يجد نفسه نهبا للشكوك والظنون ، إذ قد يشك فى مدى قدرته على إرضاء الشخص الذى يريد أن يظفر بحبه ، أو قد يخشى دائما أن يتعرض حبه لخطر الفناء . وليس من شك فى أن الحب المكسوب (حتى ولو كان مستحقا عن جدارة) لا بد من أن يخلف فى النفس إحساسا مريرا بأن المرء لم يحب لذاته ! وحينما يشعر الإنسان بأن حب الآخرين له هو وليد إعجابهم به ، أو إرضائه لهم ، فإنه يحس فى أعماق نفسه بأنه لم يظفر بحبهم على الإطلاق ، بل كل ما هنالك أنه قد استخدم بوصفه مجرد أداة أو مطية لتحقيق أغراضهم ! وسواء كنا أطفالا أم بالغين ، فإننا جميعا نحن إلى ذلك « الحب اللامشروط » الذى يحبنا معه الآخرون لذواتنا ، لا لذواتهم ! وإذا كانت الغالبية العظمى من الأطفال هى — لحسن الحظ — متمتعة تمتعا كافيا بهذا النوع من الحب ، فإن معظم البالغين يجدون صعوبة كبرى فى الظفر بمثل هذا « الحب اللامشروط » .

وهنا يظهر الفارق الكبير بين حب الأم لطفلها وحب الأب له . فعلى حين أن الأم هى من الطفل بمثابة التربة التى صدر عنها ، أو الطبيعة التى انبثق منها ، أو الأرض التى ترعرع فيها ، نجد أن الأب لا يمثل على الإطلاق أية صورة من صور البيئة الطبيعية أو الموطن الأصلى . ولما كانت علاقة الأب بالطفل — فى السنوات الأولى من حياته — هى فى العادة علاقة بسيطة ، فإن أهميته فى هذه الفترة المتقدمة لا يمكن أن تقارن بأهمية الأم . ولكن ، إذا كان الأب لا يمثل العالم الطبيعى (الذى تمثله الأم) ، فإن هذا لا يمنعه من أن يمثل القطب الثانى للوجود الإنسانى ، ألا وهو عالم الفكر ؛ عالم القانون والنظام ، عالم المصنوعات البشرية ؛ عالم الجهد والمخاطرة والإنتاج . ومن هنا فإن الأب هو المعلم الذى يأخذ بيد الطفل ، وهو المرشد الذى يريه الطريق إلى العالم الخارجى !

وثمة وظيفة أخرى يضطلع بها الأب وتلك وظيفة مترقية قد ظهرت فى بعض المجتمعات المتطورة اجتماعيا واقتصاديا ، وآية ذلك أنه لما ظهر نظام « الملكية الفردية » ، ولما أصبح فى الإمكان توريث الملكية الفردية لأحد الأبناء ، فقد أخذ الآباء يدققون فى

اختيار الأبناء الذين يمكنهم أن يعهدوا إليهم بثرواتهم . وقد كان طبيعيا أن يقع اختيار كل أب ــ فى مثل هذه الحالات ــ على الابن الذى كان يفضله على سائر إخوته ، فكان وريث كل أب إنما هو الابن الذى يشبهه ، أو الابن الذى ينجح فى اكتساب حب والده . وهنا يظهر الطابع الشرطى للحب الأبوى ، فإن لسان حال الأب يقول : « إننى أحبك لأنك تحقق آمالى ، ولأنك تضطلع بأداء واجبك ، ولأنك على صورتى ومثالى . » وتبعا لذلك ، فإن للحب الأبوى المشروط مظهرين : مظهرا سلبيا ، ومظهرا إيجابيا . والمظهر الأول منهما يتجلى فى كون الحب الأبوى كسبا يظفر به الابن عن استحقاق أو جدارة ، وبالتالى فإنه معرض فى كل حين للضياع أو الفقدان ، إذا لم يحقق الابن ما يطلب إليه أو ما يرجى منه . وهذا هو السبب فى أن فضيلة « الطاعة » هى أولى الفضائل جميعا فى شرع الحب الأبوى ، فى حين أن التمرد أو العصيان هو الخطيئة الكبرى التى يعاقب عليها الطفل بالحرمان من العطف الأبوى . وأما الجانب الإيجابى من ظاهرة « الحب الأبوى » فهو أنه لما كان هذا الحب مشروطا ، فإن فى وسع الطفل أن يفعل شيئا لكى يظفر به ، وبالتالى فإن فى إمكانه أن يكتسبه بجهده الخاص . ومعنى هذا أن حب الأب هو فى متناول الابن أو تحت طائلته ، فى حين أن حب الأم خارج تماما عن دائرة مكاسبه !

وليس من شك فى أن الموقف الوجدانى لكل من الأم والأب بإزاء الطفل إنما يتجاوب مع حاجات الطفل نفسه . فالطفل الصغير ــ مثلا ــ هو فى حاجة ماسة إلى حب الأم اللامشروط ، لأنه أحوج ما يكون إلى رعاية جسمية ونفسية تأخذ على عاتقها مسئولية « وجوده » بأكمله . فإذا ما تجاوز الطفل سن السادسة ، بدأ يشعر بالحاجة إلى محبة الأب ، وسلطته ، وتوجيهاته . وهنا تكون وظيفة الأم هى أن تكفل للطفل الإحساس بالأمن والطمأنينة ، فى حين تصبح وظيفة الأب هى الاضطلاع بتعليم طفله ، وإرشاده ، وتزويده بالقدرة على مواجهة المشكلات التى سيلقاها فى المجتمع . وليس من شأن الطمأنينة التى تكفلها الأم للطفل أن تقف حجر عثرة فى سبيل نموه ، أو اتكاله على نفسه ، وإنما لا بد من أن يكون الهدف الذى تعمل من أجله هو أن تساعد طفلها على بلوغ مرحلة الفطام النفسى ، أعنى مرحلة الانفصال والاستقلال . وكذلك ليس من شأن التربية التى يمنحها الأب لطفله أن تتخذ صورة قيادة غاشمة تقوم على التهديد والوعيد ، بل لا بد للأب من أن يعمل على زيادة إحساس الطفل النامى

بكفاءته وقدرته على توجيه نفسه ، حتى يتمكن الابن يوما من أن يستغنى عن سلطة والده ، لكى يستمد سلطته من أعماق نفسه .

وحينما يتم اكتمال نضوج الشخصية ، فإن الابن لا بد من أن يصبح قديرا على الاستقلال بنفسه ، لكى يكون أما وأبا لنفسه ! وهنا تكون « الصحة النفسية » بمثابة ضرب من التوازن الذى يقيمه الشخص الناضج لنفسه بين شريعة الأم وشريعة الأب ، بين الحب المطلق اللامشروط والحب المقيد المشروط ؛ بين الشعور بالأمن والطمأنينة والنزوع نحو العمل والمخاطرة ؛ بين القدرة على الحب والميل إلى تحكيم العقل وإصدار الأحكام . ومعنى هذا أن الطفل لا يستدمج أو يمتص (فى صميم ذاته العليا) كلا من الأم والأب ، كما يزعم فرويد ، وإنما هو يبنى لنفسه ضميرين مختلفين : أحدهما يستند إلى شريعة الأم على الحب ، والآخر يستند إلى شريعة الأب القائمة على العقل والحكم . وليست الأمراض النفسية المتنوعة سوى صور مختلفة من عجز الشخص البالغ عن إقامة ضرب من « التوازن » بين هذين الضميرين(١) .

ولو شئنا الآن أن نجد وصفا مشتركا نصف به حب كل من الأم والأب لطفلهما ، لكان فى وسعنا أن نقول إن « حب الوالدين » ضرب من المعرفة القلبية التى يتم عن طريقها النفاذ إلى صميم ذات الطفل . وآية ذلك أن حب الوالدين لطفلهما هو الذى يسمح لهما بأن يريا فيه موجودا فريدا أو مخلوقا ممتازا لا مثيل له بين غيره من الأطفال . وعلى حين أن هذا الطفل — فى نظر المار العابر — لا يخرج عن كونه مجرد طفل من الأطفال ، نجد أن الأبوين يتعلقان بكل حركة من حركاته ، ويتلهفان على كل موقف من مواقفه ، لأنه فى نظرهما « الكائن المحبوب » الذى ليس فى الوجود مثيل له ! وبمجرد ما يلحظ أحد الأبوين أدنى تغير فى مزاج الطفل ، فإنه سرعان ما يتكهن بنوع الاهتمامات الجديدة التى انبثقت فى نفسه ، كما أنه يستطيع أن يلاحق عن كثب شتى التطورات التى تعرض له أولا بأول . ولا غرو ، فإن الأبوين لا يعرفان طفلهما بطريقة تجريدية أو انفصالية ، وإنما هما يعرفانه بطريقة حيوية أو وجودية : existentiel . وإذا كان طفلهما — فى نظرهما — لا يشبه كل من عداه من الأطفال ، فذلك لأن حبهما له

---

(١) Eric Fromm : **"Art of Loving"**, Ch. II., Love between parents and child, pp. 35 – 37.

يتيح لهما الفرصة لأن يتعرفا فى شخصه على سمات أصيلة تغيب عن سائر الناس ، وتفلت من طائلة كل من لا يحبونه مثلهما . وهنا يتفق الحب الأبوى مع غيره من ضروب الحب الأخرى : فإن المحب وحده هو الذى يملك القدرة على النفاذ إلى شخص المحبوب ، والمحب وحده هو الذى يستطيع أن يتكهن بما يعتور نفس المحبوب من آلام وآمال ، والمحب وحده أيضا هو الذى يدفع من حبه ثمنا لتلك المعرفة الحدسية المباشرة التى يدرك عن طريقها ماهية الشخص الآخر .. ولعل هذا ما عناه المفكر الوجودى المعاصر جسدورف حينما كتب يقول : « إن الحب ليس عاطفة أو رغبة أو شهوة ، بل هو فعل عرفانى ندرك بمقتضاه صميم ماهية الشخص الآخر . وتبعا لذلك فإن الحب هو بمعنى ما من المعانى — كما قال بسكال — معرفة قلبية »[١] .

بيد أن بعضا من الباحثين — وفى مقدمتهم المفكر الروسى سولوفييف — قد ذهبوا إلى القول بأن حب الأم لطفلها لا يمكن أن يعد أعلى صورة من صور الحب ، لأنه لا يتسم بالصفات الجوهريَة التى تميز الحب الصحيح ، ألا وهى التجانس ، والتبادل ، والتساوى بين كل من المحب والمحبوب . وأصحاب هذا الرأى يسلمون بأن الأمومة قد تصل أحيانا لدى أنثى الموجود البشرى إلى مستوى رفيع يجعل منها أعلى صورة من صور التضحية بالذات ، فضلا عن أنهم يعترفون بأننا لا نكاد نجد نظيرا للأمومة البشرية عند الدجاج مثلا أو غيره من إناث الطيور ، ولكنهم مع ذلك يؤكدون أن حب الأم لا يرقى إلى مستوى حب الجنسين ، لأنه لا يتمتع بخاصية التبادل أو المشاركة الحيوية . وحجة هؤلاء أن الأمومة البشرية — مثلها فى ذلك كمثل أية أمومة أخرى — مقيدة بضرورتين أساسيتين ؛ وقانون التجديد النوعى (أى حلول الأجيال الجديدة محل الأجيال القديمة) . وحسبنا أن نمعن النظر إلى العلاقات الوجدانية التى تقوم بين الأم والطفل — فيما يقول دعاة هذا الرأى — لكى نتحقق من أن التبادل الحقيقى معدوم بين المحب والمحبوب . وآية ذلك أن الأم التى تحب ، والطفل الذى يحب ، ينتسبان إلى جيلين مختلفين .. وعلى حين يتجه اهتمام الأبناء نحو المستقبل ، لأنهم ينسبون إلى الحياة معانى جديدة ، ويخلعون عليها قيما مستحدثة ، نجد أن الآباء يتجهون بكل اهتمامهم نحو الماضى ، حتى أن الجيل الجديد لينظر إليهم باعتبارهم مجرد ظلال باهتة ! وعلى الرغم من

---

(١) G. Gusdorf: **"Traité d'Existence Morale."**, Paris, Colin, p. 213.

أن الأم كثيرا ما تهب جسدها وروحها لأبنائها ، مما يضطرها حتما إلى التضحية بأنانيتها ، إلا أن الملاحظ فى الوقت نفسه أنها تفقد فرديتها . وأما بالنسبة إلى الأبناء ، فإن الآباء لا يمكن أن يكونوا لهم بمثابة هدف فى الحياة ، على العكس مما هو الحال بالنسبة إلى الآباء فإن الأبناء هم فى العادة هدفهم الأوحد فى الحياة . ولئن كان حب الأم لأبنائها هو بمثابة الدعامة التى يستندون إليها فى حبهم لها ، إلا أن هذا الحب لا يكفى لاقتلاع أنانيتهم ، بل هو كثيرا ما يعمل على تقويتها . وفضلا عن ذلك ، فإن حب الأم لا يعترف بما للمحبوب (ألا وهو الطفل) من أهمية مطلقة ، وذلك لأنه لا يتعرف على الشخصية الحقيقية التى يتمتع بها هذا المحبوب . وإذا كان الطفل هو أعز مخلوق لدى الأم ؛ فما ذلك إلا لأنه طفلها هى ! والأم البشرية ـــ من هذه الناحية ـــ لا تكاد تختلف عن غيرها من الأمهات فى مملكة الحيوان . وهذه الواقعة وحدها هى الدليل القاطع على أن الاعتراف بقيمة « الآخر » المطلقة ـــ فى حالة حب الأم لطفلها ـــ إنما هو فى الحقيقة اعتراف مشروط بعلاقة فسيولوجية خارجية[١] .

ولكن كثيرا من علماء النفس قد لا يوافقون سولوفييف على هذا الفهم الخاطئ للأمومة البشرية . ولعل من هذا القبيل مثلا ما ذهبت إليه المحللة النفسية هيلين دويتش من أن « حب الأم » ليس غريزة ، بل هو عاطفة ، أو حالة وجدانية . وآية ذلك أن الحب ليس بالضرورة مرتبطا بالحمل ، وإنما قد يكون فى استطاعة المرأة أن تبدى « عاطفة الأمومة » نحو طفل قد تبنته ، أو نحو أبناء الزوج الذين أنجبهم من فراش الزوجية الأول . وليس من النادر أن نجد بين النساء من تتجه بحاجتها الطبيعية إلى الأمومة نحو موضوعات أخرى (غير أبنائها) ، فتراها تعطف على أبناء الآخرين ، أو تبدى حنان الأمومة نحو طائفة من البالغين . أما لدى النساء العقيمات ، فإننا قد لا نعدم أحيانا « أمومة » قوية تتمثل فى استعدادهن للقيام بواجبات الأم نحو أطفال متبنين أو نحو يتامى جديرين بالعطف . وإذا كان « التبنى » قد لا يشبع حاجة بعض النساء إلى « الأمومة » ، فذلك لأن المهم فى نظر المرأة النرجسية ليس هو « الطفل » بل صلة الرحم ؛ وشتان بين كلمة « طفلى » فى نظر هذا الضرب من النساء ! ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر مع ماكس شلر بأن عاطفة الأمومة مستقلة تمام الاستقلال عن الخبرة التى قد تحصلها المرأة

---

(١) V. Soloviev: "Le Sens de l'Amour", p. 48 – 49.

عن « الأطفال » ، بدليل أنه قد تتوافر هذه العاطفة النوعية لدى نساء لم ينجبن أطفالا قط ، ولم يكتسبن أية خبرة عن عملية الولادة ، إن لم نقل بأنهن لا يعرفن شيئا عن تجربة الحمل(١) . ومعنى هذا أن عاطفة الأمومة — كما تقول مرة أخرى هيلين دويتش — قد توجد لدى نساء لم يحبلن ، ولم ينجبن أطفالا . وقد يكون من الخطأ أن نقول إن مثل هؤلاء النسوة قد قمن بعملية « إعلاء » لغريزة الأمومة ، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن حب الأم نفسه — مهما كان من صلته بالغريزة — هو فى حد ذاته إعلاء ، وكلما كانت عاطفة الأمومة أقوى لدى المرأة ، كانت قدرتها أعظم على تحويل ما لديها من حنان وعطف نحو موضوعات أخرى أو أطفال آخرين(٢) .

أما الزعم بأن علاقة الأم بطفلها لا تنطوى على أى تبادل réciprocité (كما يقول سولوفييف) ، فهذا ما تكذبه أقل نظرة فاحصة يلقيها المرء على ذلك المجتمع الصغير الذى يتكون من الأم والطفل . والواقع أننا إذا سلمنا بأن عاطفة الأمومة هى صورة من صور الحب ، فلا بد من أن نفترض وجود قسط — ولو ضئيل — من التبادل فى مثل هذا الحب ، ما دام الحب فى حاجة دائما إلى إجابة أو استجابة ، وما دام مصير الحب لا يمكن أن يكون مصيرا فرديا انعزاليا . وقد سبق لنا أن رأينا أن حب الأم إنما يتجلى فى عنايتها بطفلها ، وتحملها لمسئولية تنميته ، وعملها على ترقية شخصيته . وليس من شك فى أن الطفل يستجيب لإرادة الأم ، بدليل أنه يحيا وينمو ويتطور .. والعناية التى توجهها الأم إلى طفلها — حتى إذا بقيت مجهولة لديه — إنما هى فى صميمها نشاط إيجابى تتردد أصداؤه فى حياة الطفل . وربما كانت أكبر مكافأة تظفر بها الأم إنما هى أن يحيا طفلها : فإن وجوده نفسه هو فى الحقيقة بمثابة إجابة أو استجابة(٣) . ولكن الطفل لا يلبث أن يتبسم فى وجه أمه الضاحك أو المعبر ، ومثل هذه الابتسامة إنما هى أول استجابة فعلية يعبر بها الطفل لأمه عن شعوره بالارتياح أو الراحة . وقد لاحظ بعض الباحثين أن الابتسامة الأولى للطفل تقترن بعملية الرضاعة ، وما يعقبها من شبع وارتياح ؛ وذلك

---

(١) Max Scheler : "**Nature et Formes de la Sympathie**", 1950. p. 255 – 256.

(٢) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، الفصل الخامس ، ص — ١٣٨ — ١٣٩ .

(٣) M. Nédoncelle : "**Vers une Philosophie de l'Amour**", 1957, p. 30.

لأن أسارير الطفل كثيرا ما تنفرج بعد عملية الرضاعة ، كما أن عينيه تتوهجان ببريق غير عادى . وإذن فإن الوليد الصغير سرعان ما يستجيب لأمه : إذ يهش فى وجهها حين تضحك له ، ويعبر لها عن شعوره بالشبع والراحة الجسمية بعد أن تكون قد أرضعته . وقد تكون هذه « الابتسامة » شيئا ضئيلا فى عالم الحب الذى يتطلب أعلى درجة من درجات التبادل ، ولكنها على كل حال صورة من صور « التجاوب » الذى يحدث فى سن مبكرة بين الأم والطفل(١) .

وحينما يستجيب الطفل للتربية التى تقدمها له أمه ، فإن قبوله لها يصبح بمثابة استجابة أخرى أو مكافأة جديدة تظفر بها الأم . وليس المقصود بالاستجابة هنا أن يحاكى الطفل نموذجا أو مثالا تفرضه عليه أمه أو أبوه ، بل المقصود أن يعتنق الاتجاه الذهنى الذى يتلاءم مع القوة الملهمة الصادرة إليه من قبل أمه أو أبيه . فإذا ما شب الصبى عن طوقه ، أصبح فى وسعه أن يبادل والديه حبا بحب ، وأن يعمل على توليد الحب فى نفسيهما بنفسيهما بنشاطه الخاص . ولما كان الحب قوة من شأنها أن تولد الحب ، فليس بدعا أن نرى الطفل فى سن العاشرة (أو حتى قبل ذلك) يستجيب لحب والديه ، فيحاول بدوره أن يكون « محبا » بدلا من أن يظل مجرد « محبوب » . وهنا قد يفكر الطفل لأول مرة فى أن يقدم شيئا لأمه (أو لأبيه) أو قد يفكر فى إنتاج شيء سواء أكان رسما أو ما شاكل ذلك . وحين يبلغ الطفل مرحلة المراهقة المبكرة ، فإنه سرعان ما يتغلب على تمركزه الذاتى ، وبالتالى فإن « الشخص الآخر لا يصبح فى نظره مجرد وسيلة لإشباع حاجاته ، بل قد تصبح حاجات هذا الشخص الآخر أهم فى نظره من حاجته الخاصة . وهكذا يصبح « العطاء » عنده أمتع من « الأخذ » ، ويصير منح الحب أهم من تقبله . وحين يعرف المراهق كيف يحب ، فإنه عندئذ سرعان ما يحطم جدران الوحدة النفسية التى كانت أقامتها من حوله ميوله النرجسية . وبعد أن كان لسان حال الطفل يقول : « إننى أحب لأننى محبوب » ، نجد أن لسان حال المراهق يقول : « إننى محبوب لأننى أحب » !

أما فيما يتعلق بما ذهب إليه سولوفييف من استحالة التواصل بين الطفل والأم

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الفكاهة والضحك » مكتبة مصر ، ١٩٥٨ ص ٢٤ — ٢٥ .

لانتسابهما إلى جيلين مختلفين ، فأقل ما يمكن أن يقال فى الرد عليه هو أن من شأن الحب الحقيقى أن يتغلب على « الزمن » ، وأن يمتد بالأفق الزمنى للأم (أو الأب) فيما وراء حدود حياتهما الخاصة . ومن هنا فإن الأم لا تعود تنتسب إلى جيلها الخاص فحسب ، بل هى تصبح أيضا عضوا فى الجيل التالى لها . ومهما كان من أمر الصراع بين القديم والجديد ، أو بين الجيل الماضى والجيل الحاضر ، فإن من المؤكد أن الصلة الروحية الوثيقة التى تجمع بين الآباء والأبناء فى « مجتمع عائلى » واحد كثيرا ما تسمح للحب بأن ينتصر على شتى اعتبارات الزمان . وإذا صح ما قاله أرسطو من أن « الطفل » هو « الأب » الحقيقى للوالدين ، فربما كان فى وسعنا أن نعده بمثابة المعلم الأكبر الذى يلقن « الأم » أول درس من دروس الحياة الاجتماعية الصحيحة . والواقع أن « الطفل » هو « الأب » الذى يعلم كلا من الأم والأب كيف يمكنهما أن يعيشا فى ضمير « الجيل الجديد » . ولكن ليس معنى هذا أن الأم تفقد شخصيتها ، بسبب حبها لطفلها أو تعلقها به ، وإنما لا بد من أن نقرر — على العكس من ذلك — أن الأم حين تربى طفلها ، فإنها فى الوقت نفسه توسع من دائرة وجودها ، وتضاعف من معنى حياتها . وقد يكون السر الأكبر الذى تنطوى عليه حياة الأمومة هو أنها تتيح للمرأة الفرصة لأن تضحى بأنانيتها ، دون أن تفقد فرديتها ، فالأم تتنازل عن نرجسيتها ، ولكن لكى تجنى من وراء هذا التنازل حياة شخصية مضاعفة . وهى تعيش فى ضمير أبنائها ، ولكنها أيضا ترتد إلى ذاتها لكى تزيد من ثراء حياتها . ولا شك أن الأم حين تستجيب لنداء الأمومة الحقة ، فإنها عندئذ إنما تربى أبناءها لأنفسهم . ولكن تجربة الأمومة لا تلبث أن توسع من آفاق وجودها الزمنى ، فتقدم لها خبرة نفسية هامة تزيد من خصوبة حياتها الروحية . — وهكذا نرى أن « دورة الحب » لا بد من أن تكتمل ، حتى بالنسبة إلى حب الأم الذى وقع فى ظن البعض أنه خلو من كل تبادل . ومن هنا فإن الهبة التى تتلقاها الأم لا بد من أن تجىء أعظم من الهبة التى منحتها ، وفقا للقاعدة السائدة فى كل حب ، ألا وهى أن الجواب لا بد دائما من أن ينطوى على أكثر مما احتواه السؤال !

الفصل الخامس

الأخوة

(أو حب الإنسان لأخيه الإنسان)

رأينا فيما تقدم كيف أن « الأمومة » ليست مجرد غريزة حيوانية تضمن بقاء النوع ، كما أنها ليست مجرد وظيفة آلية يمكن أن تنهض بها أية هيئة توفر للطفل الغذاء والمأوى ، بل هى علاقة إنسانية حيوية تقوم على حاجة الطفل إلى الأم وحاجة الأم إلى الطفل . ومن هنا فقد انتهينا فى الفصل السابق إلى القول بأن الأمومة الصحيحة هى رابطة وجدانية عميقة تغير من السمات الشخصية لكل من الأم والطفل . والحق أنه إذا كان الطفل فى حاجة إلى الشعور بأنه ينتمى إلى أمه ، فإن الأم أيضا فى حاجة إلى الشعور بأنها ملك لطفلها ؛ وهى لا تستطيع أن تهب نفسها لطفلها فى إخلاص تام ووفاء مطلق ، اللهم إلا إذا نعمت بهذا الشعور . صحيح أن البعض قد توهم أن علاقة الأم بطفلها هى صلة « من طرف واحد » ، وكأن ليس ثمة تبادل حقيقى بينهما ، ولكننا قد لاحظنا فيما سبق كيف أن الطفل يبادل أمه حبا بحب ، وكيف أن الأم نفسها تتعلم الكثير من خبرة الأمومة . وفضلا عن ذلك ، فقد رأينا فيما مر بنا كيف أن « العلاقات العائلية » لا تقتصر على ما يقدمه الآباء لأبنائهم ، بل هى تشمل أيضا ما يقدمه الأبناء لآبائهم . والواقع أنه قد يكون من بعض أفضال الأبناء على الآباء أنهم يوسعون فى رقعة خبرتهم فى الحياة ، ويضفون على وجودهم معنى وغاية ، ويزيدون حياتهم خصبا وثراء ، ويتيحون لهم الفرصة لأن يحيوا من جديد فى أشخاص أبنائهم ، ويسمحون لهم بأن يتحكموا فى ترقى الحياة البشرية ، ويمدونهم بالبصيرة اللازمة لفهم سر العمليات الحيوية وإدراك المعنى الحقيقى للوجود الإنسانى(١) .

وأما بالنسبة إلى الطفل ، فإن الحياة العائلية التى يحياها فى كنف والديه ، إنما هى المدرسة الأولى التى يتعلم فيها معنى الحب . والطفل يتلقى من والديه رعاية تقيه ضد

---

(١) زكريا إبراهيم : « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، ص ١٣٨ ــ ١٣٩

أخطار العالم الخارجى ، وتكفل له الشعور بالأمن والطمأنينة ، على الرغم من ضعفه وقلة حيلته . ولكن ثمة رغبة أخرى تنمو فى نفس الطفل إلى جانب هذه الحاجة الأولية إلى الوقاية أو الرعاية ، وتلك هى الرغبة فى النمو ، والنزوع نحو التساوى مع الوالدين . وليس الحب سوى ضرب من التوازن بين حاجة المرء إلى تلقى الرعاية كأنما هو مجرد طفل ، وحاجته إلى إسباغ العطف على الآخرين كأنما هو أب مسئول . ومعنى هذا أن الحب — كما قال ألفرد أدلر — مزيج من القوة والحنان (أو الرقة) . وإذا كان العطف الذى يسبغ على المرء إنما هو الدليل على ما له من قيمة ، فإن الرعاية التى يسبغها المرء على غيره إنما هى شاهد على قوته . والطفل يدرك فى المجتمع العائلى هذه الدلالة المزدوجة للحب ، لأنه يرى عن كثب كيف أن كلا من الأب والأم يحاول أن يحيط الآخر بعنايته وأن يسبغ عليه عطفه وحنانه من جهة ، ولكنه يريد أن يركن إليه ويتلقى منه الحدب والرعاية من جهة أخرى . ومن هنا فإن « المجتمع العائلى » هو الوسط الحقيقى الذى يتعلم فيه الطفل لأول مرة معنى الحب(١) .

بيد أن الطفل لا يتعلم معنى الحب من خلال صلاته الوجدانية بأبويه فحسب ، وإنما هو يدرك الدلالة العميقة للحب من خلال صلاته بإخوته أيضا . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الطفل يتعلم — فى كنف المجتمع العائلى الصغير — كيف يحترم حقوق الآخرين ، وكيف يتعامل بصراحة معهم ، وكيف يتضامن معهم ضد أخطار العالم الخارجى . والواقع أنه ليس ثمة مكان أفضل من « البيت » يستطيع فيه الطفل أن يتلقن مبادئ المشاركة والتعاون والمحبة . ومن هنا فإن الأسرة هى مهد الشخصية ، وهى المدرسة الأولى التى يتعلم فيها الطفل مبادئ الحياة الاجتماعية السليمة . حقا إن الأسرة هى أولا وبالذات مجتمع صغير يكفل للطفل جوا عاطفيا دافئا بالحب ، ولكنها أيضا مدرسة اجتماعية يتلقن فيها الطفل دروس الإخاء ، والتعاون ، والمحبة . وليس بصحيح ما يزعمه البعض من أن الإخلاص للأسرة ينمى فى نفس الطفل روح « الأنانية العائلية » ، بل الصحيح أن الطفل يكتسب « روح التضحية » فى كنف المجتمع العائلى . وآية ذلك أن الأسرة هى التى تدرب الطفل على التخلى عن أنانيته ، والتنازل عن بعض حقوقه ، فى

(١) Cf. Lewis Way : "**Alfred Adler : An Introduction to his Psychology.**", London, Penguin Books, 1956, p. 144 – 145.

سبيل إقامة علاقات سليمة مع باقي إخوانه . وهكذا يفهم الطفل — عن طريق احتكاكه المباشر بإخوته فى البيت — أنه لا يمكن أن تقوم علاقاته بغيره على الأثرة والتنافس البغيض والصراع المستديم ، بل هى لا بد من أن تقوم على التعاون الصحيح والتضحية المتبادلة والقدرة على الأخذ والعطاء . .

وإذا كانت العادة قد درجت على تسمية « محبة القريب » أو « حب الإنسان لأخيه الإنسان » باسم « الأخوة » ، فذلك لأن خير نموذج لهذا النوع التبادلى من الحب إنما هو حب الأخ لأخيه . ولا شك أن العلاقة الوجدانية التى تنشأ فى كنف الأسرة الواحدة بين الأخ وأخيه ، لا بد من أن تتسم فى العادة بسمات التجانس ، والتساوى ، والتبادل . حقا إنه قد يقوم فى داخل الأسرة تناكر أو اختلاف ، ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأصل فى الصلات الأخوية هو التجانس والائتلاف . وآية ذلك أن صلات الدم ، ووحدة التربية ، والمشاركة فى تراث عائلى واحد ، وشعور الأسرة بالاتحاد : كل هذا قد يخلق من أسباب التجانس بين أفراد العائلة ما يكفل ائتلاف الإخوة . ولكن المهم فى الصلة القائمة على « الأخوة » أنها صلة شخصية ندرك فيها « الآخر » لا باعتباره « موضوعا » ، بل باعتباره « ذاتا » . وقد أرى الشخص الغريب فأوحد بينه وبين وظيفته أو أتصوره باعتباره مجرد أداة أو واسطة ، ولكنى لا أستطيع أن أنظر إلى أخى الذى تجمعنى به صلات القربى على أنه مجرد « وسيلة » أو « شىء » ! ومن هنا ، فإن العلاقات الشخصية التى تربط بينى وبين أخى هى التى تحول بينى وبين الحكم عليه من الخارج ، وكأنما هو مجرد « شىء » أو « موضوع » . وهذا ما عبر عنه ماكس شلر على أحسن وجه حينما قال : « إننا حين ننظر إلى إنسان ما على أنه « موضوع » ، فإن شخصه لا بد من أن يفلت منا ، لكى لا يتبقى بين أيدينا سوى غلافه الخارجى[(١)] » . وأما فى الأخوة الحقيقية ، فإن « الآخر » لا يمكن أن يبدو لى بمثابة « شىء » أراه من الخارج ، أو « موضوع » أصدر عليه بعض أحكام ، أو مجرد « هو Lui » أتخذ منه أداة لخدمتى أو واسطة لتحقيق غايتى . ومعنى هذا أن « الآخر » الذى أحبه لأنه « أخى » أو « صديقى » ، إنما هو « شخص » أدركه بوصفه « كلا » ، دون أن أوحد بينه وبين مضمون محدد ، أو مجموعة معينة من الصفات ، ما دام هذا « الآخر » ذاتا متكاملة تعلو

(١) Cf. Max Scheler: “**Nature et Formes de la Sympathie**”, p. 249.

على سائر صفاتها الجزئية .

لنفترض مثلا أننى التقيت فى أحد القطارات بشخص غريب لا أعرفه ، ثم لنفترض أن حوارا دار بيننا فى القطار حول حالة الطقس أو آخر أخبار القتال على جبهة القنال أو ما إلى ذلك .. إن من المؤكد ـــ فى مثل هذه الحالة ـــ أنه على الرغم من أننى أتحدث مع هذا الغريب ، فإن الشخص الذى أنا بإزائه ليس سوى مجرد رجل مجهول ، أو مجرد « هو » بالنسبة إلىّ . وقد أستطيع أن أجمع بعض المعلومات عن هذا « الغريب » فأوجه إليه مثلا بعض الأسئلة عن موطنه الأصلى ، وتاريخ حياته ، ووظيفته الحالية .. إلخ . وقد يستطيع هو أن يوجه إلىّ ـــ بدوره ـــ أسئلة مماثلة ، وكأنما هو بصدد استجواب يطلب إلىّ الإجابة عليه ، فأتخيل نفسى وكأننى بإزاء موظف رسمى يطالبنى بتقديم أوراق الشخصية ! ولكن كلا منا فى هذه الحالة يظل « غريبا » بالنسبة إلى الآخر ، فإننى أشعر بأننى « خارج » عن ذاتى ، كما أن « الآخر » الماثل أمامى هو أيضا « خارج » عن ذاته . وكما أن محدثى ليس بالنسبة إلىّ سوى ذات غريبة مجهولة لدى ، فإننى أيضا بالنسبة إلى محدثى لست سوى ذات غريبة مجهولة لديه . بيد أنه قد تنشأ على حين فجأة صلة وجدانية بينى وبين هذا الغريب ، إذا اكتشفت مثلا أن هناك تجربة مشتركة تجمع بيننا (كأن نكون مثلا قد تواجدنا سويا فى مكان بعينه ، أو أن نكون قد اشتركنا فى الإعجاب بشخصية معينة .. إلخ) . وعندئذ لا تلبث الغربة أن تسقط بينى وبينه ، لكى تحل محلها « وحدة » تجمع بيننا ، فتتألف منى ومنه تلك الـ « نحن » التى تتوثق بيننا . وهكذا يكف الآخر عن أن يظل بالنسبة إلى مجرد « هو » ، لكى يستحيل إلى « أنت » . وعندئذ يتحقق « التواصل » بيننا ، فلا يعود « الآخر » فى نظرى مجرد غريب أحكم عليه فيما بينى وبين نفسى ، بل سرعان ما تذوب ذاتى نفسها فى تلك الوحدة الحية التى أصبحت تجمع بينى وبينه(١) !

من هذا يتبين لنا أن الشعور بالأخوة إنما هو ضرب من التواصل النفسى الذى يحيل

(١) Gabriel Marcel : **"Du Refus à l'Invocation"**, Paris, Gallimard, 1940, pp. 49 – 50.

وانظر أيضا : زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » ، مقال بمجلة « علم النفس » ، مجلد ٦ ، عدد ١ ، يونيه ـــ سبتمبر ١٩٥٠ ، ص ٤ ـــ ٥ .

الـ« هو » إلى « أنت » ، أو « الغريب » إلى « قريب » . ونحن فى العادة نعامل الآخرين ، لا على أنهم « غرباء » فحسب ، بل على أنهم « موضوعات » أيضا . و« الموضوع » ـ بحكم تعريفه ـ إنما هو ذلك الشيء الذى لا يعيرنى أدنى اهتمام ، أو هو تلك الواقعة التى لا تقيم لى أى حساب ! وحينما أعامل « الآخر » على أنه « موضوع » ، فإننى أعتبره واقعة غفلا لا سبيل إلى اختراقها أو النفاذ إليها أو التجاوب معها . ومعنى هذا أن « الآخر » لا يظل بالنسبة إلى مجرد « شيء » أو « موضوع » اللهم إلا إذا تصورت أنه لا يستجيب لى ، ولا يتفاعل معى ، ولا يكترث بى . وأما إذا شعرت بأن « الآخر » يستجيب لى ، أو أننى أجد لديه إجابة على سؤالى ، فإننى لا أعود أنظر إليه باعتباره مجرد « موضوع » أو مجرد « هو » ، بل سرعان ما أتوجه إليه بوصفه « أنت » ! ولا شك أننى حين أحدد الآخر بوصفه « هو » ، فإننى أعامله فى هذه الحالة كما لو كان « غائبا » . وما يسمح لى بأن أحيله إلى « موضوع » أحكم عليه ، أو « ماهية » أحدد طبيعتها ، أو « فكرة » أحلل عناصرها ، إنما هو هذا « الغياب » نفسه . وليس من النادر أن أتصرف بإزاء شخص حاضر أمامى ، وكأنما هو غائب تماما ، فإن هناك « حضرة » قد تكون صورة من صور « الغياب » . ولكن هناك أيضا « غيابا » هو بمثابة « حضور » ، كما هو الحال مثلا حينما أكون بإزاء شخص لا أملك أن أجعل منه مجرد « هو » ، حتى ولو كان غائبا ، لأننى أفكر فيه دائما بوصفه « أنت » . ومعنى هذا ـ بعبارة أخرى ـ أن التفكير فى « الآخر » باعتباره « أنت » إنما هو باستمرار تفكير فى « الآخر » من حيث هو « حاضر » بوجه ما من الوجوه . و« الشخص » الذى تجمعنى به رابطة « الأخوة » إنما هو ذلك « الحاضر » الذى أتمثله دائما بوصفه « موجودا » أو « إنية » ، لا مجرد « فكرة » أو « موضوع » . وهذا هو السبب فى أن الإخاء الحقيقى يستلزم دائما ضربا من التواصل بين شخصيات حية يواجه بعضها البعض ، ويتجاوب بعضها مع البعض ، وينفذ بعضها إلى بعض . ولولا هذا « التفتح » لكان كل « تواصل » بين الذوات ضرباً من المستحيل . وبقدر ما ينجح المرء فى أن يجعل من نفسه ذاتا متفتحة قابلة للنفاذ : **Pénétrable** ، بقدر ما تنكشف له ذات « الآخر » وتصبح بدورها أيضا ذاتا متفتحة قابلة للنفاذ .

والحق أن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تنمو وتزدهر فى محيط قفر من الوحدة ومناجاة الذات ، بل هى فى حاجة دائما إلى التفتح والإشراق فى جو دافئ من المحبة والتبادل

والإخاء . ومهما كان من أهمية التأمل الانعزالى والوحدة الروحية فى حياة الموجود البشرى ، فإنه لا بد للإنسان من أن يشعر فى وقت ما من الأوقات بأن وجوده هو فى صميمه علاقة ، واتصال ، وحوار مستمر . وليس يكفى أن نقول مع مارتن بوبر إن الموجود البشرى لا يمكن أن يصبح عين ذاته فى عالم خلو من الأشخاص (أعنى فى عالم موضوعات محضة) ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أيضا أن الذات لا تنكشف لنفسها إلا فوق قطب « الأنا والأنت » . ولعل هذا هو السبب فى تلك القشعريرة العذبة التى تستشعرها الذات حينما تجد نفسها فجأة أمام ذات أخرى ، بعد أن كانت فى شبه عزلة باردة . وحينما يدور الحوار بين « الأنا » و« الأنت » ، فهنالك يتم التلاقى بين ذاتين تشارك كل منهما فى « واقع » يعلو عليهما . « ومن هنا فإن الحب الأخوى ليس بمثابة عاطفة تثور فى باطن « الأنا » ، ويكون موضوعها أو مضمونها هو « الأنت » ، وإنما يقوم هذا الحب فيما بين الأنا والأنت ، فيكون بمثابة صلة أو علاقة تجمع بين الطرفين . وأنا حين أحب ، فإننى لا أوجد فى ذاتى أو فى الخارج ، بل أنا أوجد فى « وسط » أو « محيط » أو « جو مشترك » . وليس « الإخاء » أو « الحب الأخوى » سوى تلك « العلاقة الشخصية » التى تنقلنى إلى عالم إنسانى صرف أشعر فيه بأننى لا أكون إنسانا إلا بالآخرين ومع الآخرين . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوى هو ضرب من الإشعاع البشرى الذى ينتشر عبر العالم ، لكى يغمر بنوره شتى الذوات الإنسانية .. وهنا لا يصبح هناك فارق بين أخيار وأشرار ، أو بين حكماء وجهلاء ، أو بين ذوى الجمال وأهل القبح بل يصبح كل واحد من هؤلاء — فى عين الحب — شخصية واقعية ، أو ذاتا حقيقية . وهكذا تجد « الأنا » نفسها بإزاء « أنت » مستقلة ، منفصلة ، قائمة بذاتها ، فريدة فى نوعها ، فلا يسعها سوى أن تتلاقى معها وجها لوجه . وبإزاء هذه « الحضرة الحية » ، لا تملك الأنا سوى أن تعين ، أو أن تشفى ، أو أن تنهض ، أو أن تنتشل ، أو أن تحرر ! ولا بد فى « الحب » — كما سبق لنا القول — من أن تجىء « الأنا » فتأخذ على عاتقها مسئولية « الأنت » . وفى هذا ينحصر التشابه (أو التساوى) بين المحبين أجمعين ، من أصغرهم إلى أكبرهم ، وابتداء من ذلك الرجل المطمئن الغارق فى فيض سعادته ، والذى تركزت حياته بأكملها فى الموجود الفريد المحبب إلى نفسه ، حتى ذلك الإنسان المصلوب طوال حياته فوق صليب هذا العالم ، لأنه تجاسر

على المناداة بشيء لم يعهده البشر من قبل ، ألا وهو محبة الناس أجمعين »[١] .

والواقع أن « الحب الأخوى » لا يفترق عن « حب الأم » من حيث أن كلا منهما يقوم على الرعاية والمسئولية . وحينما يدرك الإنسان أنه لن يستطيع أن يحقق خلاصه (أو نجاته) بمفرده ، فإنه لن يتردد فى اعتبار نفسه مسؤولا عن خلاص الآخرين أيضا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوى إنما هو تلك التجربة الإنسانية التى لا يريد فيها المرء أن ينجو بمفرده .. ولعل هذا أيضا ما عناه هيجل حينما ذهب إلى القول بأن الحب هو عبارة عن « الإحساس بالكل » ، وأن الأشخاص الذين يجمع بينهم الحب لا بد من أن يشعروا بأنهم يكونون موجودا واحدا . ويمضى هيجل إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن المسيح حينما دعا الإنسان إلى أن يحب قريبه كنفسه ، فإنه لم يكن يقصد بهذا المبدأ أن يهب المرء قريبه نفس القدر من الحب ، أو أن يكون حبه لأخيه معادلا من حيث القوة لحبه لنفسه ، وإنما كان يعنى أن ينسب المرء إلى أخيه قدرا مساويا من الإحساس بالحياة ، ما دام الواحد منهما والآخر إنما يستمدان الحياة من مصدر كلى واحد . وشبيه بهذا أيضا ما ذهب إليه شوبنهور من أن المحبة تسقط الحاجز الذى يفصل فى العادة بين الذوات ، وتزيل من نفس الإنسان تلك الأنانية التى تنأى به عن أشخاص غيره من الناس ، وتشعره بأن الهوة التى كانت تفصل بينه وبين الآخرين قد زالت تماما . ومعنى هذا أن الحب الأخوى — فى نظر شوبنهور — هو الذى يجعل « الأنا » تحس على حين فجأة بأنها قد اندمجت فى « الأنت » ، وهو الذى يولد فى نفس الفرد الشعور بأنه قد اتحد مع الإنسانية بأسرها . وأما هارتمان ، فإنه يجعل من الحب شعورا بالهوية الشاملة لجميع الموجودات .. وهو يفرق — فى هذا الصدد — بين التعاطف والحب فيقول : « إن الشعور بالوحدة الكلية التى تجمع بين سائر الموجودات إنما يضيء — عند التعاطف — فى لحظة سريعة خاطفة ، لكى لا يلبث أن يتبدد وشيكا فى ضباب الأنانية الكثيف الداكن . وأما فى الحب ، على العكس من ذلك ، فإن هذا الشعور بالوحدة الكلية إنما يسطع كشعلة هادئة مستديمة تبعث فى الحياة الحرارة والدفء . وعلى حين أن التعاطف وجدان سلبى قابل يترتب على إدراك الحالات الوجدانية لغيرنا من

---

(١) Martin Buber: "Je et Tu.", trad. franç, Par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1938, pp. 34 – 35.

الأشخاص ، نجد أن الحب نزوع تلقائي إيجابي نحو تحقيق الشعور بالوحدة أو الهوية » . ومن هذا النص يتبين لنا أن الحب — في نظر هارتمان — هو ضرب من الاتحاد أو الهوية ، وأن حب الإنسان لأخيه الإنسان إنما هو مظهر للشعور بالوحدة الكلية التي تجمع بين كافة بني البشر . ولو كانت الوحدة الكلية التي تربط بين قلوب البشر — فيما يزعم هارتمان — مجرد وهم من الأوهام ، لكان الحب نفسه خيالا وهميا كاذبا . ولكن هذه الوحدة — لحسن الحظ — واقعة بينة تشهد بصحتها شتى الديانات والمذاهب الأخلاقية ، فليس بدعا أن نرى « المحبة الأخوية » (فيما يقول هارتمان) تصبح بمثابة الحل الأوحد للمشكلة الخلقية في نظر الغالبية العظمى من الفلاسفة . وهكذا ينتهي هارتمان إلى القول بأن المحبة انتصار غرزي حقيقي على الأنانية ، وتأكيد للرابطة النوعية التي تجمع بين بني البشر . ولولا ذلك الحدس الموجود لدينا عن الهوية الشاملة التي توحد بيننا ، لكان « حب الإنسان لأخيه الإنسان » نداء أجوف هيهات أن يتردد له أي صدى في قلب الموجود البشري !

بيد أن أصحاب هذه النظريات الواحدية يجانبون الصواب بلا ريب حينما يمزجون معنى الحب بمعاني الهوية والاتحاد والتجانس التام ، وكأن حب الإنسان لأخيه الإنسان إنما هو صورة الامتزاج الوجداني . ولو كان الحب مجرد انجذاب الشبيه إلى الشبيه . لأن كلا منهما جزء في حقيقة كلية تضم الواحد منهما والآخر ، لكان الحب في جوهره مجرد توسيع كمي للأنانية الفردية . ولكن التجربة شاهدة — على العكس — بأن الحب يقوم على التغاير والاختلاف ، لا على الامتزاج أو الاتحاد . وآية ذلك أن المرء حين يحب الآخر ، فإنه يعرف تماما أنه يحب شخصا آخر غيره ، وأنه لا بد له من أن يضع نفسه موضعه ، وأنه لا بد له من أن يحاول فهم فردية ذلك الآخر فهما كافيا . حقا إن الحب ينتظر التبادل ، ويأمل الوصول إلى حالة من التجاوب ، ولكنه يقوم في الأصل على الاستقلال والفردية والاختلاف ، وأنا حين أحب أخي الإنسان ، فإنني لا أحبه لأنه متطابق معي تمام التطابق ، أو لأنه صورة أخرى مني أتأمل فيها ذاتي وقد انعكست أمامي ، بل أحبه لأنه ذلك « الآخر » الذي يملك فردية مستقلة ووجودا خاصا وذاتا فريدة في نوعها .. ومن هنا فإن الحب الحقيقي — كما قال ماكس شلر — إنما هو ذلك الذي أفهم فيه « الآخر » من حيث هو شخص مغاير لي ، مؤكدا في الوقت نفسه بكل

حرارة عاطفية ، ودون أدنى تحفظ ، حقيقة ذلك « الآخر » ونوع أسلوبه فى الوجود[١] .

والواقع أن « محبة القريب » ليست مجرد صورة من صور « حب الذات » ، وإنما هى مظهر من مظاهر الخروج عن الذات ، من أجل الاعتراف بقيمة الآخرين . وعلى حين أن الكراهية لا ترى فى الناس إلا تكرارا مملا لبعض النقائص الخلقية والعيوب النفسية ، نجد أن المحبة تفتح عينيها على القيمة المطلقة لكل فرد من الأفراد ، فترى فيه « وحدة شخصية » كلية ليس كمثلها شيء ! وإن الكراهية لتبدو دائما متهورة متعجلة : فإنها فى الحقيقة حكم سريع ، أو نظرة سطحية عابرة ، ترفض التوقف عندما يحمله الآخر من قيم روحية . وأما المحبة فإنها — على العكس — ضرب من التأنى والتباطؤ ، أو هى توقف طويل عند الآخر ، من أجل فهمه وتعمق ذاتيته . وعلى حين أن المحبة تريد أن تقرأ الباطن ، وتحاول دائما أن تنفذ دائما إلى الأعماق ، نجد أن الكراهية تقتصر على مجموعة من القراءات السطحية أو التأويلات الظاهرية لسلوك الآخر . فالكراهية صماء لا تريد أن تسمع ، متعجلة لا تريد أن تتوقف ، وهى لهذا تحيا دائما فى وحدة باردة لا تتردد فيها أصداء ، وتجد نفسها باستمرار فى صحراء قفراء ليس فيها سوى الفراغ والخلاء ! والشخص الذى تتأصل فى نفسه مشاعر الكراهية سرعان ما يصبح ذاتا صلبة قفرة تفتقر إلى الخيال ، وينعدم لديها كل إشعاع . ومثل هذا الشخص عاجز بالضرورة عن تعمق ذاتية الآخر ، أو التعرف فى شخص قريبه على حامل القيم الروحية ، وبالتالى فإنه يظل دائما « غريبا » لا يستطيع أن يحيا فى أية « مدينة عقلية »[٢] .

وأما الحب الأخوى الصحيح فإنه مظهر من مظاهر الإيمان بقيمة الإنسان ، واعتراف ضمنى بالامتياز الخاص الذى تتمتع به كل ذات من الذوات . وقد تتساءل الكراهية عن السر فى خلق هذا العدد الهائل من بنى الإنسان ، وأما المحبة فإنها تعلم حق العلم أن هناك من « القيم الذاتية » قدر ما هنالك من أفراد . وعلى حين أن المحبة تريد دائما أن تفهم ، نجد أن الكراهية لا تفهم ، أو هى على الأصح تخشى الفهم ، لأنها تشعر

---

(١) Max Scheler: "Nature et Formes de la Sympathie", pp. 111 – 112.

(٢) V. Jankélévitch: "Traité des Vertus", Bordas, 1949, p. 613 – 614.

في قرارة نفسها بأنها لو فهمت ، لما استطاعت أن تمضى فى تيار بغضائها . ومن هنا فإن الشرير لا يعنى بنفسه بتجاوز السطح ، أو الامتداد نحو الأعماق ، لأنه لو حفر قليلا لوجد نفسه بإزاء النواة العميقة للشخصية حيث يتحدد مصير « الآخر » ! ولكنه منتفخ بأنانيته ، متخم بأطعمة العشق الذاتى ، فهو لا يريد أن يتخطى المظاهر الجزئية للآخر ، حتى يمضى إلى حقيقته الكلية .. حقا إن الكراهية قد تهتم بالتفاصيل ، وتعنى بالجزئيات ، ولكنها لا تستطيع أن تعيد تركيب « الكل » ابتداء من هذه الجزئيات ! وعلى حين أن المحبة ترى « الكل » فى الجزئيات وتحتفظ للذات بوحدتها على الرغم من كل ما يعرض لها من تقلبات ، نجد الكراهية تعشق التشريح ، وتتفنن فى التحليل ، وتعجز دائما عن رؤية ما وراء التفاصيل . وحسبنا أن ننعم النظر إلى تلك الأقاصيص المشوقة التى يجمعها أهل السوء عن إخوانهم ، لكى نفهم كيف أن الكراهية فى جوهرها استطلاع أنانى يبرع فى الكشف عن النقائص ، ويتفنن فى حشد التفاصيل المخزية ، ولكنه لا يهتم مطلقا بمصير « الآخر » ، ولا يحفل فى كثير أو قليل بمصلحة ذلك القريب الذى يتعقب أخباره . والظاهر أن دواعى الحياة العملية هى التى تفرض على الكثير من الضمائر هذه النظرة العملية السطحية ، حتى لا يتوقف أصحابها عند آلام الآخرين ، أو حتى لا يضيعوا أوقاتهم فى تعمق حالات الضمائر الأخرى . وهذه « الصلابة العملية » Dureté Pratique — على حد تعبير جانكلفتش — هى التى تحول بيننا (فى كثير من الأحيان) وبين الاهتمام بمشاكل الغير ، أو ملء عيوننا بصورة « القريب » ! ومن هنا فإن هذا السيد المتعجل الذى يسير فى الطريق سرعان ما يشيح بوجهه عن صورة ذلك القريب المتألم أو المسكين ، وكأنما هو بإزاء كابوس لعين يحاول أن يطرده من رأسه بأى ثمن ! ولما كانت المحبة تقتضى التأنى ، والتوقف ، والسهر على راحة الآخرين ، فإن الشرير يصم أذنيه عن سماع نداء الأنت ، ويضع على عينيه غمائم الأنانية ، ويثبت فوق وجهه قناع الصلابة ! والصلابة تعرف كيف تحكم إغلاق سائر المنافذ ، حتى لا يصل صوت ذلك الغريب القريب ، إلى قلبها المقفر الجديب !.. أليست الكراهية فى صميمها ضربا من التصلب أو التحجر أو الإقفار ، فكيف لها أن تهتم بمصير الأغيار ، وهى الغارقة دائما فى سبات العشق الذاتى الذى ليس لمحيطه قرار[1] .

---

(١) Cf. V. Jankélévich: "Traité des Vertu", Bordas, 1949, p. 714.

إن الكتب المقدسة لتدعونا إلى « محبة القريب » ، ولكن « القريب » هنا ليس هو الأخ أو الصديق أو المواطن ، بل هو الغريب أو المجهول أو « الآخر » بصفة عامة . ولما كانت المحبة مظهرا من مظاهر الوفرة أو الخصوبة أو الامتلاء ، فإن الإنسان لا يستطيع أن « يحب » إلا إذا كان يملك أن يهب أو يمنح . وبهذه المعانى يمكننا أن نقول إن الحب هو فى جوهره صورة من الإنتاج أو الخلق أو الإبداع . وعلى حين يمضى البعض إلى « الآخر » لأنه ينشد ذاته ، نجد أن المحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى يمضى إلى « الآخر » لأنه يريد أن يسخو ، وينفق ، ويفقد ذاته ! وربما كان هذا هو ما عناه نيتشه حينما قال فى نضاعيف حديثه عن إرادة القوة : « إن الفرد القوى بكل معانى الكلمة إنما هو ذلك الذى يملك من الشفقة والنبل وعظمة النفس ما يجعله يمنح ، دون أن يتوقع الأخذ ، فلا تكون طيبته مجرد مظهر من مظاهر الرغبة فى التفوق أو الامتياز . وهنا يكون الإنفاق هو النموذج الصحيح لكل طيبة ، ويكون ثراء الشخص هو المقدمة التى تصدر عنها كل محبة » . ومعنى هذا أن المحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى ينفق بسخاء من صميم ذاته ، لأنه يصدر فى أفعاله عن شخصية مليئة ثرية(١) . وهنا تتبدى روعة الحب فإن المحب لا يحب نظيره فحسب ، بل هو يتجه بمحبته نحو سائر إخوته فى الإنسانية ، وفى مقدمتهم الضعيف ، والغريب ، والمسكين . والمحب يؤمن فى قرارة نفسه بأنه إذا أحب لحمه ودمه ، فإنه إنما يحب نفسه . أليس الحيوان أيضا يحب صغاره ويعطف عليهم ويعتنى بهم ؟ « وإن أحببتم الذين يحبونكم ، فأى فضل لكم ؟ » . حقا إن الطفل يحب والديه لأنه فى حاجة إليهما ، والمحتاج يحب سيده ، لأنه يستند إليه ويعتمد عليه ، ولكن أية حاجة تلك التى يشعر بها الرجل البار حينما يحب الخاطئ الأثيم أو الشرير المذنب ؟ هذا ما يرد عليه بعض فلاسفة الأخلاق بقولهم إن الحب الصحيح لا يتوقف دائما عندما هو أهل للحب ، أو عندما ينطوى على قيمة كبرى ، بل هو فى جوهره إشعاع منتشر لا يستأثر به أى موضوع كائنا ما كان . ومعنى هذا أن « قيمة » المحبوب — كما سنرى فيما بعد — ليست بالضرورة علة كافية لتوليد الحب ، فضلا عن أنها لا يمكن أن تعد بمثابة « كيفية » أو « صفة » موجودة من ذى قبل ، وكأن المحب يلاحظها قبل أن

---

(١) F. Nietzsshe: "The Will to Power", trans. by A. M. Ludovici London, Foulis, 1910, stanzo 935.

يشرع فى الحب ، كما يتثبت المرء من شخصية طارق بالباب ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى مسكنه ! وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إن المحب هو الذى يثبت قيمة المحبوب ، أو هو الذى يضفى عليه تلك القيمة حين يختصه بحبه .

وهنا يقول جانكلفتش مرة أخرى إن الحب فضيلة كائنا ما كان موضوعه . وليس يكفى أن نقول إن المحبة هى جوهر الإرادة الخيرة ، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن النية الطاهرة هى فى صميمها نية محبة . والنية الطيبة هى التى تجعل من الضمير — على حد تعبير كيركجارد — قطعة شفافة من البلور . وأما الضمير المقفر من كل حب ، فهو بطبيعته حليف القلب اليابس ، والجمال الأجوف ، والعقلية المشتتة ! وإذا كانت معظم الديانات قد جعلت من « المحبة » فضيلة الفضائل ، فذلك لأنها فطنت إلى أن المحبة — حين تكون صادقة مخلصة — فإنها تنطوى فى ذاتها على قيمة قاطعة تبرر وحدها شتى انحرافات الحب . « وإنه لمن مكارم الأخلاق أن تحب ، كائنا من كان المحبوب ، بل حتى ولو كان المحبوب غير جدير بالحب ، أعنى حتى إذا لم يكن أهلا لتلك العاطفة التى تحملها له » . وإذا كان المسيح قد أعلن أنه « لم يأت لدعوة أبرار ، بل خطاة إلى التوبة » ، فليس بدعا أن نرى دعاة الأخلاق المسيحية يؤكدون أن المحبة الحقيقية إنما هى محبة الأشرار والأثمة والمذنبين . والحق إن المحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها ، والهبوط إلى مستوى الأشرار ، والتلوث بمخالطة جماعة الخطاة ؛ بل هى تنزل إليهم ، وتتعاطف معهم ، وتغمرهم بحنانها . وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن الحياة الأخلاقية الصحيحة تستلزم كراهية الأشرار ، فإن دعاة الأخلاق المسيحية يقررون — على العكس من ذلك — أنه ليس للكراهية أى موضع فى مضمار الأخلاق ، ومن ثم فإن الإرادة الخيرة لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تبغض الشرير . ولكن أصحاب هذه الأخلاق حين يتحدثون عن محبة الأشرار ، فإنهم لا يعنون محبة الشرير بوصفه شريرا ، بل محبة الشرير بوصفه مخلوقا شقيا أو إنسانا تعسا . وإن دعاة المحبة ليعلون أيضا من شأن فضيلة الصفح أو المغفرة ، لأنهم يعلمون حق العلم أن الصفح هو بمثابة ثقة فى الاستمرار الزمانى للشخص ، فهو يفتح للآثم حسابا جديدا فى سجل المستقبل . هذا إلى أن الصفح أيضا ضرب من السخاء ، لأنه يعطى حيث لا يتوقع الأخذ ، ويحب حيث لا ينتظر أية استجابة ! وإذا كانت محبة الشرير هى أعلى صورة من صور الفضيلة ، فذلك لأنها عاطفة سخية فياضة تحاول أن تمضى فى وجه التيار ، ما دامت تتعاطف مع

كائن شقى تعلم أنه ضحية مسكينة . وإن المحبة الخالصة لتعلم عندئذ أنها تواجه الكراهية المحضة ، ولكنها تشعر بأن الشر الذى قد يلحق بها من قبل الشرير لن يكون أعظم بأى حال من الشقاء الذى يعانيه ، ومن ثم فإنها تعمل جاهدة فى سبيل إنقاذه من تلك الوحدة القاسية التى يعيش فيها ، ألا وهى وحدة الشر الأليمة القاتلة !

إن البعض ليظن أن « الحب » قد جعل ليحب ، ولكن الحب فى الحقيقة لم يجعل إلا ليحقق أو يمارس . فليس يكفى أن نحب الخير — إذ الحب هنا مجرد تأمل سلبى محض — بل لا بد لنا من أن نصنعه . وليس معنى الوفاء للمحبوب الأسمى **L'Aimable Suprême** أن نقتصر على محبته والتعلق به ، بل معناه أن نحاكيه فنعمل كما يفعل . وليس أبعد عن الصواب من أولئك المتعبدين المسيحيين الذين يتوهمون أن محبة المسيح إنما تعنى ضربا من الهذيان حول مسامير الصليب ، أو مجرد تأملات عقيمة حول العائلة المقدسة والآلام الإلـٰهية والقلب المقدس والعذراء مريم ... إلخ . ولكن المسيح نفسه لم يدع الناس إلى اجترار كلمات الحب وترديد عبارات الأخوة ، بل هو قد دعاهم إلى محبة البشرية على نحو ما أحبها هو . فالمحبة الحقيقية لا تعنى تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة ، أو التعبد لبعض المخلفات القدسية الطاهرة ، بل هى تعنى أولا وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على التخفيف من آلامهم ، وتضميد جراحهم ، وإدخال السعادة على قلوبهم . فليست المحبة صلوات ترفع إلى الله ، بل هى أفعال توجه إلى الإنسان . وإذا كان كثير من المتصوفة المسيحيين قد دأبوا على الحديث عن ضرورة « محبة القريب فى الله » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول إن المهم هو « محبة الله فى القريب . » . والواقع أنه لا معنى للحديث عن محبة الآخرين من خلال الله ، فإن مثل هذه المحبة لن تكون سوى حب إلـٰهى دائرى ، وإنما لا بد لنا من أن نمضى مباشرة نحو « الآخر » ، لكى نحبه فى ذاته بوصفه أخا لنا فى الإنسانية .. وما دام السر الإلـٰهى إنما يتجلى لنا أولا وبالذات عبر الإنسان ، فإنه لا بد للإنسان من أن يتجه مباشرة نحو تلك « الذات البشرية » التى تخفى فى طياتها كل أشكال الوجود ، لكى يحاول النفاذ إلى أعماق ذلك السر الأونطولوجى الذى تلبس بمصير الإنسان[١] .

ولكن ، ألسنا نلاحظ فى مثل هذا الحب الأخوى أن « التبادل » قد ينعدم تماما ،

---

(١) V. Jankélévitch: "Traité des Vertus", 1949, p. 463.

لكى لا يلبث المحب أن يجد نفسه وحيدا يشقى ويتألم ، دون أن يجد من يتجاوب معه ، أو من يرد له الجميل بمثله ؟ بل ألسنا نرى فى بعض هذه الحالات أن المحب قد لا يسمح لنفسه بأن ينعكس على ذاته ، لكى يحب الحب ، بل هو ينسى ذاته فى شخص الآخر ، دون أن ينتظر منه أية إجابة أو استجابة ؟ وإذن فكيف نزعم ــ بعد هذا كله ــ أن الحب الأخوى علاقة شخصية تقوم على التبادل ؟.. كل تلك أسئلة قد لا يتسنى لنا الإجابة عنها بشكل حاسم ، ولكننا مع ذلك نميل إلى الظن بأن الحب الأخوى لا بد من أن يلقى ــ فى خاتمة المطاف ــ تلك الاستجابة التى يرتاح لها ويقنع بها . وليس من واجب المحبين أن ييأسوا من مصير حبهم ، أو أن يقطعوا باستحالة قيام كل تواصل بينهم وبين ذلك الشرير ، الغارق فى حمأة الخطيئة . ومن يدرى ، فربما كان شريرا ، لمجرد أنه لم يلق يوما ما هو أهل له من العطف والمحبة ، فما هى إلا أن توجه إليه بضع كلمات تفيض بالحنان والإحسان ، حتى تذوب الكراهية الساكنة فى أعماق قلبه ، كما تذوب الثلوج تحت وهج شمس للربيع الدافئة !

إن الكثيرين ليتوهمون أن المحبة الأخوية هى مجرد تعلق بالآخرين ، لما يتمتعون به من قيم ؛ ولكن الحقيقة أن « الذات » التى تملك هذه الصفة أو تلك ليست هى « الذات » التى نحبها . وآية ذلك أننا قد نحب الشرير أو المذنب أو الخاطئ ، ولكننا عندئذ لا نحبه لشره أو ذنبه أو خطيئته ، بل نحن نحبه لأنه « إنسان » نتوجه إليه ، ونثق فيه ، ونعقد آمالنا عليه ! وبهذا المعنى ، قد يكون فى وسعنا أن نقول إن المحبة نداء ، ورجاء ، واعتقاد . وحتى حين نحب الأشرار والخطاة والمجرمين ، فإن محبتنا فى هذه الحالة لا بد من أن تتخذ صورة « نداء » نتوجه به إلى هؤلاء الأشخاص ، من حيث هم حريات تملك القدرة على الاستجابة لنداء ما ، والعمل على تحقيق رسالة ما .. وتبعا لذلك فإن الحب ليس اعترافا بصفة موجودة من ذى قبل ، بل هو فعل (يحدده الأمل ، ويمليه الإحسان) نضع فيه نصب أعيننا ما يمكن أن يستحيل إليه الآخر ، لا ما هو عليه بالفعل . وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن المحبّين لا يحبان ما هما عليه من صميم الواقع ، بل ما يأملان أن يستحيل إليه كل منهما عن طريق الآخر . و« التبادل » الذى ينطوى عليه « الحب الأخوى » إنما يتجلى بصفة خاصة فى كون كل فرد منا (سواء أكان محبا أو محبوبا) هو فى حاجة إلى معونة الآخر حتى يحقق ذاته . وربما كانت أهم سمة من سمات الشخصية الإنسانية هى أنها لا تتحقق تحققا تاما إلا مع غيرها من الشخصيات

الأخرى . وهنا يتخذ الحب الأخوى طابعا إبداعيا ، فتعمل كل ذات على رعاية الذات الأخرى ، وتأخذ على عاتقها مسئولية وجودها . ولكن المسئولية التى نحن بصددها لا تتوقف عند الوجود الجسمى للآخر ، بل هى تمتد إلى نموه ، فتهتم بترقى سائر قواه الإنسانية . وهكذا نرى — مرة أخرى — أن محبة الإنسان لأخيه الإنسان لا تعنى مجرد تأمل « الأنا » للآخر ، أو إعجابها به ، أو اندماجها فيه ، بل هى تعنى عمل الأنا من أجل « الآخر » ، ورعايتها له ، واهتمامها به ، واضطلاعها بمسئوليته ، ومساهمتها فى عملية ترقيه .

ولو شئنا الآن أن نجمل الحديث فى هذه العاطفة الإنسانية التى أطلقنا عليها اسم « الأخوة » ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها تجربة روحية يدرك عن طريقها الإنسان ما بينه وبين الآخرين من ترابط ، فيحاول أن يحقق خلاصه مع الآخرين . وحين يتحقق الإنسان من أنه هيهات له أن يحقق نجاته بمفرده ، فإنه عندئذ قد لا يتردد فى القول مع الفيلسوف الفرنسى مونييه : « إننى لا أوجد حقا إلا بقدر ما أوجد للآخرين . وما الوجود فى النهاية سوى الحب . »(١) ... ولكن الإنسان قد يشعر — حتى حين يكون مستغرقا بتمامه فى أعماق المحبة البشرية — أنه ما يزال يعانى آلام الوحدة والانعزال ، وأنه لم ينجح بعد فى التغلب على القلق الناجم عن الشعور بالعزلة والانفصال . ومن هنا فقد ينصرف الإنسان عن هذا الحب البشرى — بضعفه ونقصه وقصوره — لكى ينشد صورة أكمل وأشرف وأنقى من صور الحب ، وتلك هى الصورة الدينية التى اصطلحنا على تسميتها باسم « حب الله » . ولكن « الله » حين يصبح موضوعا للحب ، فإنه لن يكون مجرد فكرة ، أو قيمة ، أو حقيقة عليا ، أو خيرا أسمى ، بل هو لا بد من أن يبدو للعابد المتصوف بصورة مشخصة تجعل منه ما يمكن أن نسميه باسم « الأنت المطلق » . وسنحاول فيما يلى أن ندرس « الحب الإلٰهى » من حيث هو علاقة مشخصة تقوم بين الأنا البشرى والأنت الإلٰهى !

---

(١) E. Mounier: "Le Presonnalisme", Paris, P. U. F., 1919, p. 39.

الفصل السادس

العبـادة

(أو حب الإنسان لله)

لو عدنا إلى اللغة العادية التى كثيرا ما يصطنعها المحبون فى تعبيرهم عن الحب ، لوجدنا أنهم يستخدمون كلمة « العبادة » للإشارة إلى الإفراط فى الميل أو المبالغة فى العشق . فالمحب يعتبر نفسه بمثابة « عبد » يأتمر بأوامر المحبوب ، أو « عابد » يعفر جبهته عند أقدام معبوده ! ولولا تلك الصلة الوثيقة التى تجمع بين الحب البشرى والخبرة الدينية ، لما استباح المحبون لأنفسهم أن يسموا حبهم باسم « العبادة » . ولكن أهل الحب قد وجدوا فى نزوعهم نحو الاتحاد بالمحبـوب ما يشبـه نزوع المتصوف نحو الاستغراق فى الله ، فلم يترددوا فى اعتبار الحب صورة من صور العبادة . وأما المتصوفة فإنهم قد لاحظوا — من جانبهم — أن الاتصال الجنسى هو أعمق صور الاتحاد ، ومن ثم فإنهم قد وصفوا علاقتهم بالله وصفا غراميا ، واستخدموا فى التعبير عن حبهم للذات الإلـٰهية عبارات مليئة بالرموز الجنسية . والظاهر أن بعض علماء النفس المتسرعين قد انخدعوا بهذه الألفاظ الغزلية ، فسارعوا إلى القول بأن « الوجد الصوفى » إن هو إلا خبرة جنسية صرفة . وفات هؤلاء أن أوجه الشبه الكثيرة التى تجمع بين الحب الجنسى والعبادة الإلـٰهية هى التى دفعت بالمتصوفة إلى استخدام أسلوب الغزل والتشبيب (كما هو الحال مثلا عند جلال الدين الرومى ، وابن عربى ، وابن الفارض وغيرهم) من أجل التعبير عن نزوع المخلوق نحو الاستغراق فى الخالق ، دون أن تكون الخبرة الصوفية لهذا السبب مجرد تجربة جنسية صرفة ..

وليس أدل على الصلة الوثيقة التى تربط التجربة الدينية بالحب ، من ذلك النزوع المشترك (الذى يجمع بين الصوفى والعاشق) نحو الاتحاد بالمعشوق . فالمحبة الإلـٰهية فى نظر أصحاب الخبرة الصوفية هى « محو المحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته » ، وهى « خروج عن رؤية المحبوب » ، وهى أيضا « ميلك إلى الله بكليتك ، ثم إيثارك له على

نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه » ... إلخ[١] . وكل هذه التعريفات — وغيرها كثير — إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن الصوفى يريد أن يفنى عن نفسه ، لكى يقبل بكل همته على ربه ، أو يريد أن يتجرد عن كل ما عدا الله ، لكى يحيا ويوجد ويتحرك فى الله ! ولكن الصوفى حين يتحدث عن العبادات ، وحين يتنقل بين الأحوال والمقامات ، فإنه لا يرمى من وراء هذا كله إلا إلى الاتحاد بالله . ومعنى هذا أن العابد الصوفى يريد لصلاته أن تستجاب ، ويطمع فى الوصول إلى تحقيق ضرب من الاتحاد بينه وبين الذات الإلـٰهية . وليس من شك فى أن مثل هذه « التجربة الصوفية » إنما تفترض منذ البداية أن الحب الإلـٰهى هو صلة مشخصة بين الخالق والمخلوق ، أو هو علاقة متبادلة بين الرب والعبد وتبعا لذلك فإن كل محاولة تبذل من أجل تعريف « الدين » دون الرجوع إلى فكرة الاتصال بإلـٰهى مشخص لا بد من أن تبوء حتما بالفشل . وآية ذلك أنه ليس فى وسع الإنسان أن يتلقى استجابة ، أو أن يحقق أى اتحاد ، مع مبدأ أخلاقى صرف ، أو مثل أعلى مجرد ، أو ألوهية واحدية شاملة ، أو ما إلى ذلك من الصور اللاشخصية للحقيقة الإلـٰهية[٢] .

بيد أن بعضا من الفلاسفة قد تصوروا « الله » بصورة عقلية صرفة ، فجعلوا منه ذلك « الخير الأسمى » الذى تنزع نحوه الموجودات جميعا ، دون أن تكون علاقتها به علاقة الأنا بالأنت ، بل علاقة الجزء بالكل . وأصحاب هذا الرأى يحاولون التوفيق بين « الفردية » و« الوحدة الكلية » ، أو حب الذات وحب الله ، فيقررون أن الخليقة إلـٰهية فى جوهرها ، فردية فى ظاهرها ، فهى حين تحب الله إنما تعشق ذاتها . وحين تحب الخليقة الله أكثر من كل شيء آخر ، بل أكثر من نفسها ، فإنها إنما تأتى فعلا طبيعيا ، ما دام الله هو الخير المشترك للكون كله ، ولسائر الأجزاء التى يتركب منها . وليس يكفى — فى نظر القديس توما الأكوينى — أن نقول إن الحركة التى تصدر عن أى مخلوق إنما هى فى صميمها نزوع نحو الله ، بل ينبغى أيضا أن نضيف إلى ذلك أن حب الذات فى صورته الحقيقية إنما هو محبة لله . والواقع أن الجزء المتضمن فى أية وحدة كلية

---

(١) « الرسالة » للقشيرى ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، باب المحبة ، ص ١٤٣ — ١٤٨ .

(٢) Cf. Oswald Schwarz: "**The Psychology of Sex**", Penguin, 1953, p. 105.

لا يمكن أن يحب ذاته حبا صحيحا ، اللهم إلا إذا أحب ذاته باعتباره جزءا من هذا الكل ، لا باعتباره فردا منفصلا قائما بذاته . والإنسان بوصفه جزءا من الحقيقة الكلية الشاملة ، أو باعتباره مخلوقا يدين لله بكل ما يملك ، لا بد من أن يحب الله أكثر مما يحب ذاته ، وهو لا يحب الله حبا صادقا إلا حين يشعر بأنه ينتمي إليه ويصدر عنه . — هذا إلى أن من طبيعة كل مخلوق أن يبحث عن خيره الأسمى ، أو أن ينزع نحو كماله النوعى ؛ ولما كان الله هو خيرنا الأسمى — باعتبارنا كائنات عاقلة — فليس بدعا أن يحب الإنسان الله أكثر من أى موضوع جزئى آخر من موضوعات الرغبة . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن « حب الله » هو بمثابة الكمال الأسمى للإنسان ، فليس بدعا أن ينزع الإنسان نحو الله ، وأن يحاول التشبه به . وفضلا عن ذلك ، فإن الله قد خلق الإنسان بفعل محبته ، ولما كان الحب هو الباعث الذى عمل على إيجاد البشر ، فلا غرو أن يكون الحب أيضا هو الباعث الذى يحكم رغبتهم فى الرجوع إلى الله . وهنا يتخذ الحب صورة دائرية أشبه ما تكون بالدورة الدموية : فإن ما صدر عن الحب لا بد من أن يلقى غايته وآماله فى هذا الحب . وما يحدد درجة كمال الموجودات المتناهية ، إنما هو مدى قدرتها على المشاركة فى هذا الحب الإلٰهى . وهكذا يتبين لنا أن الصلة بين المخلوق والخالق — فى نظر القديس توما الأكوينى — إنما هى صلة الجزء بالكل أو صلة الطبيعة العقلية الناقصة بالمعقول الأسمى أو الكمال المطلق .

ولكننا لو أنعمنا النظر إلى هذا المذهب الفلسفى فى الحب الإلٰهى ، لوجدنا أنه يجعل من حب الإنسان لله مجرد صورة من صور عبادته لذاته ، وكأن « الحب الإلٰهى » هو النموذج الأسمى للأنانية المعقولة ! وآية ذلك أن الذات البشرية هنا لا تحب الحقيقة الإلٰهية إلا لفرط ما أحبت تلك العناصر العقلية ، اللاشخصية ، الكلية ، الباطنة فى صميم وجودها . وحجة الذات فى هذه الدعوى أنه لما كان الصديق إنما هو مجرد « أنا آخر » ، ولما كان الله هو خير صديق للذات ، فإن الله لا يخرج عن كونه « أفضل » ما فى الذات ! وهنا تلتحم الذوات الفردية جميعا ، كما لو كانت حشدا من الخلايا ، لكى تكون ذلك الموجود العجيب الذى يسمونه بالأنا الكلية ، أو الذات المطلقة ، أو الأقنوم الكونى ! وهكذا تذوب الشخصية الفردية فى ذلك الكل اللاشخصى ، وكأن ليس هناك إلا وحدة اللوغوس التى تعتبر التفرد **Individuation** مجرد تجزؤ ثانوى للموجود الإلٰهى (أو الواحد) . ولا شك أن مثل هذه النظرية (التى لا تخلو من تأثر

بالأفلاطونية المحدثة) إنما هى التى ستؤدى بفيلسوف مثل شوبنهور إلى إذابة سائر الذوات فى الحقيقة الكونية المطلقة ، فلا تعود هناك « أنا » أو « أنت » ، بل تتوحد الفرديات جميعا بفضل اندماجها فى ذلك الواحد المطلق !

ونحن نلاحظ ـــ من جهة أخرى ـــ أن هذا الفهم الخاص للحب الإلـٰهى ينطوى على خلط صريح بين « الحب » و« الرغبة » ، ما دام موضوع كل منهما إنما هو « الخير » . ومن هنا فقد ذهب القديس توما الأكوينى إلى أنه لا يقال عن أى شيء ما إنه « محبوب » ، اللهم إلا حين تجيء رغبة المحب فتعتبره خيرا ، أو تجعله كذلك . وتبعا لذلك فإن « الحب » هو الميل أو الاشتهاء الذى يجعل من هذا الشيء أو ذاك « خيرا » . وليست الغاية التى يهدف إليها الحب سوى السعادة ، ما دام الخير هو بالضرورة موضوع الرغبة ، وما دام الخير الأسمى هو ذلك الذى يشبع الإرادة إشباعا تاما .. ونحن حين نحب الله ـــ فى نظر القديس توما ـــ فإنما نسعى نحو السعادة الكفيلة بإشباع رغباتنا الإنسانية . « ولو أننا افترضنا المستحيل ، وقلنا إن الله لا يمثل خير الإنسان ، لما كان هناك أى سبب يمكن أن يبرر حب الإنسان لله »(١) . ولكن ، أليس معنى هذا أن الإنسان لا يحب أولا وبالذات إلا سعادته وأن حبه لله ليس إلا عرضا قد تلبس بهذه الرغبة البشرية فى البحث عن السعادة ؟ وإذا صح هذا ، أفلا يكون الحب الإلـٰهى مجرد صورة من صور « أخلاق السعادة » التى تدفع بالإنسان إلى البحث دائما عن خيره الخاص ؟ بل ألسنا نلاحظ ـــ فى هذه الحالة ـــ أن الحب الإلـٰهى يفقد طابع « التلقائية العفوية » التى يتميز بها الحب الصحيح ، لكى يكتسب طابعا نفعيا غرضيا يجعل منه مجرد صورة أنانية مغرضة من صور الحب ؟

يبدو لنا هنا أن أهل التصوف الإسلامى قد فطنوا إلى ضرورة الحرص على استبقاء الطابع التلقائى النزيه للحب الإلـٰهى ، فوجهوا كل اهتمامهم إلى استبعاد مفهوم « السعادة » أو « الخير » من تصورهم لهذا الحب . ولعل من هذا القبيل مثلا ما فعلته رابعة العدوية حينما وضعت فى إحدى يديها نارا ، وفى الأخرى ماء ، ولما سئلت عن وجهتها قالت : « سألقى بالنار فى الجنة وسأسكب الماء على النار ، فلا تبقى هذه

---

(١) M. C. D'Arcy: **"The Mind and Heart of Love"**, Meridian Books, N. Y., 1956, pp. 104 – 107.

ولا تلك ، وينجاب الحجابان عن السالكين طريق الله ، ويتبين لهم المقصود ، ويشاهدون الله لا يدفعهم رجاء ولا يفزعهم خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولا خوف من نار ، لم يعبد الله أحد ، ولم يطعه أحد ؟ » . فهذه العابدة المتصوفة قد أرادت للحب الإلٰهى أن يكون منزها عن الهوى والغرض ، بدليل أننا نراها تخاطب ربها فى مناجاة لها فتقول : « إلٰهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلٰهى من جمالك الأزلى . » .. وقد سئلت رابعة العدوية ذات مرة عن حقيقة إيمانها ، فكان جوابها : « ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كأجير السوء ، بل عبدته حبا له ، وشوقا إليه »(١) ونحن نجد أيضا لدى كل من ذى النون المصرى ، والحسين بن منصور الحلاج ، أقوالا مماثلة فى الحب الإلٰهى من حيث هو حب منزه عن كل غرض عاجل أو آجل . والظاهر أن الحلاج قد فطن إلى أن البعض قد يعترض على هذا التنزيه الخالص للحب بدعوى أنه إذا لم تكن السعادة هى غايته ، فهى على الأقل نتيجته ، ما دام العابد الذى يحب الله ، لا بد من أن يظفر فى النهاية بالنعيم الإلٰهى . ومن هنا فقد راح الحلاج يؤكد أنه لا يحب الله طمعا فى ثوابه ، ولا خوفا من عقابه ، وإنما يريده لعذابه ، ومن أجل الاستمتاع بعذابه ! وليس معنى هذا أن الحلاج لم يكن يريد الله إلا لإرضاء حاجته إلى العذاب ، وإنما هى مبالغة أريد بها تأكيد صفة النزاهة التى يتمتع بها حب لا يطمع ، ولا يرهب ، ولا يرغب ، بل يحب لمجرد الحب ! فنحن هنا بإزاء « حب منزه عن كل غرض » ، عار عن كل رغبة فى السعادة ، وكأن أى غرض يندس فى ثنايا هذا الحب سيكون بمثابة فقاعة هوائية فى بلورة الحب النقية الطاهرة .

ولكن ، إذا كان الحلاج قد ربط عذوبة الحب الإلٰهى بعذاب المحبوب ، وكأن ذروة الحب هى الحصول على لذة العذاب فى الوجد ، فإننا سنجد متصوفة آخرين فى العصور الحديثة يربطون العبادة (أو علاقة الإنسان بالله) بالعذاب النفسى (أو الشعور بالخطيئة) . وأصحاب هذا المذهب — وفى مقدمتهم كير كجارد — يعتبرون « الألم »

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : « الحب الإلٰهى فى التصوف الإسلامى » ، نوفمبر ١٩٦٠ ، دار القلم ، ص ٩٥ — ٩٧ .

بمثابة الجو الطبيعي الذى يحيا فيه الكائن المتدين ، وكأنما هو المناخ الوحيد الذى يستطيع الرجل المؤمن أن يتنفس فى كنفه ! فليس المؤمن بالشخص المطمئن الواثق الغارق فى فيض علوى من السعادة ، بل هو شخص معذب قلق يحيا فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائما فى غمرة التناقض ! وعلى حين نجد لدى الصوفية الإسلاميين ضربا من الإحساس بالسعادة فى علاقتهم بالذات الإلٰهية ، نجد أن كيركجارد يقرر على العكس من ذلك أن العذاب حليف الخبرة الدينية ، وأن الإيمان نفسه لا يخرج عن كونه ضربا من « اليقين المجاهد » .. وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إنه حينما يريد الله أن يصطفى لنفسه رجلا ، فإنه يدعو رفيقه المخلص ، ألا وهو الهم ، لكى يطلب إليه أن يلازمه ، ويتعلق به ، ولا يفترق عنه لحظة واحدة[١] » ! ومعنى هذا أن الهم هو الصديق الأوحد للإنسان المؤمن ، فهو يلازمه كظله ، ويتابعه أنى توجه ! وليس يكفى أن نقول إنه لا بد للمسيحى من أن يمضى إلى المسيح فى هوانه وذلته ، لا فى عظمته وأوج مجده ، وإنما ينبغى أيضا أن نضيف إلى ذلك أن العذاب هو فى صميمه اتصال بالله ، ما دامت الأمارة الصحيحة على وجود علاقة بين الإنسان والله إنما هى القلق الوجودى المشوب بانعدام اليقين .. وحينما لا يكون الفرد على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله .. وأما أولئك الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فهؤلاء بلا شك قد عدموا كل صلة بالله ! وكما أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة ، فإنه لا يمكن أيضا أن يكون هناك إيمان بدون صراع ومخاطرة ومجاهدة[٢] .

وإذا كان القديس توما الأكوينى قد أقام تجانسا مطلقا بين الإنسان والله ، ما دامت العلاقة بينهما هى علاقة الجزء بالكل ، فإننا سنجد كيركجارد يقرر وجود « لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، ما دامت العلاقة بينهما هى علاقة المتناهى باللامتناهى . وبينما يقرر القديس توما الأكوينى أن حب الله هو السعادة القصوى بالنسبة إلى الإنسان ، نرى كيركجارد يؤكد أنه وإن كان الله محبة ، إلا أن حبه قاتل !

(١) Cf. Jean Whal: "**Etudes Kierkegaardiennes**", Vrin, 1949, p. 369.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

ومعنى هذا أن الله هو خصم الإنسان اللدود ، لأنه يبغض كل ما تتكون منه الحياة البشرية ، وكل ما يخلع على الوجود الإنسانى لذته ! ومن هنا فإنه لا يمكن أن تتأكد علاقة الذات الفردية بالحقيقة الإلٰهية ، اللهم إلا من خلال القلق النفسى أو التمزق الداخلى ، كما أنه لا يمكن أن تقوم الصلة بين الإنسان والله إلا على الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة . ويمضى كيركجارد إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن المسيحى لا بد من أن يحيا كما لو كان ميتا : فإن الله نفسه هو الذى يصدر على الحياة البشرية حكم الموت ! ومن هنا فإن الموجود البشرى لا يملك أن يقرب السر الإلٰهى إلا فى حالة أليمة من الخوف ، والرعدة ، والقلق ، والعذاب ، واليأس ! ومهما وقع فى ظن البعض أنه لا موضع لليأس فى قلب المؤمن ، فإنه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ، حتى يعرف طريقه إلى الله ! وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يمد هو يده فينتشلنا من قاع تلك الهاوية ؟

... إن « الله » فى نظر كيركجارد ليس فكرة نتأملها ، أو موضوعا نثبت وجوده ، بل هو « ذات » تنكشف للمرء فى أعمق أعماق وجوده ، بمقتضى ذلك الفعل الذى يكتشف به أنه « فرد » . فليس الإنسان ذاتا مغلقة على نفسها ، بل هو موجود ماثل منذ البداية وجها لوجه أمام الله . وعلى الرغم من أن صلة الإنسان بالله تقوم بالضرورة على التغاير التام ، والعجز المطلق من جانب الإنسان ، إلا أن هذه الصلة لا بد من أن تتخذ صورة « الصلاة » أو « العبادة » ؛ والصلاة ضرب من التوتر بين حالة العدم وحالة الامتلاء أو هى تعبير عن نزوع الكائن المتناهى نحو الاتصال بالموجود اللامتناهى . ومثل هذا الاتصال لا يمكن أن يتحقق إلا حين يشتد شعور الذات بالخطيئة ، فإن النفس الآثمة المنسحقة أمام الله — حينما تحس إحساسا عميقا بخطيئتها — لا بد من أن تجد نفسها بإزاء الله وجها لوجه .. وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الوجود الإنسانى — فى أعلى درجاته — ألم وعذاب ، أو على وجه التحديد ألم روحى وعذاب دينى ، فذلك لأن « الخطيئة » هى التى تقودنا إلى أعتاب السر الإلٰهى . وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألم ، ويرتضى لعباده أن يحيوا حياة مفعمة بالتناقض والتوتر والتمزق وشتى مظاهر العذاب ، فذلك لأن الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريان لتحقق عملية « الفداء » . وحينما يتخذ العذاب الدينى صورة نقية طاهرة ، فهنالك يتحقق الاتحاد بين البطولة وعذاب الحب . وهكذا يتلاقى العذاب والعبادة مع البطولة

والغبطة الروحية ، فيشعر المؤمن بضرب من « النشوة الروحية » التي تعلو على كل تناقض بين السعادة والشقاء ! ومن هنا فقد رأينا سقراط يمضى نحو الموت باسما ، كما شهدنا شهداء المسيحية يواجهون أشد حالات التعذيب بروح البطولة الظافرة المنتصرة ، وكأنما هم كانوا فى حالة غريبة من النشوة لشعورهم بأنهم كانوا يشاركون فى أخطاء الآخرين ! وإذن فإن العبادة الحقيقية ليست هى عبادة الخوف والرعدة فحسب ، بل هى أيضا عبادة الغبطة والنشوة ! ولكنها نشوة تلك الروح المعذبة التى تعلم أن الله نفسه يتألم ، وأنه لا يتألم إلا لأنه يحب ! وهيهات للنفس الإنسانية أن تعانق الحب الإلـٰهى ، ما لم تحترق معه بنيران الألم . ولعل هذا ما أراد كيركجارد أن يعبر عنه حينما قال عبارته الشهيرة : « إننى لأهوى الموجة التى تقذف بى إلى أعماق الهاوية ، فإنها لتقذف بى أيضا إلى ما وراء النجوم »[١] !

تلك هى نظرية كيركجارد — أبى الوجودية الحديثة — فى الحب الإلـٰهى أو العبادة . وليس من شك فى أن نزعة كيركجارد التشاؤمية هى التى أملت عليه هذه الصورة القاتمة للعلاقة القائمة بين الإنسان والله ، فجعلته يربط الحب بالعذاب ، ويؤكد أن علاقة الذات الإنسانية بالموجود اللامتناهى إنما تتحدد من خلال الألم ، والضيق ، والقلق ، والصراع ، والتناقض ، والشعور بالخطيئة ، والتمزق الداخلى . وقد يكون فى وسعنا أن نأخذ على كيركجارد تلك النزعة اللاعقلية المتطرفة فى تصوير الإيمان الدينى ، ووصف علاقة الإنسان بالله ، لدرجة أننا نراه يجعل من « الاعتقاد » La Croyance — على حد تعبيره ملكة العبث (أو اللامعقول) La faculté de l'absurde ، بينما نراه يجعل من « التناقض الظاهرى » Paradoxe موضوع الاعتقاد ! ولا يكتفى كيركجارد بإرجاع الإيمان الدينى إلى اللاتجانس الموجود بين الإنسان والله ، بل إنه ليمضى إلى حد أبعد من ذلك إذ يقول فى أحد المواضع « إن الإنسان أمام الله عدم ، بل أقل من العدم » . حقا إن كيركجارد كثيرا ما يتحدث عن «الحرية» ، ولكننا نجده يقرر أيضا أن كل جهد تبذله الإرادة إنما هو جهد ضائع لا طائل تحته ! ومن هنا نراه يصرخ قائلا : « يا إلـٰهى اجعلنى أشعر بلا وجودى ، حتى يتضاعف شعورى بالهبة

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، ص ٤٢ — ٤٣ .

التى تمنحنى إياها . » . وما دامت الروح فى طريقها إلى الله ، فإن القانون الذى لا بد من أن تخضع له هو أنه لا بد للذات البشرية من أن تتناقض ، لكى تتعظم الذات الإلـٰهية ! ولهذا يؤكد كيركجارد مرة أخرى أنه « حينما أشعر بأننى لا شىء على الإطلاق ، فهنالك أستطيع أن أثق فى حب الله لى » ! ولا يمكن أن يحبنى الله حقا ، إلا إذا تخليت عن كل حب آخر ، فإن الله (فى نظر كيركجارد) إلـٰه غيور لا يقبل المشاركة ! وهنا تبدو ديانة المحبة مرتبطة بعواطف الكراهية ، ما دام من المستحيل على الإنسان أن يحب الله دون أن يبغض ذاته ، أو أن يبغض غيره من الناس أو أن يبغض أباه وأمه وزوجه وأولاده ... إلخ(١) .. وعلى الرغم من أن المسيح هو المحبة عينها ، إلا أنه — فى رأى كيركجارد — مضطر إلى أن يقصى الناس عنه ، حتى يعودوا إليه عن طريق الإيمان ! وإذا كان الكتاب المقدس قد نص على أن « الذى يحبه الرب يؤدبه » ، فإن كيركجارد يلخص علاقة الإنسان بالله فى عبارة مماثلة فيقول « إن من يباركه الله ، لا بد من أن يلعنه فى الوقت نفسه » !

ولسنا ندرى كيف وقع فى ظن كيركجارد — وهو الذى عرف حقيقة الصلة بين الإنسان والله ، من حيث هو « الأنت المطلق » — أن يكون الطريق إلى الله مقرونا دائما بالصراع والتناقض والتمزق والعذاب ؟ ألا تدنو بنا من « الله » طهارة النور الباطن وصفاء النفس المطمئنة (كما هو الحال مثلا فى فلسفة ملبرانش) أكثر مما يقربنا إليه الشعور بالقلق أو التمزق الباطنى (كما هو الحال فى فلسفة كيركجارد) ؟ ولماذا يأبى فيلسوفنا إلا أن يصور لنا الإيمان بصورة الجهد اليائس الذى يقترن بالتحدى والمواجهة المستمرة ؟ ألا يمكن مطلقا أن تجىء لحظة تتجاوز فيها النفس هذه المرحلة المؤقتة الموسومة بالقلق العنيف والسورة الجامحة ، لكى تبلغ مرحلة من السكينة القلبية التى تهدأ عندها نفس المؤمن ويقوى رجاؤه(٢) ... كل تلك أسئلة نجد أنفسنا مضطرين إلى إثارتها عندما ندقق النظر فى « رومانتيكية المطلق » على نحو ما عبر عنها كيركجارد . ولكننا لا نملك سوى الاعتراف لكيركجارد بأنه كان أعظم مفكر حاول — فى العصور الحديثة — تحطيم إطار المذهب العقلى الذى كان يصور « الله » بصورة « الحقيقة

---

(١) Jean Wahl: "**Etudes Kierkegaardiennes**", Vrin, 1939. p. 377.

(٢) Louis Lavelle: "**Le Moi et son Destin.**", Aubier, 1936, p. 90.

المعقولة » أو « الروح الكلية » أو « الفكر المطلق » . ولم يكتف كيركجارد بأن يبين لنا أن الله لا يمكن أن يكون « موضوعا » ، بل هو قد أظهرنا أيضا على أن الرجل المتدين هو ذلك الذى يتحدث إلى الله بضمير المخاطب ، وأن الإلـٰه المشخص لا يمكن أن يكون حدا أوسط فى علاقة لا شخصية ، وأن المؤمن حين يندمج فى علاقة شخصية مع الله فإن هذه العلاقة لا بد من أن تحدث تغييرا شاملا فى وجوده كله ... إلخ . وكل هذه الآراء التى عبر عنها كيركجارد بأسلوبه الخاص الملىء بالحرارة والحماسة ، سوف تتردد من بعد عند الكثيرين من فلاسفة الوجود ، وفى مقدمتهم الوجودى الكاثوليكى جبرييل مارسل ، وزميله الألمانى كارل يسبرز ، ومارتن بوبر وغيرهم .

ولو أننا توقفنا الآن برهة قصيرة عن نظرية الفيلسوف الفرنسى المعاصر مارسل فى « الحب الإلـٰهى » ، لوجدنا أن « الله » عنده (كما كان الحال عند كيركجارد) ليس « موضوعا » يمكن أن نثبت وجوده ، أو « كائنا » يمكن أن نحدد صفاته ، بل هو بمثابة « الأنت المطلق » الذى لا سبيل إلى الحكم عليه . وإذا كان من المحال أن يصبح الشخص الذى نحبه مجرد « هو » نتحدث عنه بصيغة الغائب ، فإن من المحال بالأحرى أن نتحدث عن الله باعتباره « هو » أو بوصفه مجرد حقيقة خارجية . ومن هنا فإنه قد يكون من العبث أن نحاول البرهنة على وجود الله عن طريق الأدلة العقلية ، أو أن نعمد إلى تحديد الصفات الإلـٰهية بالاستناد إلى البرهنة المنطقية ، ما دام الله « ذاتا » تنكشف لنا عن طريق المحبة والمشاركة ، لا عن طريق الإثبات والبرهنة . ولعل هذا ما أراد جبرييل مارسل أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إن عبادة الله لهى الطريقة الوحيدة للتفكير فى الله والوجود معه . »(١) . ومعنى هذا أن السر الإلـٰهى إنما ينكشف للمؤمن فى لحظة العبادة ، حينما يشارك فى الذات الإلـٰهية ، ويتعبد لها ، ويتعلق بها ، ويتواصل معها . وقد يبدو لأول وهلة أننا نجانب الصواب إذا قلنا إنه يتوقف علينا بوجه ما من الوجوه أن يكون الله موجودا ، فإن من المؤكد أن الله ليس ظاهرة طبيعية أعمل على خلقها ، كما أنه ليس مجرد انطباع نفسى أستحدثه فى باطنى . وإنما تفهم هذه العبارة على وجهها الصحيح ، حينما تسلط عليها أنوار « المشاركة » ، أعنى حينما ندرك أن الله

(١) Gabriel Marcel: "Etre et Avoir", Aubier, 1935, pp. 40. 42.

لا يوجد بالنسبة إليّ إلا بقدر ما أشارك فيه . »(١) فليس الإيمان فى نظر جبرييل مارسل بمثابة اعتقاد فى شيء ، بل هو ثقة فى شخص ، أو هو تعلق بذلك « الأنت المطلق » الذى يفوق كل شخص . وإذا كان من المستحيل فصل « الإيمان » عن « الحب » ، فذلك لأن الاعتقاد الدينى هو وليد المشاركة فى الـ « أنت » ، والوفاء له ، أكثر مما هو وليد التمسك بصيغة لاهوتية أو معتقد دينى . وبمجرد ما يتجرد الإيمان من الحب ، فإنه سرعان ما يستحيل إلى معتقد موضوعى متحجر ينصب على حقيقة طبيعية . « وأنا أكف عن الإيمان بالله — على حد تعبير مارسل — فى اللحظة التى أقلع فيها عن محبته ؛ كما أنه لا يمكن لأى إلـٰه ناقص أن يكون إلـٰها حقيقيا(٢) » .

من هذا نرى أن جبرييل مارسل يرفض شتى المذاهب اللاهوتية التقليدية ، لأنه يرى أن ليس ثمة موضع للقيام بعملية « تبرير » للوجود الإلـٰهى . وكل فكر يحصر جهوده فى مثل هذا التبرير إنما يقدم بذلك الدليل على أنه لم يستطع بعد أن يرقى إلى مستوى الحب والإيمان . وأما الإلـٰه الحقيقى الذى هو إلـٰه حى ، أو « أنا مطلق » ، فهو ذات لا يمكن الإشارة إليها بضمير الغائب ، ولا سبيل إلى الحكم عليها كما يحكم على الموضوع . والواقع أن سائر الأحكام التى قد يصدرها الإنسان على الله إنما ترتد إليه ، لأنه حينما يصدر الملحد حكمه على الله قائلا : « إنك غير موجود » ، فقد يكون فى وسعنا أن نسائله بدوره : « وأنت الذى تصدر هذا الحكم ، هل أنت موجود إذن ؟ »(٣) وأعجب من ذلك الإنسان حين يتحدث عن الله ، فإنه فى الحقيقة لا يتحدث عن الله ، بل هو يتحدث عن موجود وهمى مجرد يخلع عليه مجموعة من الصفات ، دون أن يكون فى وسعه إقامة أية علاقة روحية صحيحة مع ذلك الموجود الوهمى . وأما الإيمان الحقيقى فهو ذلك الفعل الذى بمقتضاه يكون « الفرد » من نفسه « شخصا » بتأكيده للعلاقة الروحية التى تجمع بينه وبين الذات اللامتناهية (أو الأنت المطلق) . ونحن نشعر فى كل لحظة بأننا ناقصون وغير مكتملين ، ولكن هذا الشعور نفسه يولد فى نفوسنا الشعور باعتمادنا على الحرية الإلـٰهية التى تستطيع وحدها أن توقظ حريتنا ، وتكملها ، وتسد ما فيها من نقص . وليس تفتح الشخصية عن طريق الصداقة والتلاقى والمحبة

(١) Gabriel Marcel: "**Journal Métaphysique**", Gallimard, 1937, p. 36.

(٢) Ibid; p. 58.

(٣) Gabriel Marcel: "**Journal Métaphysique**", 1937, NRF., p. 132.

سوى مجرد صورة باهتة لذلك الفعل الإلـٰهى الذى بمقتضاه تكتشف الحرية البشرية ذاتها حين تتلاقى مع الحرية الإلـٰهية . ومن هنا ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول بوجود ضرب من التشابه بين الإيمان الدينى من جهة ، والعلاقات الإنسانية من جهة أخرى ، ما دام الإيمان هو مجرد اتحاد حريتين ، أو هو نظرة الحب التى يتبادلها موجودان مشخصان ! وليس يكفى أن نقول إن الله ليس موضوعا لا شخصيا ، كما أنه ليس مجرد إسقاط وهمى لعاطفة ذاتية ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن الصلة بين المؤمن وبين الله إنما هى صلة روحية تشبه إلى حد كبير صلة المحبة التى تجمع بين مخلوقين يبادل أحدهما الآخر حبا بحب .

وإذا كان من المحال بالنسبة إلى أى فرد منا أن يحكم على معتقد آخر ، فذلك لأن الإيمان وثيق الصلة بوجود كل فرد منا ، أعنى بصميم العلاقة التى تربطه بالأنت المطلق . ومن هنا فقد يكون من المستحيل على أن أضع نفسى موضع الآخر حتى أفهم حقيقة إيمانه ومعنى هذا أن لكل مؤمن علاقة فريدة أصيلة بالله ؛ وهذه العلاقة هى التى تحدد طريقته فى رؤية السر الإلـٰهى . وتبعا لذلك فإن « الأنا » فى عبارة : « أنا أؤمن » إنما هى شخصية إلى الحد الذى يستحيل معه الحكم على إيمان الآخرين . وكما أن الشخصية الإنسانية تبدو فى نظر الشخص الذى يحبها ويتعلق بها مختلفة كل الاختلاف عما قد تبدو عليه بالنسبة إلى الإنسان الموضوعى غير المكترث أو بالنسبة إلى العالم الذى يبقى منفصلا تماما عنها ، فكذلك نجد أن الإلـٰه الذى ينكره الفيلسوف العقلى مختلف كل الاختلاف عن الإلـٰه الذى يؤكده الإنسان المؤمن . وإذا كان فى وسع أى ذات حرة مشخصة أن تكشف لأولئك الذين يشاركونها عن جوانب مختلفة من صميم وجودها ، فإن فى استطاعة أى مؤمن أن يكون مع الله علاقة خاصة فريدة فى نوعها لا يدركها سواه (لأنها منه بمثابة جو شخصيته الروحية)[١] .

ويمضى جبرييل مارسل إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن ما يكون صميم وجودى إنما هو اعتقادى : « وذلك لأنك حين تسائلنى عن ماهية اعتقادى ، فإنه لن يكون فى وسعى أن أقتصر على تعداد قدر معين من القضايا التى أتمسك بها ، وإنما لا بد لى من أن أعترف بأن هذه القضايا تترجم عن شيء أعمق وأشد تأصلا فى نفسى من كل هذا ،

---

(١) Pierre Colin : "**Existentialisme Chrétien.**", Plon., p. 22.

وكأنني هنا بإزاء دورة مفتوحة أجدنى فيها على اتصال بحقيقة لا يسعنى سوى أن أوحد بينها وبين الأنت »[١] . فليس الإيمان مجرد اعتقاد بمجموعة من الوقائع الموضوعية ، أو مجرد تصديق لبعض القضايا ، بل هو علاقة روحية تكون صميم وجودى . ولما كان « الوجود » فى نظر مارسل لا ينفصل عن « المعية » أو « العلاقات الشخصية المتبادلة » ، فإن صلة الإنسان بالله لا بد من أن تكون بمثابة الدعامة التى يرتكز عليها « الوجود » . وإذا كان فى استطاعتنا أن نحيل الآخرين إلى مجرد موضوعات ، فإن الله هو ذلك « الآخر » الذى لا يمكن أن نحيله إلى « موضوع » . ومعنى هذا أن الله لا يمكن أن يكون هو الله ، اللهم إلا إذا ظل بمثابة « الأنت المطلق » . ولا سبيل إلى بلوغ هذا « الأنت المطلق » ، اللهم إلا عن طريق الحوار أو الابتهال أو الصلاة .

وحينما يتحدث مارسل عن حب الإنسان لله ، فإنه يعنى قيام علاقة شخصية بين المؤمن من جهة ، والذات الإلـٰهية من جهة أخرى . ولا بد من أن تقوم هذه العلاقة الشخصية على عملية بذل مطلق تقدم فيها الذات نفسها لله . حقا إن ما تقدمه الذات لله هو ملك له من ذى قبل ، ولكن من المؤكد أن الذات حين تتجه نحو الله ، وحين تهب له نفسها ، إنما تؤكد بحريتها تلك الصلة الروحية التى تريد أن تعقدها مع الواهب الأعظم . وهنا تتخذ الصلاة طابع فعل حر أحققه بمقتضى رغبتى فى الاتصال بذلك الموجود الأسمى الذى أريد منه أن يسمعنى ، ويفهمنى ، ويستجيب لى . وما دام الله هو « الأنت المطلق » فليس من حقى أن أفترض أنه لم يستمع لندائى ، حتى إذا لم يتحقق الغرض الذى صليت من أجله . وأما إذا قيل إنه لا بد لى على كل حال من أن أذعن للمقاصد الإلـٰهية ، فلن يكون معنى هذا أن أقلع نهائيا عن الصلاة ؛ وإلا لما كانت الحقيقة الإلـٰهية (أو الله) سوى نظام مجرد ، وبالتالى لكان الله نفسه مجرد « هو » lui . والحق أن المؤمن الذى يصلى يعرف فى قرارة نفسه أن صلاته تهم الله ، وهو واثق من أنها لا بد من أن تصل إلى مسامعه . ومن هنا فقد يصح أن نعرف الصلاة بأنها « رفض إيجابى للتفكير فى الله باعتباره نظاما ، وتعقل لله بوصفه الإلـٰه الحقيقى ، أعنى باعتباره الأنت المحض »[٢] .

---

(١) G. Marcel: "**Du Refus à l'Invocation**", NRF., 1940, p. 222.

(٢) G. Marcel: "**Journal Métaphysique**", N.R.F., 1927, p. 159.

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح نظرية مارسل فى « الحب الإلـٰهى » بالتفصيل ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن هذا المفكر الوجودى الممتاز قد استطاع لأول مرة فى تاريخ التفكير الدينى أن يلقى الكثير من الأضواء الكاشفة على حقيقة « العبادة » بوصفها صلة روحية عميقة بالذات الإلـٰهية أو الأنت المطلق . وقد بين لنا جبرييل مارسل كيف أن الذات الإنسانية لا توجد إلا بوصفها حدا فى علاقة ، وكيف أنها تزداد وجودا كلما زاد وجود الله بالنسبة إليها ، وكيف أنه لا سبيل إلى فهم الله خارج دائرة الاعتقاد ، أعنى خارج دائرة العلاقات الشخصية القائمة بين المؤمن والله . وإذا كان جبرييل مارسل قد تصور الحب الإلـٰهى باعتباره شخصية تبادلية ، فذلك لأنه لم يعتبر الله علة فيزيائية ، أو معيارا عقليا ، أو فكرة مطلقة ، بل هو قد نظر إليه بوصفه « الإلـٰه الحى » ، إلـٰه الصلاة ، إلـٰه الروح الدينية ، « إلـٰه إبراهيم ويعقوب وإسحـٰق » . والواقع أن سائر الفلاسفة الذين استطاعوا أن يفهموا حقيقة « الحب الإلـٰهى » ، سواء تأثروا بالقديس أوغسطين أم لم يتأثروا به ، قد فطنوا إلى أن موضوع هذا الحب إنما هو ذلك « الكائن الباطن فى أعماق ذاتى أكثر مما أنا باطن فى صميم إنيتى » ! (على تعبير أوغسطين)[1] . وقد عاد جبرييل مارسل إلى هذا التراث المسيحى الأصيل ، فاستطاع أن يثبت لنا مرة أخرى أن الإيمان الدينى هو صورة من صور الحب ، وأن الموجود البشرى لا يوجد حقا إلا بقدر ما يشارك فى هذا الحب الإلـٰهى . حقا إن فلسفة مارسل قد بقيت أسيرة لبعض الخبرات الخاصة التى لا تفهم إلا فى ضوء الإيمان ، كما أنها قد خلعت على بعض المواقف الوجدانية معانى ميتافيزيقية ومدلولات أنطولوجية ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نعترف لهذا الوجودى المسيحى بأنه نجح فى الكشف عن « الدلالة الفنومنولوجية » للصلاة بوصفها علاقة شخصية يراد بها الاستمتاع بالحضرة الإلـٰهية والمشاركة فى الحب الإلـٰهى . ويبقى أن مارسل قد جعل المؤمن يتوجه مباشرة نحو الله ، دون أن يعير « العالم » أو « الكون » أى اهتمام ، بعكس ما سيفعل فيلسوف آخر مثل مارتن بوبر Martin Buber .

والواقع أنه إذا كان كل من كيركجارد ومارسل قد جعلا من علاقة الإنسان بالله الرابطة الجوهرية التى تكون صميم وجوده ، فإننا سنجد مارتن بوبر يقرر منذ البداية أن

---

(١) Cf. p. Colin: "**Existentialisme Chrétien**", Plon, 1940, p. 31.

الإنسان لا يملك الوصول إلى الله بالعمل على تجنب العالم أو تحاشيه ، وإنما هو مضطر إلى الاعتراف بأن العالم أيضا يوجد فى الله . وإذا كان الانصراف عن العالم لا يوصلنا إلى الله ، فإن تركيز الأنظار أيضا فى هذا العالم ليس من شأنه أن يدنو بنا من الله . وإنما يوجد المرء حقا فى حضرة الله عندما يرى العالم فى الله . ومعنى هذا أن « الأنا » حين يحب « الأنت الأبدى » Toi Eternel ، فإنه عندئذ لا يستطيع أن يرى أى شيء خارج الله ، بل هو يستوعب كل شيء (بما فى ذلك العالم) داخل تلك الأنت . « وكما أن المرء لا يجد الله إذا بقى داخل العالم ، فإنه أيضا لا يجد الله إذا خرج من العالم . وأما ذلك الذى يمضى بكل جوارحه نحو لقاء الأنت ، والذى يطوى فى ثنايا تلك الأنت كل ما للكون من وجود ، فهذا وحده هو الذى يجد الوجود الأسمى ؛ ذلك الوجود الذى لا سبيل إلى البحث عنه(١) » .

حقا إن الكثيرين ليتوهمون أن العالم الحسى هو مجرد عالم ظاهرى ، ومن ثم فإنهم قد يظنون أنَّ « محبة الله » تقتضى الانصراف عن العالم ؛ ولكن الإنسان حين يدرك ما فى الوجود من ترابط كلى ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أنه ليس ثمة شيء منفصل أو قائم بذاته ، سواء أكان أرضا أم سماء ، أشياء أم كائنات ، بل الكل متضمن فى تلك الرابطة (أو العلاقة المطلقة) . وتبعا لذلك فإن الإنسان الذى يندمج فى هذه العلاقة الخالصة ، سرعان ما يقلع عن النظر إلى كل شيء على حدة ، لكى يرى سائر الأشياء فى تلك « الأنت المطلقة » . وحينما يفطن الإنسان إلى ما فى الأشياء من طابع قدسى ، فهنالك لا بد من أن يلتقى بالإلـه الحى . وأما حين يحاول الإنسان أن يعلو على سائر الأشياء ، وأن ينصرف عن شتى الموجودات ، من أجل المخاطرة بالبحث عن الله ، فإنه فى هذه الحالة لا يلبث أن يصطدم بالعدم . والواقع أنه لا معنى مطلقا للحديث عن « البحث عن الله » ، ما دمنا لا نجد فى العالم شيئا واحدا يمكن أن يقال إن الله غير موجود فيه ! فليس أحمق إذن من أولئك الذين ينصرفون عن سبيل حياتهم ، لكى يبحثوا عن الله ! وإن مثل هؤلاء قد يملكون كل حكمة التوحد وكل فضيلة التأمل ، ولكنهم مع ذلك لن يجدوا الله ! وأما ذلك الرجل الذى يمضى فى طريق حياته ، محاولا دائما أن يتعمق كل علاقة ، وساعيا باستمرار نحو الاحتفاظ بسكينته فى صميم تعامله مع

(١) Martin Buber: "Je et Tu', trad. franç., Aubier, 1938, p. 119.

الأشياء ، فهذا هو الإنسان الذى قد يهتدى إلى « العلاقة الحقيقية » دون أن يكون قد جدّ فى أثرها . وهو حين يهتدى إلى « الأنت الأبدى » ، فإنه عندئذ لن ينصرف عن الأشياء ، بل يتجه بحبه من جديد نحو العالم ، لكى يرى الأشياء فى الله ، ويعيد وضع العالم فى إطاره الحقيقى !

بيد أن هذا لا يعنى أن يكون « العالم » فى نظر بوبر « مقدمة » ضرورية للوصول إلى الله ، فإن بوبر يقرر منذ البداية أنه ليس فى وسعنا أن نستخلص الله ابتداء من أى شيء كائنا ما كان ؛ سواء افترضنا أن هذا الشيء هو الطبيعة التى خلقها الله ، أم افترضنا أنه التاريخ الذى يوجهه الله ، أم افترضنا أنه الذات التى سيكون الله منها بمثابة المبدأ المفكر الباطن فيها . ومعنى هذا أنه ليس ثمة « واقعة » مغايرة لله يمكن استخلاص وجوده منها ، بل لا بد لنا من أن نسلم بأن الوجود الإلـٰهى هو أكثر ضروب الوجود حضورا بالنسبة إلينا ، لأنه وجود مباشر مستمر قريب منا دائما أبدا . ونحن نهيب بهذه الحضرة الإلـٰهية فى كل حين ، ولكننا لا نستطيع أن نصفها أو أن نعبر عنها .. وليست الرابطة التى تجمع بيننا وبين هذه الذات الإلـٰهية مجرد رابطة احتياج أو اعتماد أو افتقار ، بل هى رابطة تعلق وتبادل واستقطاب .. وإن الإنسان ليشعر فى أعماق قلبه بأنه فى حاجة إلى الله أكثر مما هو فى حاجة إلى أى موجود آخر ، ولكنه قد لا يعرف أن الله أيضا — فى كامل أزليته — هو فى حاجة إليه ! « وكيف كان يمكن أن يوجد الإنسان ، لو لم يكن الله فى حاجة إليه ؟ وأنت نفسك ، كيف كان يمكن أن توجد ؟ إنك فى حاجة إلى الله لكى توجد ، ولكن الله أيضا فى حاجة إليك لكى يحقق بواسطتك معنى حياتك[١] » . وليس معنى هذا أن يكون الله فى « صيرورة مستمرة (كما وقع فى ظن البعض) » ، بل معناه أن الإلـٰه الأزلى نفسه يهبط إلى عالم الصيرورة لكى يخلع على العالم مصيرا إلـٰهيا . وما دام هناك عالم ، وما دام هناك إنسان ، بل ما دام هناك « شخص بشرى » فلا بد من أن يكون هناك أيضا معنى إلـٰهى .

حقا إن الإنسان قد يتصور الله باعتباره « شيئا » ، فيحاول تملكه أو الاستحواذ عليه ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد من أن تبوء بالفشل ، ما دام الله هو « الأنت المطلق » الذى لا يمكن أن يستحيل إلى موضوع . وقد يقع فى ظن المتصوف أحيانا أنه

---

(١) Martin Buber : "**Je et Tu**". trad. franç., 1938, p. 123.

يستطيع عن طريق العزلة الروحية والمجاهدات النفسية أن يجعل من ذاته « قلعة » يحتبس فيها السر الإلٰهى ، أو يستبقى فيها الله ، ولكن على الرغم من أن الله يحيط بنا ويسكن فينا ، إلا أننا لا يمكن مطلقا أن نمتلكه فى ذواتنا . وليس فى وسع الإنسان أن يتحدث إلى الله ، اللهم إلا حين يكون كل شىء فى باطنه قد صمت ! وأما المعنى الحقيقى للصلاة — فى نظر مارتن بوبر — فهو أنها ابتهال يوجه إلى الأنت المطلق ، لا من أجل الحصول على شىء ما من الأشياء ، بل من أجل الظفر بالاستجابة وتحقيق العلاقة . وحين يقدم المؤمن إرادته ذبيحة لله ، فإنه لا يتمتم بأكثر من هذه الكلمات « لتكن إرادتك » ! ولكن الحقيقة الإلٰهية تكمل صلاته ولسان حالها يقول : « افعل عن طريقى ما أنت فى حاجة إليه » ! فالصلاة إذن هى أكمل صورة من صور التبادل الحقيقى الفعال بين « الأنا » و« الأنت الأبدى » .

ومهما وقع فى ظن البعض أن العالم قد يفصلنا عن الله ، أو أن الحقيقة لا تنكشف لنا إلا فى أعماق الذات ، فإنه لا بد من أن نؤكد أن السبيل الذى يوصل إلى الله لا بد من أن يمر بالعالم وبالآخرين . صحيح أنه لا بد لنا فى بعض الأحيان من أن نستجمع ذواتنا ونقبع فى داخلها ، ولكن لا بد لنا أيضا من أن نخرج منها ونقذف بأنفسنا إلى العالم الخارجى . وكل من لم يعرف كيف يحب العالم — بكل ما فيه من فظائع — ؛ بل كل من لم يجرؤ على معانقته بأذرعة روحه ، فإنه لن يستطيع أن يلامس بيديه تلك اليدين الإلٰهيتين اللتين تساندان هذا العالم . ويمضى بوبر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن ذلك الذى يمضى بحق إلى لقاء العالم ، إنما يمضى فى الوقت نفسه إلى لقاء الله » ومعنى هذا أن الله لا ينكشف لذلك الذى يقتصر على التأمل ، وينصرف إلى التعبد ، بل هو ينكشف لذلك الذى يعمل فى العالم ، محاولا أن يحقق عمليا ذلك المعنى الإلٰهى للعالم . وتبعا لذلك فإن حب الإنسان لله إنما يعنى الاضطلاع برسالته فى العالم ، والعمل على تحقيق مقصده الأسمى فى دنيا الناس . وحين يوثق الإنسان عرى المحبة بينه وبين غيره من الموجودات الأخرى ، فهنالك يكون فى وسعه أن يتلاقى مع الله . ومثل هذا الإنسان هو وحده الذى يستطيع أن يقدم لله — فى مقابل الحقيقة الإلٰهية — حقيقة إنسانية بمعنى الكلمة . ويخلص مارتن بوبر من كل هذه التأملات إلى القول بأن على الإنسان أن يقدم الكون بأسره إلى الله ، فإن محبة الإنسان لله ليست مجرد مناجاة عقيمة للذات الإلٰهية ، بل هى فعل مثمر فى الحقل الإلٰهى ، أعنى فى عالم الله والناس . وحين يأخذ الإنسان

على عاتقه مسئولية المسار الكلى للأشياء، ومسئولية المصير العام للأفراد ، فهنالك فقط يكون فى وسعه أن يشعر بالصلة الروحية العميقة التى تربطه بالله .

... تلك هى الخطوط العريضة لنظرية مارتن بوبر فى الحب الإلـٰهى .. وليس يعنينا فى هذا المقام أن نتعرض لنقد فهمه الخاص للذات الإلـٰهية وإنما يكفينا أن نشير إلى اهتمام هذا المفكر بجعل « العالم » حلقة الاتصال بين الإنسان والله ، على الرغم من تأكيده فى مواضع أخرى لحضور الذات الإلـٰهية أمام النفس البشرية حضورا مباشرا ، دون أدنى وساطة . وإذا كان بوبر نفسه يقرر فى بعض الأحيان أن « السر الإلـٰهى أقرب إلىّ من ذاتى نفسها » ، فلسنا ندرى لماذا يأخذ على جماعة الصوفيين اتجاههم المباشر نحو السر المتلبس بصميم وجودهم . وعلى كل حال ، فإن بوبر قد حرص على تجريد حب الإنسان لله من كل آثار التأمل العقيم والانجذاب الصوفى . وربما كان من بعض أفضاله على التفكير الدينى أنه قد حصر الحب الإلـٰهى فى نطاق العالم فجعل من صلة الأنا بالأنت الإلـٰهى صلة إيجابية فعالة تقوم على تحقيق رسالة الله فى دنيا الناس .

ولو شئنا الآن أن نرجع قليلا إلى الوراء ، لكى نلقى نظرة سريعة على كل تلك المذاهب الفلسفية التى استعرضناها فى الحب الإلـٰهى ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها جميعا قد تصورت الصلة بين الإنسان والله على أنها التقاء حبين ، لا ارتباط فكرين . وقد رأينا أن معظم فلاسفة الدين مجمعون — أو شبه مجمعين — على القول بأن الإلـٰه الذى يتجه نحوه حبنا ليس « إلـٰها طبيعيا » بل هو « إلـٰه مشخص » . وسواء تصور المؤمن هذا الإلـٰه المشخص على أنه أب حنون يعطف على أبنائه البشر ، أم تصوره على أنه ذات معشوقة تبادله حبا بحب ، أم تصوره على أنه شخصية معذبة تتألم لآلامه ، أم تصوره بأية صورة أخرى من الصور ، فإن من المؤكد أن المؤمن فى كل هذه الحالات إنما يتصور طبيعة حبه لله على غرار تصوره لطبيعة حبه لأخيه الإنسان .. ولسنا نعنى أنه لا بد بالضرورة من أن يكون تصورنا للحب الإلـٰهى تصورا بشريا بحتا ، بل نحن نعنى أن حب الإنسان لله (أو لإلـٰهه) كثيرا ما يجىء على صورة الإنسان ومثاله . حقا إن الإنسان قد حاول فى كل عصر أن يتجنب الوقوع فى خطأ « النزعة التشبيهية » ، ولكنه

مع ذلك لم يستطع أن يحب فى الله ذلك الجانب المتعالى المطلق ، بل هو قد أحب فى الله دائما « ظل الإنسان » فى الكون ! ومن هنا فقد بقى حب الإنسان لله مجرد علاقة مشخصة تقوم على التبادل بين « الأنا » و« الأنت » (وإن كنا هنا بإزاء « أنت » من نوع خاص ، لأنها أنت مطلقة ، أو أنت أزلية أبدية ، أو أنت لا يمكن أن تستحيل إلى هو) !

الباب الثالث

أنماط الحب

الفصل السابع

إيروس (أو العشق)

إذا كنا قد تحدثنا فى الباب السابق عن بعض أشكال الحب ، فإننا نريد الآن أن نعرض بالبحث لأهم أنماط الحب . ولا شك أن القارىء قد لاحظ أننا لم نقصد بالحديث عن أشكال الحب استعراض شتى موضوعاته ، بل نحن قد أردنا إبراز النماذج الأساسية لتجربة الحب فى حياة الإنسان . وأما فى حديثنا عن أنماط الحب ، فإننا سنعمد إلى الكشف عن أساليب مختلفة من الحب ، عرفها البشر على مر العصور فى علاقاتهم العاطفية بشتى موضوعات الحب . ومعنى ذلك أن الأنماط التى سنتحدث عنها فيما يلى إنما هى بمثابة طرق متباينة فى النظر إلى الحب ، كائنا ما كان موضوعه . ولما كانت هذه الأنماط المتنوعة قد ارتبطت بحضارات معينة ، أو اتجاهات فلسفية خاصة ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين — خلال حديثنا عن كل نمط منها — إلى التعرض للأصل الحضارى الذى انحدر عنه ، وتحديد الجو الفلسفى الذى تشبع به . وسنبدأ دراستنا بالتعرض للنمط اليونانى من أنماط الحب ، ألا وهو ذلك النمط الذى اصطلحنا على تسميته باسم الإيروس Eros أو العشق .

ولو تصفحنا أى كتاب عادى من كتب الحب ، لوجدنا أن كلمة « إيروس » تستعمل عادة للإشارة إلى الحب الجسدى ، فى حين جرت العادة باستخدام كلمة « أجابيه » Agapé للإشارة إلى الحب الروحى(١) . والأصل فى هذا الاستعمال أن اليونانيين كانوا يجمعون بين « إيروس » إلٰه الحب ، و« ديونسيوس » إلٰه الخمر ، فكانوا يسرفون فى الحب والشراب ، وكانوا يتخذون من الحب مطية إلى الاستمتاع بمباهج الحب(٢) . ومن هنا فقد أصبح « الإيروس » لفظا جنسيا يشير إلى معانى العشق

---

(١) Cf. Morton M. Hunt: "**The Natural History of Love**", London, 1962, p. 19.

(٢) د . أحمد فؤاد الأهوانى : « أفلاطون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) دار المعارف ، ١٩٥٨ ، ص ٥٥ .

الحسى العنيف ، بدليل أن أصحاب علم النفس أصبحوا يستخدمون مشتقات هذا اللفظ للإشارة إلى معان جنسية صرفة . ولما كان العرب قد خصصوا لفظ « العشق » للإشارة إلى « مجاوزة الحد فى المحبة » ، فقد آثرنا أن نسمى هذا النمط العنيف من الحب (أو الهوى) باسم « العشق » . ولكننا سنرى فيما بعد كيف استطاع أفلاطون أن يخلع على « الإيروس » صبغة فلسفية ، لكى يجعل منه أداة ناجعة لخدمة الحياة الروحية . وربما كان هذا هو السبب فى تسمية الناس للحب السامى باسم « الحب الأفلاطونى » ، ولو أن أفلاطون لم يتعرض لمسألة « العفة » فى الحب ، بل هو قد انصرف بالأحرى إلى تحديد مراحل « الجدل الصاعد » الذى يتنقل عبره الحب حتى يصل إلى مثال الجمال أو « الجمال بالذات » .

ونحن نجد أن فيدروس — أول المتحدثين فى محاورة أفلاطون المسماة « بالمأدبة »[1] — يسلم مع هزيود وغيره من الشعراء بأن إيروس إلٰه عظيم من أقدم الآلهة ، وأنه لم ينحدر عن أم ولا أب . وعندما ينهض أجاثون للكلام ، نراه ينكر قدم هذا الإلٰه ، لكى يؤكد أنه أصغر الآلهة وأحدثها ، وإن كان أجملها وأقدرها على هدايتنا . ثم يجىء دور سقراط فى الحديث ، فنراه ينكر تماما ألوهية إيروس ، لكى يجعل منه مجرد مساعد قدير أو موجه حكيم يستطيع أن يقتادنا إلى الجمال الأزلى المطلق . وحجة سقراط فى إنكار الألوهية على إيروس أن الآلهة تمتاز بصفتى السعادة والجمال ، فى حين أن إيروس لا يتمتع بأية صفة من هاتين الصفتين . والواقع أن الحب فى نظر سقراط إنما هو ضرب من الشوق أو الرغبة فى شىء يعدمه المرء ؛ ولما كانت الرغبة إنما تعنى الحاجة أو الافتقار ، فإن الإيروس يسعى نحو امتلاك الجميل ، دون أن يكون هو نفسه جميلا . وإن سقراط ليشرح هذا المعنى فى حديثه الطويل ، فيقول إنه ما من أحد يشتهى ما هو حاصل له ؛ لأن القوى لا يشتهى أن يكون قويا ، والغنى لا يشتهى أن يكون غنيا .. إلخ . وما دام من العبث أن يطلب المرء ما هو مالك له ، فإن الإنسان حين يشتهى شيئا يملكه ، إنما يشتهى فى الحقيقة استمرار حالة الامتلاك . والحب بهذا المعنى إنما هو اشتهاء صادر عن الحرمان ؛ لأن المحب يرغب فى امتلاك موضوع بعيد عنه أو غير حاصل له . ولا بد للشىء الذى يشتهى شيئا آخر أن يكون مغايرا له ، فالإيروس مثلا حين يشتاق إلى

---

(١) « المأدبة » Le Banquet كما نعلم هى إحدى المحاورات الهامة التى عالج فيها أفلاطون موضوع الحب والجمال .

الجميل ، إنما يشتاق إلى شيء هو غير مالك له ، وإلا لما رغب فى الحصول عليه . ولهذا ينكر سقراط وصف أجاثون للإيروس بأنه جميل ، ويقرر أنه ما دام الإيروس يطلب الجمال ويسعى نحو امتلاكه ، فإنه ليس فى وسعنا أن نضفى عليه صفة الجمال . هذا إلى أن « الخير » — فى رأى سقراط — هو فى الوقت نفسه « الجميل » ، فإذا كان الإيروس يفتقر إلى الجمال ، فهو يفتقر بالتالى إلى الخير أيضا ، ما دام كل جميل خيرا ، والعكس بالعكس .

ولكن ، إذا كان سقراط قد أنكر الألوهية على إيروس ، فهل يكون معنى هذا أن « الحب » بائد قد كتب عليه الفناء ؟ هذا ما يجيب عليه سقراط بقوله : إن الحب جنى عظيم أو روح كبير يحتل منزلة وسطى بين الآلهة والبشر ، فهو ليس خالدا ولا فانيا ، وهو ليس حكيما ولا جاهلا ، وهو ليس خيرا أو شريرا ، وهو ليس جميلا ولا قبيحا ، وإنما هو فى مرتبة وسط بين الخلود والفناء ، بين الحكمة والجهل ، بين الخير والشر ، بين الجمال والقبح . وهنا يلجأ سقراط إلى اصطناع الأسطورة ، فيروى لنا تاريخ ميلاد إيروس ، ويقرر أن ذلك قد تم ليلة مولد أفروديت . وخلاصة هذه الأسطورة أن الآلهة قد شاءت أن تحتفل بميلاد أفروديت ، فأقامت وليمة كبرى كان من بين الذين حضروها بوروس Poros (أو الغنى) . وبعد العشاء ، رأت بنيا Penia (أو الحاجة) تلك المأدبة ، فجاءت تستجدى ، ووقفت إلى جوار الباب . وكان بوروس قد سكر لفرط ما شرب من الرحيق ، فخرج إلى حديقة زيوس ، وغط فى نوم عميق ! ولمحته بنيا فشاءت أن ترزق منه ، مدفوعة إلى ذلك بما كانت عليه من فقر وعوز . ومن هنا فقد رقدت بنيا إلى جوار بوروس ، ونشأ من تزاوجهما إيروس ! ونظرا لأن عملية حبل بنيا قد تمت ليلة مولد أفروديت نفسها ، فقد نشأ إيروس محبا للجمال ، حتى إنه لم يلبث أن أصبح خادما لأفروديت ورفيقا لها . ونظرا لأن إيروس قد كان ثمرة لتزاوج الغنى والفقر ، أو الثراء والحاجة ، فقد ورث عن أمه بنيا الفقر والجهل والضعة ، كما ورث عن أبيه بوروس الغنى والحكمة والشجاعة[١] .

بيد أن إيروس مع ذلك ليس حكيما ، وإنما هو فيلسوف أو محب للحكمة ، بمعنى أنه يحتل منزلة وسطا بين الحكمة والجهل . وليس من شك فى أن الذى يعلم هو فى غير

---

(١) Platen : "**Le Banquet**" 203. وانظر أيضا كتاب ليون روبان عن الحب الأفلاطونى .
Léon Robin : "**La théorie platonicienne de l'amour**", 1908 pp. 48 – 52.

حاجة إلى البحث ، فإن البحث يفترض الجهل مع الرغبة فى المعرفة . ولما كان الآلهة حكماء ، فإنهم لا يتفلسفون ، إذ لا حاجة بهم إلى البحث عن الحكمة . وكذلك الجاهل ، فإنه يحسن الظن بنفسه ، ومن ثم فإنه لا يتطلب الحكمة . وإنما يتفلسف ذلك الذى يشعر بالحاجة إلى الحكمة ، أعنى ذلك الذى يحس بجهله ، مع ميله فى الوقت نفسه إلى كل ما هو جميل وخير . ولما كانت طبيعة إيروس تجمع بين الجهل والحكمة ، فقد تعين أن يكون الحب فيلسوفا أو محبا للحكمة . وبيت القصيد فى كل حديث سقراط هو أن إيروس ليس بالمحبوب بل هو المحب . والخطأ الذى وقع فيه الواهمون بأن إيروس هو المحبوب ، أنهم قد اعتبروه جميلا غاية الجمال فى حين أن إيروس ليس سوى « المحب » ، بينما المحبوب فى الحقيقة هو الجمال المطلق ، والكمال الأسمى ، والخير الأقصى . وبهذا المعنى تكون طبيعة الحب ثنائية : لأن الحب من ناحية حاجة وعوز وافتقار ، ثم هو من ناحية أخرى نزوع نحو الخير والجمال والكمال . ومن الناحية الأولى ينتسب الحب إلى عالم الظلال ، فى حين أنه من الناحية الثانية يندرج فى معراج « العالم المعقول » أو الملأ الأعلى . وهنا يظهر الطابع الخاص المميز « للإيروس » بوصفه على النقيض تماما من « الإجابية » : فإن الإيروس بطبيعته افتقار أو « عدم امتلاك » يحن إلى الامتلاء أو الامتلاك . وإحساس الإيروس بالحاجة إنما هو الباعث الذى يهب الديناميكية لرغبته أو اشتياقه . ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الألمانى زمل Simmel حينما كتب يقول : « إن الإيروس اليونانى هو إرادة امتلاك ، حتى حين يستخدم الحب للإشارة إلى معنى أسمى ، ألا وهو الرغبة فى امتلاك الشخص المحبوب كموضوع للتعليم المثالى والتهذيب الأخلاقى ، والتربية الثقافية . وهذا هو السبب فى أن الحب عند اليونان إنما هو حالة متوسطة بين الامتلاك وعدم الامتلاك ، وأنه بالتالى لا بد من أن يموت حينما يكون هدفه قد تحقق(١) » .

ويمضى أفلاطون فى حديثه عن الحب فيقول : إنه لما كان كل من يرغب ، إنما يرغب فيما هو محروم منه ، أو يشتهى ما هو مفتقر إليه ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون هناك « حب » بالنسبة إلى الآلهة ، ما دامت الآلهة لا تفتقر إلى شيء ، ولا ترغب فى شيء ! ومعنى هذا أن الآلهة ليست فى حاجة إلى حب الناس لها ، ما دامت الآلهة غارقة فى

(١) Cf. M. C. D'Arcy: "**The Mind and Heart of Love.**" N. Y., 1956, p. 71.

سعادتها و كمالها . وإذا كان لنا أن نستخدم لفظ « إيروس » للإشارة إلى الحب الإلـٰهى ، فلا بد لنا من أن نتذكر أن هذا الحب هو بأكمله من جانب الإنسان ، دون أن يكون فى وسع الله أن يبادل الإنسان حبا بحب ! ومن هنا فإن « الحب الإلـٰهى » حينما يتخذ النمط « الإيروسى » إنما يصبح بمثابة سبيل يقتاد إلى الله دون أن يكون هناك بأى حال من الأحوال أى هبوط أو نزول من جانب الله نحو الإنسان . وليس بدعا أن يكون الإنسان هو المحب دائما ، وأن يكون الله هو المحبوب دائما : فإن الله (كما قلنا) متمتع منذ البداية بأقصى حد من الكمال والسعادة ، فى حين أن الإنسان لا يمتلك شيئا منهما ، ومن ثم فإن موضوع حبه هو السعادة .. والحق أننا لو تساءلنا : « ماذا يحب العاشق فى الشيء الجميل الذى يعشقه ؟ » ، لكان الجواب حتما « إنه بلا ريب يحب امتلاك هذا الشيء الجميل » . فإذا عاودنا السؤال : « ماذا ينفع امتلاك الأشياء الجميلة ، أو ما الفائدة التى تعود علينا من وراء امتلاك الأشياء الطيبة ؟ » ، كان الرد بلا شك : « أن الإنسان يحب امتلاك الجمال أو الخير ، لأن من يمتلك الخير لا بد من أن يظفر بالسعادة . » . وهنا قد يكون من العبث أن نتساءل لماذا يطلب الإنسان السعادة ، إذ أن الإجابة عن هذا التساؤل متضمنة فى صميم السؤال نفسه[١] .

ولكن ، إذا كان البشر قاطبة يتطلبون السعادة ، ويريدون الظفر بالخير أو الحصول على الجمال ، فلماذا لا نقول إنهم جميعا « محبون » ، ما دام حب الخير أو الشوق إلى الجمال مشتركا بينهم ؟ لماذا نقول عن البعض إنهم « يحبون » ، بينما نقول عن البعض الآخر إنهم لا يعرفون الحب ؟ هذا ما يجيب عليه أفلاطون بقوله إننا اعتدنا أن نطلق اسم « الحب » على نوع خاص من الحب ، بينما أصبحنا نسمى غيره من الأنواع بأسماء أخرى . والحال بالنسبة إلى كلمة « الحب » كالحال بالنسبة إلى الكلمة اليونانية « Poiesis » التى أصبحنا نستخدمها للإشارة إلى فن الشعر ، فى حين أنها كانت تعنى فى الأصل أى ضرب من ضروب « الإبداع الفنى » ، سواء أكان تصويرا أم نحتا أم موسيقى أم غير ذلك ... ومن هنا فإننا لم نعد نسمى جميع الفنانين باسم الشعراء ، بل

---

(١) Platon "Le Banquet", وانظر أيضا ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لهذا النص فى كتابه « أفلاطون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، النصوص المختارة ، ص ١٧٧ .

أصبحنا نقصر لفظ « الشاعر » على من يزاول فن النظم والإيقاع الموسيقى . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى « الحب » . فإن المعنى العام لهذه الكلمة هو الرغبة المطلقة فى الخير أو النزوع نحو السعادة . ولكننا لا نقول عن كل من يلتمس هذه الغاية بشتى الوسائل ، سواء أكان رجل أعمال أو لاعبا رياضيا أو محبا للمعرفة ، إنه عاشق أو محب ، وإنما نحن نقصر استعمال هذا اللفظ على طائفة معينة من الناس تسلك طريقا خاصا فى الحب ، وتمارسه بجد وانكباب ، وتلك هى طائفة « العشاق » أو « المحبين » بالمعنى الخاص لهذه الكلمة .

فهل نقول مع الشاعر اليونانى أرستوفان إن المحبين قوم يبحثون عن نصفهم الآخر ؟ هل نسلم معه بأن كل واحد منا هو نصف ناقص لواحد كامل قد فصل عنه ، وأن غاية كل منا إنما هى البحث عن نصفه الآخر من أجل الاتحاد به ؟ هذا ما يجيب عليه سقراط بالنفى ، فإن الحب فى رأيه لا يبحث عن النصف أو الكل ؛ اللهم إلا إذا كان هذا النصف أو الكل طيبا أو خيرا بوجه ما من الوجوه . وآية ذلك أن الناس يرتضون أن تقطع أيديهم أو أرجلهم إذا اعتقدوا أنها أعضاء فاسدة . وهم إذا كانوا يتمسكون بما يملكون فليس ذلك لمجرد أنه ملك خاص لهم ، بل لأنهم يعتبرون أن الشيء الخير ملتصق بطبيعتهم مملوك لهم ، فى حين أن الشيء السيء غريب عنهم طارئ عليهم . وتبعا لذلك فإن الناس لا يحبون إلا الخير ، أو ما يعتقدون هم أن فيه خيرا لهم . وهم يحبون أيضا أن يكون الخير ملكا لهم ، وأن يكون امتلاكهم له على الدوام . وإذن فإن الحب — على حد تعبير سقراط — هو الرغبة فى اقتناء الخير بصفة مستديمة ، أو هو النزوع نحو امتلاك الجميل امتلاكا أبديا خالدا[١] .

ويعود سقراط فيعرف الحب بأنه « ولادة فى الجميل بدنا وروحا » .. وكل إنسان منا (فى رأيه) قدير على التناسل جسميا وروحيا ، لأنه يستطيع أن ينجب نسلا ، كما يستطيع أيضا أن يبدع عملا . وحينما يصل المرء إلى سن معينة ، فإن طبيعته تدفعه إلى إشباع غريزة التناسل . ولكنه لا يستطيع أن يشبع هذه الغريزة عن طريق الاتصال بالدميم أو القبيح ، بل هو مضطر إلى إشباعها عن طريق الاتصال بالجميل أو المليح .

---

(١) Platon : “ **Le Banquet** ”, 206 (وانظر أيضا « أفلاطون » للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ص ١٨١ — ١٨٢) .

وعلى الرغم من أن الحبل فعل إنسانى صرف يتم بتلاقى الرجل والمرأة ، إلا أن عملية التكاثر لدى الإنسان تتسم بطابع قدسى أو صبغة إلـٰهية . فالحمل والوضع لدى الموجود البشرى عملان فانيان ، ولكن التكاثر (على العكس) عمل خالد عليه مسحة من الأبدية . وليس هناك أى تناسب بين القبح والألوهية ، فلا غرو أن يكون الجمال هو الإلـٰه الذى يتحكم فى مصير الحب ، والتناسل ، وتخليد النوع البشرى . وحينما يدنو الموجود الملىء بمادة التلقيح من الموجود الجميل ، فإنه يمتلئ سرورا ويفيض لذة ، ومن ثم فإنه يشرع فى التلقيح ، وينجح فى إخصاب شريكه . وأما حين يدنو من الموجود الدميم ، فإنه ينقبض حزنا ، ويقبض بالتالى مادة التلقيح عن الموجود القبيح ، فلا تتحقق عملية الإخصاب . وأما الشخص المخصب الملىء بمادة اللقاح ، فإنه يكاد يفيض أو يطفح من شدة الرغبة ، ومن ثم فإن اندفاعه نحو الجميل يكون عنيفا عارما ، خصوصا وأنه يستشعر ألما شديدا حين يمتنع عن إشباع رغبته فى التناسل . وهكذا يصحح سقراط مرة أخرى من تعريفه للحب ، فيقول إنه ليس على وجه الدقة مجرد شوق إلى الجمال ، بل هو نزوع نحو التكاثر أو رغبة فى التناسل تثور فى النفس تحت تأثير مشاهدة الجميل .

وإذا كان الإنسان أحرص ما يكون على التناسل ، فذلك لأن تكاثر النوع هو الذى يكسبنا خلودا أو بقاء فى هذه الحياة الدنيا الفانية . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب ليس مجرد شوق إلى الخير ، أو رغبة فى اقتنائه ، بل هو تطلب لاستمرار هذا الخير ، ورغبة فى تملكه بصفة مستديمة . وشوقنا إلى الدوام أو الخلود قد لا يقل عن شوقنا إلى الكمال أو الخير .. وإذن فإن الحب « شوق إلى الخلود » . ولو أننا تساءلنا عن الأصل فى هذا الشوق أو العلة فى هذه الرغبة ، لوجدنا أن ثمة غريزة تدفع بالكائن الحى عموما إلى العمل على استمرار بقائه ، والمحافظة على نوعه . فنحن نشاهد مثلا لدى الطيور والحيوانات أنها تحاول أولا أن تشبع غريزتها الجنسية ، ولكنها ما تكاد تلد صغارها ، حتى تشرع فى العمل على توفير الغذاء لنسلها الجديد بكل صبر وجهاد ومشقة . وقد لا يتردد الحيوان فى محاربة غيره ـــ ضعيفا كان أو قويا ـــ من أجل الحصول على القوت الضرورى لصغاره ، حتى إنه قد يتحمل مرارة الجوع أو الحرمان هو نفسه فى سبيل إشباع نسله ، أو قد يؤثر الفناء على ترك صغاره فريسة للجوع . وإنما يفعل الحيوان كل هذا تحت غريزة المحافظة على البقاء : فإن الطبيعة الفانية تسعى ـــ بقدر

الإمكان — نحو الخلود ، وهي تصطنع أساليب متنوعة فى سبيل العمل على استمرار بقاء النوع . ولما كان الموجود الفانى يحاول جاهدا بلوغ حالة الخلود ، فليس بدعا أن نراه يقبل على التناسل ، لكى يضمن عن طريقه ظهور جيل جديد يحل دائما محل الجيل القديم ! وهذا أيضا ما يفعله السواد الأعظم من الناس ، فإنهم يحبون ويتزاوجون وينجبون أطفالا ، حتى يضمنوا لأنفسهم ضربا من الاستمرار أو الخلود عن طريق أبنائهم وأحفادهم من بعدهم .

أما إذا قيل إن حب المجد هو الدافع الأكبر الذى يحدو الكثيرين إلى القيام بجلائل الأعمال ، كان رد أفلاطون أن الرغبة فى الخلود وبقاء الذكر إنما تكمن أيضا من وراء شتى أعمال البطولة . فكل أبطال اليونان الذين سجل التاريخ أسماءهم لم يقدموا على أعمالهم الجليلة إلا تحت تأثير حبهم للخلود ، ورغبتهم فى بقاء الذكر . وكما أن العامة من الناس إنما ينشدون الخلود عن طريق « التناسل البدنى » (إذ ينجبون من الأبناء ما يضمن لهم الخلود) فإن الممتازين من المواطنين إنما ينشدون الخلود عن طريق « التناسل الروحى » (إذ ينتجون من الأعمال ما يحقق رغبتهم فى بقاء الذكر) . ومعنى هذا أن أهل « التناسل الروحى » — من شعراء وفنانين ومحبى حكمة — يضمنون لأنفسهم الخلود عن طريق ما يذيعون بين الناس من حكمة وفضيلة . وربما كانت أسمى صورة من صور الحكمة تلك التى تنتظم بها حياة الأسر ، ويستقيم بها نظام المجتمع ، أعنى الاعتدال والعدل . ولا نزاع فى أن « التناسل الروحى » أسمى بكثير من « التناسل الجسمى » ، فقد بقيت أسماء هوميروس وهزيود وصولون وغيرهم خالدة فى سجل التاريخ ، بسبب ما حققوه من أعمال رائعة وفضائل جميلة أملاها عليهم خصبهم الروحى ، فشيدت لهم المعابد ، وأقيمت النصب لنسلهم الروحى ، بينما بقى نسلهم الآدمى خامل الذكر ..

من هنا يتبين لنا أن للحب فى نظر أفلاطون اتجاهين مختلفين : اتجاها زمانيا أفقيا تعبر عنه الرغبة فى توليد الأجسام لخدمة المجتمع ، واتجاها أبديا رأسيا تعبر عنه الرغبة فى توليد الأرواح من أجل التسامى بها نحو الله . وإذا كانت أفروديت الأرضية (أو الشعبية) هى التى تهتم بالتناسل أو تخليد النسل ، فإن أفروديت السماوية (أو الإلـٰهية) هى التى تأخذ بيدنا من أجل مساعدتنا على التفلسف . وليست الصلة معدومة تماما بين هذين الاتجاهين المختلفين للحب ، فإن الإيروس كما رأينا ينزع نحو الخلود فى كلتا الحالتين ، سواء أكان غرضه التناسل أو التصاعد . هذا إلى أن عمل الفيلسوف الذى يولد النفوس

عن طريق التربية لا بد هو الآخر من أن يبدأ بحب الأجساد الجميلة . وهنا يقرر أفلاطون أن على الشخص الذى ينشد الحكمة أن يبدأ منذ صباه بتأمل الأجسام الجديرة بالحب ، لكى لا يلبث أن يقصر حبه على جسم واحد منها فقط ، فيرتبط به ويعقد معه الأحاديث التى تؤدى إلى الفضيلة . ولكن عليه بعد ذلك أن يعرف أن الجمال الموجود فى جسم ما إنما هو صنو للجمال فى أى جسم آخر ، ومن هنا فإن عليه أن يرد كل ما فى الطبيعة من جمالات متفرقة إلى ضرب واحد من الجمال يضمها جميعا ألا وهو الجمال المحسوس ؛ وهو إذا فعل هذا ، فسيكون فى وسعه عندئذ أن يتخلص من التعلق بجمال واحد ، لكى يعجب بجمال الصور أينما تألق أمام ناظريه .

وحينما يفطن السالك فى طريق الحب إلى أن ما يخلع على الأشكال الجميلة حسنها إنما هو كونها تعبر عن صفات النفس فى صميم المادة ، فهنالك نراه يتدرج من التعلق بجمال الأجساد إلى التعلق بجمال النفوس . فإذا وجد نفسا جميلة فى غلاف دميم ، لم يمنعه ذلك من التعلق بصاحبها ، بل يجتمع به ، ويتخذ منه رفيقا له ، ويهتم بتهذيبه وتعليمه ، حتى يصلح من حداثته .. وحينما يدرك السالك أن جمالا واحدا بعينه هو الذى يجعل النفوس الجميلة جديرة بالحب ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أن ثمة جمالا معنويا هو الذى يجمع بين شتى النفوس الجميلة .. فإذا ما انتهى إلى هذه الدرجة كان عليه أن يصعد إلى جمال النظم والقوانين ، إلى جمال العلوم النظرية ، حتى يقف على جمال كل ضرب من ضروب المعرفة . وهكذا يتسنى للسالك أن يتحرر من عبودية التعلق بجمال فتى بعينه ، أو جمال رجل بعينه ، أو جمال نظام بعينه ، لكى يتجه بكل أنظاره نحو محيط الجمال الشاسع ، فلا يلبث أن يجد فى مثل هذا التأمل بذور الحكمة التى قد تمكنه فيما بعد من أن يجتنى ثمار المعرفة الحقيقية .

ولا يزال السالك ينتقل من جمال إلى جمال ، ويصعد من علم إلى علم ، حتى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى رؤية الجمال الكلى الثابت ؛ ذلك الجمال الأزلى المطلق الذى هو الغاية القصوى لكل من الفكر والعاطفة . وعندئذ نراه يتوقف لكى يتأمل ذلك الجمال العجيب الذى تكبد كل هذه المشاق فى سبيل الوصول إليه . وكيف لا تقف النفس مذهولة أمام هذا الجمال الفريد ، وهى تشاهد أمامها جمالا أزليا لا يعتريه كون أو فساد ، ولا يطرأ عليه تزايد أو نقصان ، ولا يمكن اعتباره جميلا من جهة ودميما من جهة أخرى ، أو جميلا فى وقت وغير جميل فى وقت آخر ، أو جميلا فى مكان أو زمان

آخر .. إلخ ؟ « إيه يا عزيزى سقراط ! إن الشيء الوحيد الذى يخلع على هذه الحياة قيمتها إنما هو ذلك المشهد : مشهد الجمال الأزلى الأبدى . وأى شيء يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان الفانى لو قدر له أن يشاهد الجمال الذى لا تشوبه شائبة ، الجمال فى صفائه ونقائه وبساطته ؛ الجمال الذى لا يكسوه لحم ، ولا تغطيه ألوان وأشكال مصيرها إلى الفناء ؛ أى مصير يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان ، وقد أتيح له أن يشهد — فى صورته الفريدة — ذلك الجمال الإلٰهى ، وجها لوجه(١) ؟ » .

... بهذه النغمة الصوفية الرائعة ، اختتم أفلاطون فى مأدبته المشهورة سيمفونيته الخالدة فى « الحب » .. وإذا كنا قد توقفنا طويلا عند النظرية الأفلاطونية فى « الإيروس » ، فليس ذلك لما لها من أهمية كبرى فى تاريخ مشكلة الحب فحسب ، بل لأنها تبرز لنا أيضا بشكل ظاهر نمطا خاصا من أنماط الحب . وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد أن أفلاطون لم يتعرض فى كل أحاديثه عن الحب لموضوع الزواج أو لمشكلة المرأة . وإذا كان أفلاطون قد اهتم بالحب ، فما ذلك لاهتمامه بالأسرة أو بالحياة الزوجية ، بل لانشغاله بالدولة ، واهتمامه بالحياة الروحية ، وعنايته بتحديد الوسائل التى توصل العقل إلى أعلى درجة من درجات المعرفة . ومن هنا فإن أفلاطون لم يهتم بالحب ذاته بقدر ما اهتم بالذبذبات التى يحدثها الحب فى النفس ، والنفحات التى يجود بها على الروح فى سعيها نحو الكمال الأسمى . وإذا كان أفلاطون قد جعل من الحب « روحا » أو « جنيا » démon ، فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن « الإيروس » وسيط بين البشر والآلهة ، أو هو واسطة يتحقق عن طريقها « الوجد » أو « الانجذاب الصوفى » . وتبعا لذلك فإن الموجود المحبوب لا يخرج عن كونه مجرد مناسبة أو واسطة أو منبه يدفع بالنفس نحو البحث عن سعادة أكبر ، وكأنما هو يدعوها إلى أن تتجاوزه ، وتعلو عليه ، حتى لا تبقى أسيرة لحضرته الحسية أو وجوده الطبيعى . فالمحبوب — فى الفلسفة الأفلاطونية — هو مجرد شرارة تولد نار الحب ، لكى لا تلبث هذه النار أن تورث نفسها بنفسها ! وهذا هو السبب فى أن أفلاطون لم يوجه اهتماما كبيرا إلى صفات

---

(١) Platon : " Le Banquet ", 211 – 212. (وانظر أيضا « الحب الإلٰهى » للدكتور مصطفى حلمى) دار العلم ، ١٩٦٠ ، ص ٧٢ .

الفرد الذى يثير الحب ، فضلا عن أنه قد واجه مشكلة جنس المحبوب بشيء من عدم الاكتراث . ولا غرو ، فإن الكائن المحبوب لا يوجد إلا لكى يعلى عليه ، وكأنه الحب الأفلاطونى هو « الجدل » (أو الديالكتيك) نفسه ، بشرط أن نفهم من « الجدل » أنه عملية وصول مصحوبة دائما بعملية انتقال أو صعود : ألسنا نجد الحب الأفلاطونى ينتقل من حب الأجساد الجميلة إلى حب النفوس الجميلة ، ثم من حب النفوس الجميلة إلى حب المعارف الجميلة ، حتى ينتهى فى آخر المطاف إلى حب « الخير الأسمى » الذى لا شكل له ولا صورة ؟

بيد أننا لن نستطيع أن نفهم نظرية أفلاطون فى الحب ، اللهم إلا إذا ربطناها ربطا وثيقا بنظريته فى المعرفة . ونحن نعرف كيف أن المعرفة عنده لا تنحصر فى تعقل المعنى الكلى عن طريق إدراك الفكر للحقيقة الجزئية أو الواقع الفردى ، بل هى تنحصر فى استخلاص الماهية البحتة المجردة ، مع إغفال العناصر الحسية ، والفردية ، والتاريخية . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إننا حينما ندرك « الوردة » ، فإن ما ندركه ليس هو تلك العناصر الجزئية المتغيرة التى تزول فى مجرى الصيرورة ، بل نحن ندرك « الوردية » باعتبارها صورة عامة تكمن فى عالم أزلى معقول هو « عالم المثل » ! وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الحب : فإن ما أحبه فى هذا الموجود الجميل التى أتعلق به ليس هو تلك الصورة الزائلة التى ينطوى عليها شخصه الجزئى (أو الفردى) ، بل هو « مثال الجمال » على نحو ما يتجلى فيه ، أو على نحو ما يهيؤنى هو نفسه لأن أراه ! وتبعا لذلك فإن الشخص المحبوب لا يحب مطلقا فى ذاته ،، أو لذاته ، بل هو يحب باعتباره ماهية لا شخصية ، أو بقدر ما يشارك فى ذلك المثال الأسمى الأزلى الأبدى ، ألا وهو مثال الجمال . ومن هنا فقد بقيت الفلسفة الأفلاطونية عاجزة عن تبرير وحدة الموجود ، أو تفسير بساطة الحب الحقيقى ، كما لاحظ المفكر الفرنسى المعاصر جان جيتون[١] .

حقا إن أفلاطون لم يغفل فى حديثه عن الحب عناصر الخبرة الأولية بأشكالها البيولوجية والاجتماعية ، وبالتالى فإنه قد جعل من الحب غريزة فطرية تخدم أغراض الجماعة ، ولكنه لم يبين لنا فى هذا الصدد وجه الاختلاف بين التكاثر الحيوانى الصرف والتناسل البشرى فى صورته الاجتماعية المنظمة . ومن هنا فإن حديثه عن « الحب » من

(١) J. Guitton: "L'Amour Humain", Aubier, Paris, 1918, pp. 30 – 31.

حيث هو وسيلة للتكاثر لم يمتد بأى حال إلى دراسة الأسرة وبيان دور الحب فى حياة الشخص ، بل هو قد وقف عند حدود المدينة أو الدولة . ومن العجيب أن أفلاطون الذى أجرى على لسان شخصياته المتعددة فى محاورة « المأدبة » أحاديث متنوعة عن الحب (من وجهات نظر مختلفة : طبية ، وسوفسطائية ، وشعرية ، وأخلاقيـة ، وبيولوجية ، واجتماعية ، وفلسفية ... إلخ) لم يستطع مع ذلك أن يجرد الحب من طابع « التمركز الذاتى » ، فبقى الإيروس عنده صورة من صور حب الذات . ولعل هذا هو السبب فى أن الإيروس الأفلاطونى قد أصبح علما على نوع خاص من الحب ، ألا وهو « الحب المركزى الجاذب » centripète : لا « الحب المركزى الطارد » Centrifuge (كما هو الحال فى الأجابيه) . ولئن كان أفلاطون قد أعلى من شأن الحب حين جعل منه واسطة للخلاص ، أو شوقا أرستقراطيا يدفع بالذات البشرية إلى التسامى نحو المقام الإلـٰهى ، إلا أنه قد تصور الحب على أنه فعل الكائن الناقص ، ما دام الحب اشتهاء صادرا عن حرمان ، وما دام من المستحيل علينا أن نحب حينما لا تكون بنا حاجة أو شعور بالحرمان . وسواء أكان موضوع الحب عند أفلاطون هو الله أو الخليقة ، فإن طابع الحب عنده باستمرار هو طابع الحرمان والشوق والاشتهاء ، لا طابع الاستقرار والامتلاك والوفاء .. ولذلك فإنه لا غرابة على الإطلاق فى أن يكون لفظ « الزوجة » هو اللفظ الوحيد الذى لم يرد على لسان أفلاطون فى كل أحاديثه المتنوعة عن الحب .. هذا إلى أن أفلاطون — كما لاحظ نيجرن Nygren — لم يستطع مطلقا أن يتصور حبا تلقائيا غير مسبب ، فليس بدعا أن نراه يتحدث عن صعود الإنسان نحو الله ، دون أن يخطر على باله أنه قد يكون هناك أيضا هبوط من جانب الله نحو الإنسان(١) .

وأما لدى الفيلسوف اليونانى أفلوطين — زعيم مدرسة الإسكندرية — فسنجد محاولة جديدة من أجل التوفيق بين جدل الحب الصاعد ، وجدل الحب الهابط ، عن طريق فكرة السلم الإلـٰهى الذى يسمح بالصعود والهبوط معا . ومن هنا فإن أفلوطين لم يقتصر على القول مع أفلاطون بأن هناك صعودا من جانب الإنسان نحو الله دون أن يكون هناك أى هبوط من جانب الله نحو الإنسان ، بل هو قد أضاف إلى ذلك أن الكل

---

(١) M. Nédoncelle : “ **Vers une Philosophie de l'Amour.** ”, Paris Aubier, 1937, Nouvelle Edition, p. 22.

قد صدر عن الواحد ، وأن الصدور هو فى صميمه ضرب من الهبوط . وعلى حين أن أفلاطون كان يرى أن الإيروس هو حب الإنسان لله ، وأنه لا يمكن نسبته إلى الله ، نجد أن أفلوطين يقرر بصريح العبارة : الأعلى يهتم بالأدنى ، ويعمل على تزيينه » (التاسوعات ، ٤ ، ٨ ، ٨) . وهذه الفكرة التى ظهرت لأول مرة فى تاريخ التفكير اليونانى لدى أفلوطين ستتردد من بعد عند جماعة الآباء المسيحيين والمشتغلين بعلم اللاهوت ، خصوصا وإن فكرة السلم السمائى (أو الإلـٰهى) التى اقترنت بنظرية أفلوطين فى الإيروس ، قد أغرت المدافعين على العقيدة المسيحية باستخدامها فى تقريب فكرة « الحب المسيحى » إلى أذهان الناس . ومن هنا فقد امتزجت لغة « الإيروس » بلغة « الأجابيه » لدى آباء المسيحية الأوائل ، فى حين أن الفارق شاسع (كما سنرى) بين الحب اليونانى والمحبة المسيحية[١] .

والحق أن « الإيروس اليونانى » لم يكن يعنى المشاركة المتبادلة بين شخصين متساويين ، بل كان يعنى الهوى الجامح الذى يذيب فردية العاشق فى حالة من الاتحاد الصوفى مع المطلق أو الله . ومن هنا فإن المحب لم يكن يتوقف عند « محبة القريب » ، بل كان يمضى مباشرة نحو الحقيقة الإلـٰهية ، آملا أن يكسب محبة ذات صبغة إلـٰهية ، وكأن عشقه فى الحقيقة حلقة دائرية تبدأ منه لكى ترتد إليه ! ولعل هذا هو السبب فى أن كثيرا من المفكرين الذين تحدثوا عن الحب فى العصور الوسطى المسيحية قد اعتبروه ضربا من الاستغراق فى الجمال الأزلى ، وكأن الاتحاد بالله هو صورة من صور الخبرة الجمالية ! ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن هذا التصور الجمالى للحب إنما يرتد إلى الفهم للإيروس ، ما دام الحب — كما رأينا عند أفلاطون — هو مجرد وسيلة للتصاعد أو التسامى أو بلوغ الكمال المطلق ... وإذا كان البعض قد اعتبر « الحب الرومانتيكى » صورة أخرى من صور الحب اليونانى أو الإيروس ، فذلك لأن هذا الحب قد تجلى على صورة هوى عنيف لا يقوم على التبادل أو المشاركة بقدر ما يقوم على التمركز الذاتى وحب الحب ! وكما بقى الإيروس اليونانى خارج أسوار الزواج ، فقد بقى الحب الرومانتيكى أيضا متحررا من سائر قيود الزوجية !

ولنحاول الآن أن نلقى نظرة سريعة على هذه الصورة الرومانتيكية للإيروس حتى

(١) M. C. D'Arcy: "**The Mind and Heart of Love.**", N. Y. 1956, p. 73.

نفهم كيف استطاعت هذه الصورة أن تؤثر على العقلية الأوروبية خلال أجيال طويلة ، على الرغم من انتشار المسيحية فى ربوع أوروبا ، بفكرتها الخاصة عن الأجابيه أو الحب المسيحى . وهنا نجد أن الأصل فى ظهور هذه الصورة هو قصة ترستان وإيزو Tristan et Yseult التى عمل على نشرها جماعة التروبادور وشعراء الغزل فى العصور الوسطى[1] . وتتلخص هذه القصة فى أن ترستان كان يعمل فارسا فى بلاط الملك مارك . ولما كان قد أقسم على الولاء للملك ، فإن قوانين الفروسية كانت تفرض عليه أن يقوم بأداء بعض الواجبات نحو الملك ، باعتباره سيده الإقطاعى الذى لا بد من أن يدين له بالطاعة والولاء . وقد كان ترستان بالفعل وفيا بالعهد فى كثير من المناسبات ، فكان يأتى الكثير من أفعال البطولة ، ولكنه كان يخون سيده فى مناسبات أخرى ، فكان يحنث بيمينه ويعتدى على شرف سيده . والكاتب يصور لنا ترستان بصورة الضحية التى تعمل بوحى من مصيرها ، وكأن غرامه العنيف هو وحده الذى كان يملى عليه كل دوافع سلوكه : ويروى لنا صاحب القصة فى بعض الأحيان أن السر فى مسلك ترستان هو أنه قد شرب جرعة الحب ، فلم يكن له من سبيل إلى مقاومة عاطفته الغلابة ، بينما نراه يصور لنا ترستان فى أحيان أخرى بصورة العاشق الولهان الذى تسيره عاطفته دون أن يملك التحكم فيها أو السيطرة عليها . ومهما يكن من شىء ، فقد وقع ترستان فى غرام إيزو زوجة سيده ، وإن كنا لا ندرى هل امتدت هذه الصلة الغرامية التى نشأت بينهما إلى الاتصال الجنسى ، أم هل بقيت مجرد صلة روحية صرفة . ولكن الكاتب يذكر لنا أن الملك مارك فاجأ العاشقين يوما وقد استلقيا أحدهما إلى جوار الآخر ، وبينهما سيف مصلت يفصل بينهما ، رمزا على عفافهما وطهرهما . والواقع أن العاشقين لم يكونا محبين بمعنى الكلمة ، لأن كلا منهما لم يكن يحب الآخر ، كما أن كلا منهما لم يكن يحرص على البقاء إلى جوار الآخر ، وإنما كان كل منهما يحب الحب ، ويعمل بوحى القدر ! ومن هنا فقد كان ترستان يرد إيزو إلى زوجها الملك مارك ، ولكنها لم تكن تحتمل غيابه عنها ، فكان الغرام يعاودها ، ولم تكن لتقوى على مغالبة هواها ، أو التحكم فى عاطفتها ، أو توجيه مصيرها !

تلك — بإيجاز — خلاصة قصة « ترستان وإيزو » التى كانت مصدرا خصبا لمعظم

(١) Cf. D. de Rougemont: "L'Amour et l'Occident", Paris, Plon, 1939.

روايات الحب فى أوروبا ، فاستلهمها دانتى ، وراسين ، وبلزاك ، وجيته ، وكلودل ، وغيرهم . وربما كانت الأهمية الكبرى لهذه القصة أنها تخفى وراء غموض أحداثها إيمانا خفيا ببدعة دينية هى « الغنوسطية » ونزعة التطهير (أو التنفيس) Catharsis . فنحن هنا بإزاء شخصيتين معذبتين قد ابتليتا بنكبة « الحب » ، والحب — فى شرعهما — هوى أليم ، أو انفعال قاتم ، فهو لا يوجه المحب نحو التعلق بأى موضوع حسى كائنا ما كان ، وإنما هو يقتاده — من حيث لا يدرى — نحو الهلاك أو الموت ! ومعنى هذا أن كل من يتعاطى جرعة الحب لا بد من أن يكون مصيره إلى الفناء ! وتبعا لذلك فإن « الإيروس » فى قصة ترستان وإيزوليس طفلا صغيرا ، كما كان الحال فى كثير من الأساطير اليونانية ، بل هو غادة جميلة لا ترفق ولا ترحم فهى ما تكاد تومئ بطرف أصبعها ، حتى يجد العاشق نفسه أسيرا لها ، مقيدا فى حبالها ! وهذا هو السبب فى أن الحب الرومانتيكى قد اقترن دائما بمعانى « النار » ، و« الاحتراق » ، و« الاكتواء » ، و « التلظى » ، و« التألم » ، و« الجراح » ، و« العذاب » ، و« الشقاء » ، و« الموت » ... إلخ . ومن هنا فإن الحب الذى كان كل من ترستان وإيزو يستشعره فى أعماق نفسه حينما يحدق فى عينى الآخر لم يكن سوى حب للحزن والشقاء ، وكأن قد كتب على جراح هذين العاشقين ألا تبرأ ! والواقع أن « محبة الحب » عند كل من ترستان وإيزو إنما كانت تخفى وراءها هوى عنيفا جامحا كان يدفع بكل واحد منهما نحو التعلق بالموت ، والشوق إلى الفناء . حقا إنهما لم يكونا على وعى بتلك الرغبة الخفية التى كانت تملى عليهما أفعالهما ، الذى كان يسوقهما نحو الموت ، وكأن هذين العاشقين المعذبين إنما كانا يتمنيان فى قرارة نفسيهما أن يجيء الموت فيخلصهما من مرارة الحب ويفتديهما من عذاب غرامهما القاتل ! وليس بدعا إذن أن تكون القوة الخفية التى عملت على استبقاء هذين العاشقين فى ظلام حبهما المميت ، هى التى جعلت كاتب القصة يصطنع لغة الرموز ، فيستعير من شعر القرن الثانى عشر وأساليبه الفروسية البليغة ، الكثير من الاصطلاحات الرومانتيكية المؤثرة[١] .

والظاهر أن نجاح الكتّاب الرومانتيكيين فى التأثير على عواطف الجمهور الأوروبى ،

---

(١) M. C. D'Arcy: **"The Mind and Heart of Love."**, N. Y., 1056, p. 36.

إنما يرجع — فيما يقول دى روجمون — إلى أن الإنسان الأوروبى يستجيب للمؤثرات العنيفة ، ويؤثر الشقاء على كل ما عداه ! ومن هنا فقد لقى شعراء القرن السابع عشر نجاحا منقطع النظير ، بسبب قصائدهم الحزينة المفعمة بمعانى العذاب والشقاء والوجد والحنين والجفاء والحرقة والجواء .... إلخ . كذلك أصاب الروائيون الألمان — من جماعة الرومانتيكيين — فى نهاية القرن التاسع عشر نجاحا كبيرا بسبب تلك المسحة الكئيبة التى غلبت على رواياتهم ، فجعلت منها تعبيرا حادا عن القلق والألم والعذاب والانتحار والموت .. إلخ . وربما كان فى وسعنا أن نلحق بهؤلاء كتابا متأخرين مثل كيركجارد وأندريه جيد ، فإننا نجد لديهما أيضا بعض أصداء لهذه النزعة الحزينة المتطرفة (أو ما يسمونه أحيانا باسم Dolorisme) . والسبب فى انتشار هذه النزعة أن العقلية الأوروبية قد ربطت الفهم بالألم ، والوعى بالموت ، فتصورت أن الآلام بصفة عامة ، وآلام الحب بصفة خاصة ، إنما هى ميزة كبرى تصحب كل فهم عميق لحقيقة أمر هذه الحياة الإنسانية . وإذن فلا بد للعاشقين من أن يجتازوا تجربة الألم ، إذا كان لهم أن يفهموا يوما سر الوجود الإنسانى الذى يمضى حتما نحو الموت !

والواقع أن شعراء الغزل فى العصور الوسطى قد اعتبروا « المرأة » أداة يسخرها القدر للتلاعب بمصير الرجال ، كما أنهم ربطوا الحب بالخطيئة متأثرين فى ذلك بقول القديس بولس فى حديثه عن إغراء حواء لآدم : « لقد دخلت الخطيئة إلى العالم بفعل امرأة ، فحق علينا الهلاك أجمعين » . ومن هنا فقد اقترن الحب لدى عشاق العصور الوسطى من أمثال هلويز وأبيلار ، وإيزو وترستان ، بضرب من الشعور بالخطيئة أو الإثم . ونظرا لأن غرام الفرسان فى العصور الوسطى كان دائما غراما محرما ارتبط بالشهوة والخطيئة والخيانة الزوجية ، فقد كان من الطبيعى أن يصحب هذا الحب الآثم ضرب من الإحساس بالذنب ، وحنين قوى إلى تحمل العقاب . ولما كانت « أجرة الخطيئة هى الموت » (كما ورد فى الكتاب المقدس) ، فليس بدعا أن تثور فى أعماق نفوس هؤلاء العشاق المذنبين رغبة عارمة فى تحمل القصاص ، والوقوع تحت طائلة الموت . وهكذا عاش هؤلاء المحبون معذبين أشقياء ، تؤرقهم ضمائرهم ، وتقض مضاجعهم أشباح الموت ![١] .

---

(١) Morton M. Hunt : "**Natural History of Love.**", Four Square, 1962, p. 166.

أما الهوى الرومانتيكى العفيف ، فإنه قد اقترن أيضا بمشاعر مماثلة من العذاب واليأس والشقاء : فقد كان أصحابه يعلمون أن غرامهم عاطفة محرمة لا موضع لها داخل نطاق رابطة الزوجية ، ومن ثم فقد كانوا يشعرون بأنه لا مخرج لهم من هذا المصير الشقى المحتوم ! وكان الشاعر المحروم يردد على أسماع غادته المعشوقة آلاف المرات أهازيج الحب وعبارات الشوق ، لكى تعزف عنه كل مرة ، وتلقى نداءاته المتكررة بكلمة « لا » ! وعلى حين كانت الزوجة فى العصر الإقطاعى مجرد متاع يتركه الزوج فى مسكنه ، كانت قلوب الرجال تحلم بالأنثى الخالدة التى تدمى القلب فلا يكون له برء ! ولعل هذا هو السبب فى أن الحب الإقطاعى قد ارتبط منذ البداية بمشاعر الحرمان واليأس والعذاب ، خصوصا وأن الحياة فى نظر رجال العصور الوسطى قد كانت تبدو لهم دائما صراعا بين النور والظلام ، بين النهار والليل ، بين الحياة والموت ، بين الفناء والخلود ، بين اللذة والألم ... إلخ . والظاهر أن تعاليم الغنوسطية والمانوية قد أثرت على عقلية الرجل الأوروبى فى ذلك الحين ، فاتخذ الإيروس فى عينيه صورة امرأة ترمز إلى العالم الخارجى من جهة ، وإلى الحنين الذى يملى علينا احتقار الملذات الأرضية من جهة أخرى . هكذا أصبحت « المرأة » صورة للنهار والليل ، أو رمزا للنور والظلام ، أو مركبا من الشوق الخالد والجاذبية الجنسية . ثم جاءت فكرة « اللامتناهى » فلعبت دورا هاما فى هذا « الغرام الرومانتيكى » ، إذ جعلت العشاق يشعرون بأنه ليس من شأن سائر اللذات الفانية سوى أن تضاعف من آلام جراح الحب .. وتبعا لذلك فقد أصبح العشاق مستعدين دائما للتنازل عن « المتناهى » ، لأنهم كانوا يشعرون بأن « المتناهى » عاجز تماما عن أن يوفر لهم ما هم فى حاجة إليه . ولعل هذا ما عبر عنه نوفالس حينما كتب يقول : « إن العهد الذى قطعه كل منا على نفسه لم يتبادل بيننا من أجل هذا العالم . » ثم يستطرد نوفالس فيقول « إنه حينما يستبعد الألم ، فإن استبعاده دليل على أن المرء لم يعد يريد أن يحب . وأما كل من يحب حقا ، فإنه لا بد له دائما من أن يظل شاعرا بالفراغ المحيط به ، كما أنه لا بد له من أن يستبقى جرحة مفتوحا على الدوام » ! ويربط نوفالس الحب بالموت فيقول : « إن الحب لا يكون عذبا حقا إلا فى الموت . والموت يبدو للموجود الذى ما زال حيا بمثابة ليلة عرس ، وكأنما هو قلب الأسرار العذبة » ! وهكذا تمتزج لغة « الإيروس الرومانتيكى » بلغة الرموز الصوفية ،

فيصبح الحب بمثابة نار روحية تلتهم قلوب العشاق ، لكى توحد بينهم فى عناق أثيرى ، ضامنة لهم بذلك دوام ليلة العرس إلى أبد الآبدين !

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الكثير من كتابات القديسين والصوفيين المسيحيين من أمثال القديس فرانسوا الأسيز François d'Assise والقديسة تريز الأفيلية Thérèse d'Avila ، لوجدنا لدى هؤلاء المتصوفة والقديسين تأثرا واضحا بأغانى شعراء التروبادور ، وبمفهوم الهوى العنيف الذى كان سائدا فى العصور الوسطى لدى الفرسان الإقطاعيين . ومن هنا فقد ارتبط الحب فى نظر هؤلاء القديسين بالموت ، كما دخلت فى صميم تعبيراتهم الصوفية ألفاظ غرامية ترتد بنا إلى جو الفروسية ، والغزل ، والحرمان ، والعذاب ، والصد ، والجوى ، والشقاء ، والمأساة ، والقلق ... إلخ . وحسبنا أن نتصفح تعليق القديسة تريزا على « نشيد الأناشيد » ، لكى نتبين بكل وضوح كيف ارتبط الحب فى ذهن هذه القديسة بمعانى « المأساة » و« العائق » .. إلخ. فهذه القديسة تتحدث عن الليلة المظلمة ، وشقاء الحرمان ، وعذاب الصد ، ونزوع الحب نحو الموت ، إلى آخر تلك الاصطلاحات الغرامية التى تدلنا بشكل قاطع على أن فهمها للحب الإلـٰهى قد تأثر بفهم العصور الوسطى للإيروس أو العشق التراجيدى العنيف . ولسنا نعدم لدى غيرها من المتصوفة المسيحيين نماذج أخرى لهذا الربط الوثيق للحب بالموت : فهذا هو القديس فرنسوا دى سال يصيح فى مناجاة له قائلا : « إيه أيها الموت الذى يحيينا بحبه ! إيه أيها الموت الذى يميتنا بحياته ! » وفى موضع آخر نراه يتحدث عن الحب ، فيشبهه بفاكهة الرمان ، من حيث إنه مر عذب aigrdoux ، وكأن فى مرارته عذوبة ، أو فى عذوبته مرارة ! ويربط القديس فرانسوا الحب بالعذاب ، فيقرر فى مناسبة أخرى « أن لذة الحب قاتلة ، وأن القلب يستعذب ذلك العذاب الثمين الذى يضنيه ويحطمه[١] » .

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح تأثر الحضارة الأوروبية بهذا المفهوم التراجيدى للحب ، وإنما حسبنا أن نقرر أن روح « الإيروس » قد تسربت إلى العقلية المسيحية ، فجعلتها تربط الحب بالموت ، وتقرن مصير العشاق بالشقاء ، وترفض كل اعتراف

(١) St. François de Sales : "**Traité de l'Amour de Dieu**", VII 13.

بالحب فى نطاق الحياة الزوجية . والحق أن تأثر العقلية الأوروبية بمفهوم « الإيروس » قد جعلها تعزف عن قيود الزواج لكى تنشد « الحب » خارج دائرة العلاقات الزوجية ، كما حدا بها أيضا إلى التعلق بمحبة الحب أكثر من تعلقها بمحبة المحبوب . وقد وصف لنا روجمون أولئك المحبين الرومانتيكيين الذين لا يحب الواحد منهم الآخر ، بل يحب واقعة الحب نفسها ، ويحب الإحساس بأنه يحب ! وإذا كان فنلون Fénélon قد قال : « إن المرء لا يحب للحب ، بل للمحبوب » ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول عن عبيد الإيروس إنهم « لا يحبون المحبوب ، بل يحبون الحب » ! ولا غرو ، فإن هؤلاء لا يعرفون قيمة الشخص الفردى ، وهم لا يريدون أن يكون هناك اثنان فى الحب ، بل هم يتصورون فى قرارة نفوسهم أنه لا بد لواحد من المحبين أن يختفى من الوجود لكى يستمر الحب ! هذا إلى أن من طبيعة الإيروس أنه لا يقنع بشىء ، وأنه لا يقوى على الامتلاك ، وأنه لا يعرف الشبع ، وأنه — كما وصفه أفلاطون — حركة ديناميكية لا تكاد تصل إلى مرحلة حتى تعمل على تجاوزها والعلو عليها . فالإيروس إذن سورة ديناميكية لا تهدأ ، وحركة ديالكتيكية لا تتوقف ، ونزوع مستمر لا يعرف الإعياء أو الكلل . وهذا هو السبب فى أن عبيد الإيروس لا يمكن أن ينعموا بلذة الاستقرار ، أو أن يعرفوا عذوبة الامتلاك ، أو أن يسعدوا بإسعادهم لغيرهم من الناس . ولا عجب بعد هذا كله أن يكون الناس قد شبهوا الحب دائما بالنار ؛ وهل تحرق النار إلا بحركتها المستمرة ؟

الفصل الثامن

اجابيه (أو المحبة)

رأينا فيما تقدم كيف انعدمت فكرة « التبادل » فى مفهوم « الإيروس » ، وانتهينا إلى القول بأن « العشق » نمط من أنماط الحب : لأن المحب العاشق لا يحب المحبوب ، بل يحب الحب ! وسنحاول الآن أن نتعرض لدراسة نمط آخر من أنماط الحب ، ألا وهو النمط المسيحى الذى نطلق عليه عادة اسم « الأجابيه » Agapé . وهنا نجد أن « الأجابيه » تختلف اختلافا جذريا عن « الإيروس ، لأن الأولى منهما تقوم على التبادل والمشاركة ، فى حين أن الثانية منهما تقوم على العشق الذاتى والاندفاع المستمر . وإذا كان كثير من الكتاب قد أقاموا تفرقة حاسمة بين هذين النمطين من الحب ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن المسيحية أدخلت فى مضمار التفكير الدينى مبدأ جديدا لم تعرفه سائر الديانات السابقة ، ألا وهو مبدأ « التجسد الإلٰهى » .. وليس « التجسد » مجرد مظهر من مظاهر السخاء الإلٰهى أو فيض الله ، بل هو أمارة على تحقق ضرب من التوافق أو الصلح بين اللامتناهى والمتناهى . وهذا ما لم نجد له أدنى أثر فى الإيروس أو العشق : فإن الإيروس لم يكن سوى مجرد نار محرقة تدفع بصاحبها إلى التلظى بنيران اللامتناهى ، لكى تتركه مجرد هشيم يشهد بضعف الجسد البشرى وفناء الروح الإنسانية ! ولما كان التعارض على أشده بين النور والظلام ، أو بين النهار والليل ، فليس بدعا أن يعجز البشر — وهم أبناء الليل أو الظلام — عن أن يحققوا خلاصهم ، اللهم إلا إذا كفوا عن الوجود ، واستغرقوا فى أحضان الحقيقة الإلٰهية ، وهنالك يكون اتحادهم بالذات العلية ضربا من الموت أو الفناء ! فلما جاءت المسيحية ، قلبت هذا الوضع رأسا على عقب ، وحاولت أن تبتلع الموت نفسه فى روعة الانتصار الإلٰهى . ومن هنا فإن الموت لم يعد فى نظر المسيحية نهاية أو خاتمة ، بل أصبح مجرد عرض أو حادثة ، وبالتالى فإن موت الذات قد أصبح بمثابة « حياة جديدة » تبدأ هنا والآن ، وتنتشر إشعاعاتها فتعم كل الخليقة . وأما « الزمانى » temporel فإنه لم يعد مجرد ظل من الظلال ، أو مجرد سلم

نركله بأقدامنا ، بل ذهبت المسيحية ـــ على العكس من ذلك تماما ـــ إلى أن الحياة الفائضة التى نشارك فيها الذات الإلـٰهية نفسها ، إنما تبدأ فى الحاضر نفسه ، هنا والآن hic et nunc ، ما دامت الكلمة الإلـٰهية قد تجسدت وحلت بيننا ، وهكذا استردت البشرية كرامتها ، وتم الصلح بين السماء والأرض ، وحل محل شتاء الموت القارس الفظيع ، ربيع الحب الرائع البديع ! وانتصر المسيح بقيامته على الموت ، فعاد إلينا من وراء القبر ، لكى يدعو إلى ديانة الحب ، وينادى بمحبة القريب ... ومن هنا فإن « المحبة المسيحية » قد اتخذت منذ البداية طابع الإحسان المطلق النزيه ، مثلها فى ذلك كمثل النور الإلـٰهى الذى يرسله الله على الأبرار والأشرار دون تمييز .. ولم يعد رمز الحب ـــ فى نظر المسيحية ـــ هو ذلك الهوى العنيف اللامتناهى الذى يدفع بالنفس إلى البحث عن النور ، بل أصبح هو « زواج المسيح والكنيسة »(١) . وهذا هو السبب فى أن الصوفى المسيحى لم يعد يقنع بالرياضيات العنيفة والانفعالات الصاخبة ، بل أصبح مثله الأعلى هو الوصول إلى حالة السكينة القلبية التى تشبه إلى حد كبير ما فى الزواج من استقرار نفسى . ومن هنا فقد تجلى الصراع العنيف بين الإيروس والأجابيه ـــ فيما يقول دى روجمون ـــ فى اختلافهما حول مسألة الزواج : إذا احتقر أنصار الإيروس الرابطة الزوجية (كما سبق لنا القول) وراحوا ينشدون مثلهم الأعلى خارج الزواج ، بينما اهتمت الكنيسة بمحاربة تعاليم الإيروس ، ودعت إلى اعتبار « الزواج » سرا مقدسا ، وجعلت من الوفاء الزوجى قضية مسيحية هامة . وليس بدعا أن تقدس الكنيسة رابطة الزوجية ، فقد دعت المسيحية إلى القضاء على الأنانية ، ونادت بضرورة التفتح للآخر ، ودعت إلى محبة القريب . ولما كان الحب الزوجى إنما ينشد خير المحبوب ، ويعمل من أجل تحقيق خلاصه ، فإن الأجابيه فى الحقيقة إنما هى اعتراف بالآخر ، وإقرار بتساوى الأنا والأنت ، وتسليم بضرورة قيام العلاقة على أساس من التبادل الشخصى الصحيح . وهذا هو الفارق الكبير بين « الإيروس » يستند إلى المتمركز الذاتى ، ويرتكز على فلسفة السعادة hédonisme ، ويقوم على التهور والاندفاع والانفعال العنيف ، فى حين أن الأجابيه تستند إلى التضحية بالذات ،

---

(١) Cf. D. de Rougemont : **"L'Amour et l'Occident"**, Paris, Plon, 1939, pp. 182 – 194 (English Translation by : Montgomery Belgion : **"Passion and Society."**.

وترتكز على فلسفة الإيثار ، وتقوم على التعقل والاستقرار والوفاء المتبادل(١) .

والحق أن المسيحية قد وجهت طعنة حاسمة إلى « الإيروس » حينما دعت إلى الزواج الواحدى Monogamie الذى لا رجعة فيه . ولما كان طابع الحب الرومانتيكى هو التنقل والتحول السريع ، فقد فطن أنصار الإيروس إلى خطورة هذه الدعوى المسيحية التى تقرر أن « ما يجمعه الله لا يفرقه الإنسان » . وبعد أن كانت ديانة « الإيروس » تنادى بعبادة الكثرة (أو التعدد) ، وتدعو إلى تقبل المصير ، وتقرر أن الحب حليف العذاب والشقاء والموت ، جاءت ديانة « الأجابيه » ، فراحت تنادى بعبادة الوحدة ، وتدعو إلى تحقيق خلاصنا بمحض حريتنا ، وتقرر أن الحب رسالة الإحسان والرحمة والحياة . ومن هنا فإن الحب — فى نظر المسيحية — لم يعد مجرد هوى عنيف يتخذ من « الآخر » واسطة أو مناسبة لزيادة إحساسه بالحياة أو تحقيق أمله فى السعادة ، بل أصبح اتجاها غيريا ينحو نحو الآخر ، لكى يعمل على خدمته ، ويسهم فى تحقيق سعادته ، ويشترك معه فى تثبيت دعائم ملكوت الله على الأرض ! ونحن نعرف كيف تطلب المسيح من أنصاره أن يقدموا ذواتهم للآخرين ، وكيف أنه جعل من « محبة القريب » قاعدة عامة لا يقيدها شرط ، ولا يحدها حد . وهنا تتجلى لنا مرة أخرى أوجه الخلاف الكبيرة بين الحب اليونانى والمحبة المسيحية : فقد لاحظنا من قبل أن طابع الحب اليونانى هو التمركز الذاتى égocentrisme ، فى حين أننا نجد أن المحبة المسيحية تلقائية غير مشروطة ، فضلا عن أنها غيرية إيثارية . وقد أسهب نيجرن فى شرح هذا الطابع التلقائى للمحبة المسيحية ، فبين لنا بوضوح كيف أن الأجابيه غير مسببة ، أو غير محددة ببواعث ، وكيف أنها إبداعية خلاقة ، من حيث أنها تخلق نفسها بنفسها ، دون أن يكون هناك ما يبرر وجودها أو ما يفسر لنا السر فى ظهورها . وآية ذلك إننى مهما حاولت أن أفسر حب المسيحى لعدوه ، فإننى لن أجد باعثا واحدا يمكن أن أبرر به مثل هذا الحب ، اللهم إلا أن أقول إنه حب غير مسبب ، لا تفسير له سوى أنه لا يفسر !(٢) .

ولكن ، هب أننا سلمنا مع بعض الكتاب المسيحيين (من أمثال جان جيتون) بأن

---

(١) M. C. D'Arcy : **"The Mind and Heart of Love."** New York, Meridian Books, 1956, pp. 46 – 47.

(٢) Anders Nygren : **"Eros et Agapé, la notion chrétienne de l'Amour et ses transformations."**, Aubier. pp. 77 – 78.

المحبة المسيحية قد وجهت الطعنة القاضية إلى الإيروس اليونانى ، وأن العشاء الربانى « Céne » قد عفى على المأدبة الأفلاطونية ، كما تجيء الشمس فى مطلع الفجر فتطفئ أنوار الوليمة الليلية[١] ، فهل يكون معنى هذا أن التعارض بين الإيروس والأجابيه قد زال نهائيا ؟ هذا ما يجيب عليه دى روجمون بالنفى : فإن التعارض القائم بين الإيروس والأجابيه ليس وليد بعض الظروف التاريخية العارضة ، بل هو متأصل فى أعماق الطبيعة البشرية ذاتها . وآية ذلك أن الإيروس إنما يمثل الانفعال المظلم الذى يجيء فيطمس بصيرة الإنسان ، ويتحايل على عقله ، ويتفنن فى خديعته ، وكأنما هو ساحرة ماكرة ، أو غادة داهية ، كدليلة التى خدعت شمشون ! وليست الروايات الرومانتيكية التى تروى لنا أقاصيص العشق سوى مجرد وسائل للهروب ، وأساليب للتحلل من سيطرة العقل ، فهى ترتفع بنا فى سماء الأوهام وتحلق بنا فى أجواء الانفعال ، لكى لا تلبث أن تنتهى بنا إلى مواجهة الموت باعتباره الخاتمة الطبيعية للحب ! والواقع أن نغمة الموت لا بد من أن تظهر فى أسطورة الإيروس : فإن العاشق لا بد حتما من أن يعشق الموت ، أو هو لا بد من أن يعانق إلهة الظلام ، أو هو لا بد من أن ينشد أناشيد الليل ، إلى أن تجيء روحه فتمتزج بموضوع عشقها ! ولسنا نجد هذا النوع من الغرام فى أقاصيص الفروسية وأغانى الغزل التى كانت سائدة فى العصور الوسطى فقط ، بل نحن نجده أيضا فى الفلسفة والدين اللذين كانا سائدين لدى الشعوب الأندو ـــ أوروبية قبل المسيحية . وعلى الرغم من أن المسيحية استطاعت أن تكتسح معظم هذه الديانات التى كانت سائدة فى منطقة البحر الأبيض المتوسط ، إلا أن هذه المعتقدات لم تختف تماما من عالم الوجود ، بل هى قد ظهرت بين الحين والآخر على صورة « بدع » أو « هرطقات » أو نظريات منافسة . ومن هنا فقد ظهرت المانوية ، والغنوسطية ، ونزعة التطهير (أو الكاثرسيس) ؛ وكل هذه النظريات قد أجمعت على القول بوجود تعارض جوهرى بين الله والعالم (لأن الله محبة ، فى حين أن العالم شر ؛ وإذن فلا يمكن أن يكون الله هو خالق هذا العالم ، أو المسئول عما فيه من ظلام أو خطيئة) . والذى يعنينا من هذه النظريات أنها قد ذهبت إلى القول بضرورة الهرب من هذا العالم الشرير ، كما أنها قد نادت بوجوب كراهية الجسد ، وكل من يرتبط بالجسد من أمور كالزواج مثلا . ولا ريب أن ثمة تقاربا واضحا بين هذه الآراء وبين بعض النظريات التى ترددت لدى

---

(١) Jean Guitton : "**L'Amour Humain**", Aubier, 1948, p. 54.

دعاة الأفلاطونية المحدثة ، مما قد يرجح الظن بأن امتزاج المسيحية ببعض الآراء الصوفية الشرقية هو الذى عمل على تداخل مفهوم « الإيروس » مع مفهوم « الأجابيه » . ولم يفطن آباء المسيحية الأوائل إلى خطورة هذا التداخل أو الامتزاج ، فلم يجدوا حرجا فى أن يصطنعوا فلسفة الغنوسطية الدينية من أجل تفسير الكثير من العقائد المسيحية . وهذا هو السبب فى أن الحركة الرومانتيكية التى انتشرت فى أوروبا ، مع ما اقترن بها من تعبد للهوى المظلم ، وثورة على العقل ، وميل إلى التصوف ، وشوق إلى عبادة الموت ، إنما ترتد فى الحقيقة إلى الأفلاطونية المحدثة والديانات الأسيوية — فيما يزعم دى رجمون —(١) .

ولكن إذا كان البعض قد صور إيروس بصورة الهوى العنيف الأنانى الذى يهدم ذاته ، لكى يمتزج بإلهة الظلام ، فإن ثمة فلاسفة آخرين قد جعلوا من الإيروس لسان حال الإنسان العاقل ، أو الإنسان الطبيعى الذى ورد ذكره فى الكتاب المقدس ، أعنى الإنسان الذى يستند إلى نفسه ، والذى هو أولا وبالذات « متمركز حول نفسه » . فالإيروس — فى رأى نيجرن مثلا — يعبر عن طبيعة الإنسان ، ويتجاوب مع ما لديه من ميل طبيعى إلى الكمال .. حقا إنه لا بد لنا (كما قال أفلاطون) من أن نميز فينوس الشعبية عن فينوس السماوية ، ولكن من المؤكد أن الإيروس بطبيعته نبيل . ومع ذلك ، فإنه لا يمكن اعتبار الإيروس سوى مجرد صورة من صور الأنانية الرفيعة . والمبدأ الذى يصدر عنه هذا الحب هو أن للنفس الإنسانية قيمة إلٰهية دفينة فى أعماق وجودها ، وأن للموجود البشرى غاية قصوى يهدف إليها هى العمل على تأليه ذاته . ومن هنا فإن الإيروس هو بمثابة منبه يثير فى النفس النزوع نحو الاتصال بالكمال المطلق الذى هى محرومة منه فى هذه الحياة الدنيا ، والذى تحن إليه بالضرورة حنينا لا سبيل إلى التغلب عليه . وإذن فإن المحب الإيروسى إنما هو مفتون بنفسه : لأنه لا يسعى نحو امتلاك الله ، إلا لكى يصبح هو نفسه إلٰهيا . وأما فيما يتعلق بحب الآخرين ، فإنه لا يمكن فى هذه الحالة أن يكون سوى مجرد واسطة أو وسيلة من أجل المضى نحو الذات والله . وبهذا المعنى يكون القريب مجرد درجة من درجات ذلك السلم الذى نرقى عن طريقه نحو الله ، ومن ثم فإن تقديرنا للآخرين لن يكون لهم فى ذواتهم ، بل لهم من حيث هم

---

(١) D. de Rougemont : "l'Amour et l'Occident", Plon, 1939, pp. 212 – 226. j

وسائط تعيننا على التصاعد ، أعنى أننا عندئذ إنما نحبهم من أجل الله propter Deum .

ولكن إذا كان ما يميز الإيروس هو « التمركز حول الـذات égocentrisme » فإن ما يميز الأجابيه هو « التمركز حول الله théocentrime » . وعلى حين إن الإيروس رغبة ، وشوق ، واشتهاء نجد أن الأجابيه بذل ، وعطاء ، وتضحية بالذات . فالأول منهما يعبر عن الرغبة فى التسامى أو التصاعد نحو ما هو جليل ، بينما يعبر الثانى عن حركة هابطة يراد بها إنقاذ ما هو وضيع . ومعنى هذا أن الإيروس ينشد خير الذات ، فى حين أن الأجابيه تهب نفسها للآخرين . ولهذا يقرر نيجرن أن الإيروس هو طريق الإنسان إلى الله ، فى حين أن الأجابيه هى طريق الله إلى الإنسان . وإذا كان الإيروس يحاول أن يكسب حياته بالعمل على امتلاك الجمال الخالد ، فإن الأجابيه تحيا بالحياة الإلـٰهية ذاتها ، ومن ثم فإنها تخاطر بحياتها الخاصة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الإيروس يجاهد فى سبيل الظفر بالحياة الإلـٰهية ، فى حين أن الأجابيه تملكها بالفعل ، وهى تملكها أكثر فأكثر حين تهبها وتضحى بها .. وفضلا عن ذلك ، فإنه لا بد للجمال من أن يجىء فينبه الإيروس لكى يتجه نحو الله ، مثله فى ذلك كمثل النبات الذى تسقط عليه أشعة الشمس فيتجه نحو الضوء . وأما الأجابيه فإنها مستقلة عن موضوعها ، كما أنها ليست فى حاجة إلى أن يكون موضوعها خيرا وجميلا . وقد سبق لنا أن رأينا أن الأجابيه ترسل أشعتها على الأخيار والأشرار معا ، لأنها لا تفترض بالضرورة أن تكون للموضوع الذى تتجه نحوه قيمة سابقة فى وجودها على سورتها الخاصة ، ما دامت هى التى تبدع تلك القيمة . وهكذا نرى مرة أخرى أن حب الأجابيه غير مسبب ، لأنها تهب نفسها لما هو غير جدير بها ، فتخلع عليه بذلك قيمة لم تكن له . ولما كانت الأجابيه إنما تحيا بحياة الله نفسه ، فإنها تمثل أولا وقبل كل شىء الحب الإلـٰهى نفسه . وهى حين تظهر لدى الإنسان ، فإنها لا تكون عندئذ سوى صورة إلـٰهية تستمد قوتها من حب الله نفسه .. وعلى حين أن الإيروس قوة صاعدة يتقرب الإنسان (الأنانى) عن طريقها إلى الله ، وبذلك يجد الله دون حاجة إلى التخلى عن ذاته ، يرى نيجرن فى الأجابيه قوة إلـٰهية هابطة ترسم أمام الإنسان طريق المحبة ، فتدعوه إلى محبة قريبه ، وتتطلب منه التخلى عن أنانيته ، حتى يحيا فى الله وبالله[1] .

---

(١) A. Nygren : "Eros et Agapé", Paris, Aubier, pp. 65 – 90.

ومن هذا يتبين لنا أن الأجابيه محبة فائقة للطبيعة تصدر عن الله نفسه ، وتهبط علينا دون أن نكون مستحقين لها ، بفعل تضحية القوة العلية ذاتها .. والواقع أن البشر الذين هم موضوع تلك المحبة ، والذين يتلقونها كمجرد هبة مجانية gratuite ، إنما هم مخلوقات تعسة شقية ، وليس لنفوسهم فى ذاتها أدنى حق ، أو أية قيمة ، أو أية مزايا جديرة بالحب . وحتى حين يحب الإنسان أخاه الإنسان ، فإن هذه المحبة نفسها إنما هى فعل من أفعال تلك الأجابيه الإلـٰهية التى تحل فينا ، فتدفعنا إلى العطف على القريب ، وكأنما هى منا بمثابة العلة الفاعلية — لا العلة الغائية — التى تملى علينا مثل هذا السلوك . ولا خوف — فى التقليد المسيحى — من أن يعامل الآخر معاملة الواسطة أو الوسيلة أو الموضوع ، فإن الإنسان إنما يحب أخاه الإنسان بفعل تلك المحبة الإلـٰهية التى هى نزيهة مخلصة لا أثر فيها للأنانية أو حب الذات .. ومن هنا فإن الأجابيه وحدها هى التى تعرف « محبة الإنسانية » ، وهى التى تدعم كل أساس مشترك للتعايش السلمى . وآية ذلك أن الوصية الإنجيلية قد دعتنا إلى حب أعدائنا ؛ ومثل هذا الحب — فى نظر الفلاسفة المناهضين للمسيحية — إنما هو موقف وجدانى غير مفهوم ، خصوصا وأن جل هم هؤلاء الفلاسفة قد انحصر فى الاستمتاع بملذات الاستغراق فى الخير الأسمى أو الجمال الذاتى(١) ..

ولكن على الرغم من هذا التعارض الواضح بين هذين النوعين من الحب ، فقد ظهرت فى العصور الوسطى ، بل فى عهد الآباء المسيحيين الأول ، محاولات كثيرة من أجل التأليف بين الإيروس والأجابيه . ولعل أهم هذه المحاولات جميعا تلك المحاولة البارعة التى قام بها القديس أوغسطين حينما نحت مفهوما جديدا أطلق عليه اللفظ اللاتينى caritas ، أراد به أن يكون مركبا من الإيروس اليونانى والأجابيه المسيحية . والواقع أن أوغسطين قد عاش على حدود عالمين دينيين منفصلين : عالم الفكر الأفلاطونى المحدث ، وعالم التفكير الدينى المسيحى . وربما كانت الأهمية الكبرى لهذا المفكر أنه قد كان بمثابة نقطة تلاق لهذين العالمين إذ اجتمعا فى شخصه ، وحققا فى فلسفته ضربا من الوحدة الروحية . ولم يستعمل القديس أوغسطين كلمة caritas ، من أجل الإشارة إلى حب الله للبشرية ، بل هو قد استخدمها للإشارة إلى حب الإنسان لله . وحسبنا أن نتصفح

(١) M. Nédoncelle : "Vers une Philosophie de l'Amour", p. 23.

اعترافاته ، لكى نرى كيف كان يستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى حنين النفس إلى الله ، وسعى الروح البشرية نحو الذات الإلـٰهية أو الخير الأسمى ، وبحث القلب البشرى القلق المعذب عن الراحة الكبرى فى الله وبالله . وقد مر أوغسطين — كما نعرف — بمراحل صعبة من الأزمات النفسية ، فاجتاز خبرات عنيفة عانى فيها الكثير من وراء شهواته الحسية وشكوكه العقلية ، إلى أن تمكن من الانتصار على ظلام المادة وسورة الحس عن طريق احتكاكه ببعض تعاليم الأفلاطونيين المحدثين . وهو نفسه يعترف بصراحة أنه قد وجد لدى الأفلاطونيين المحدثين خيطا رفيعا من النور كان له بمثابة طوق النجاة . وهذا ما عبر عنه بقوله : « لقد وجدت عندهم كل هذه الحقائق الكبرى : فى البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الله هو الكلمة ؛ كل شيء به كان ، وبغيره لم يكن شيء مما كان ... إلخ . ولقد قرأت عندهم أيضا أن « الله — الكلمة » لم يولد من لحم ودم ، أو من مشيئة بشر ، بل من الله . وأما إن الكلمة قد صار جسدا ، وأنه قد حل بيننا ، فهذا ما لم أجده عندهم مطلقا . »(١) ونظرا لأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت بيد القديس أوغسطين ، وأدت به فى النهاية إلى الوقوف على الحقيقة المتجسدة ؛ فإن تأثيرها قد بقى فى نفسه قويا لا يزعزعه شيء ! وهكذا ظلت أصداء الأفلاطونية المحدثة تتردد فى اعترافاته ، حتى فى أكثر فقراتها اتصافا بالطبع المسيحى . ولعل من هذا القبيل مثلا قوله : « لقد أذهلنى أننى كنت أحبك يا إلـٰهى ، حتى قبل أن أعرفك ، وأن ما كنت أعبده لم يكن مجرد طيف لك . ولكننى مع ذلك لم أكن أواصل الاستمتاع بك يا إلـٰهى ، بل كنت أجدنى حينا مدفوعا إلى الاقتراب منك تحت تأثير جمالك الأسنى ، بينما كنت أجدنى حينا آخر محمولا بعيدا عنك تحت تأثير ثقلى المادى . » . ويعلق نيجرن على هذه الفقرة فيقول إننا نلمح فيها تأثير الإيروس الأفلاطونى ، بفكرته عن حب الخير أو حب الجمال ، والرغبة فى الاستمتاع بالخير الأقصى أو الكمال المطلق ، التفرقة بين الحب الزائف والحب الصحيح . وفضلا عن ذلك ، فإن أوغسطين يتحدث أيضا عن الحياة السعيدة ، فيصفها بأنها « غبطة فى الحق ، أو غبطة فى الله الذى هو الحق » . وأما الحكمة فإنها فى نظرة لا تخرج عن كونها ذلك الحق الذى يشاهد فى نوره الخير الأسمى ، وبذلك يتحقق امتلاكه . وأخيرا

(١) Saint Augustin : "**Confessions.**", trad. franç., VII, 13 – 14.

يتحدث القديس أوغسطين عن الله فيقول إنه غذاء النفس ، ويقرر أن « نفسه كانت فى شبه مجاعة ، لأنها كانت جائعة إلى الغذاء الباطنى ، ألا وهو الله نفسه » .

بيد أن القديس أوغسطين لم يقف عند هذا الحد ، وإنما هو قد راح يستزيد من دراساته للكتاب المقدس ورسائل القديس بولس ، فلم تلبث نغمة الأجابيه أن بدأت تظهر بصورة أقوى وأظهر فى شتى كتاباته ورسائله . ومن هنا فإننا نراه فى مناقشاته مع جماعة البلاجيين(١) Pélagianisme حول مشكلة النغمة الإلـٰهية أو اللطف الإلـٰهى ، يرد كل شىء إلى الله ، ويضع الإرادة البشرية والرغبات الإنسانية فى مركز ثانوى بالنسبة إلى الفعل الإلـٰهى . ولكن ، ما كان من الممكن ــ لدى مفكر ممتاز من هذا القبيل ــ أن يبقى هذان النوعان من الحب جنبا إلى جنب ، يحدق كل واحد منهما فى وجه الآخر ، دون أن تتحقق أية « مواجهة » حقيقية فيما بينهما . وحسبنا أن نرجع إلى الكتاب السابع من اعترافاته ، لكى نتحقق من أن القديس أوغسطين قد حاول بالفعل أن يوفق بين هذين النوعين من الحب ، دون أن يتخلى عن الإيروس اليونانى الذى كان نقطة انطلاقه . والواقع أن الناس يستطيعون عن طريق الإيروس أن ينشدوا الله ويسعوا إليه ، ولكن الضعف البشرى هو الذى يضيع جهودهم سدى . ولا سبيل إلى تقويم الإرادة المنحرفة وإنهاضها من عثرتها ، اللهم إلا بهبوط الله إلى الإنسان من أجل الأخذ بيده عن طريق النعمة الإلـٰهية . « لقد استطاع الأفلاطونيون المحدثون أن يشهدوا الحقيقة ، ولكنهم لم يروها إلا عن بعد ؛ وهم لم يستطيعوا أن يتسلحوا بتواضع المسيح ، وإلا لكان فى وسعهم أن يبلغوا سالمين ذلك المرفأ الأمين الذى كانوا يبصرونه من بعيد . والحق أنه ليس ثمة سبيل يوصل إلى أرض الوطن ، اللهم إلا إذا قدر لك أن تحمل على خشبة الصليب » !

وليس من شك فى أن هذه العبارة الأخيرة تحمل بوضوح طابع الأجابيه ، ولكن نغمة الأيروس مع ذلك قد ظلت باقية فى كل تفكير القديس أوغسطين . والسبب فى ذلك أن هذا الفيلسوف المسيحى قد اتخذ نقطة انطلاقه من مفهوم أنانى للحب : ألا

---

(١) جماعة البلاجيين Pélagiens جماعة مسيحية تنتسب إلى الراهب بلاج Pélage الذى كان مهتما بمناقشة مشكلة « النعمة » أو « اللطف الإلـٰهى » grâce ، وكان ينسب إلى الحرية البشرية دورا كبيرا فى تقرير مصير الإنسان .

وهو مفهوم الحب بوصفه ضربا من الكسب ، أو شوقا إلى السعادة . وهو قد تأثر فى هذا الفهم بمذهب السعادة على نحو ما عبر عنه شيشرون فى كتابه هورتنسيوس Hortensius . والفكرة السائدة فى هذا المذهب هى أن « الجميع ينشدون السعادة » وأنه « ليس ثمة أحد لا يحب » وأن السعادة الحقة إنما تنحصر فى إشباع الطبيعة البشرية بشكل نهائى . والقديس أوغسطين يقرر هنا أنه لما كان البشر هم مجرد مخلوقات ، فإنه لا عجب أن تكون طبيعتهم موسومة بطابع الحاجة أو الافتقار ، ومن ثم فإن من الطبيعى أن ينشدوا الخير الذى هو الله . أما حين يستحيل حبهم إلى شر ، فإن السبب فى ذلك أن الإنسان قد يخطىء النظر إلى الخير ، فيوجه حبه نحو موضوع غير لائق يتوهم أنه هو الخير . ومثل هذا الموضوع لا بد بالضرورة من أن ينأى بصاحبه عن طريق الله ، وأن يصرفه بعيدا عن مصيره الإلٰهى . وعندئذ يضل الإنسان طريق المحبة ، ويضرب فى بيداء الخطيئة والشهوة . وعلى حين أن المحبة caritas هى النزوع نحو الله ، والتصاعد نحو الكمال الأسمى ، نجد أن الشهوة cupiditas هى حب الأدنى ، أو حب العالم ، أو الهبوط إلى الزمانى . وحينما يتجه الإنسان بحبه نحو العالم المادى الزمانى ، فهنالك تنحرف إرادته ويصبح هو نفسه معوجا curvatus . وكما أننا حين نحب الله ، فإننا نصبح على صورته ومثاله ، فكذلك أيضا حين نحب العالم ، فإننا نصبح على صورته ومثاله . والفارق الوحيد هنا بين هذين الحبين إنما هو فارق فى الموضوع ، وأما فيما عدا ذلك ، فإن كلا من الله والعالم محبوب بنفس الطريقة ، إلا وهى طريقة الحيازة أو التملك . والرأى الذى يذهب إليه القديس أوغسطين فى هذا الصدد هو أن الله يمثل الموضوع الأوحد الذى ينبغى أن يكون محط رغباتنا : لأننا لا نجد سعادتنا إلا فى الله ، ولأن الله وحده هو الحياة السعيدة vita beata . ويساير أوغسطين منطق مذهبه فيقول بصريح العبارة : « إن الله حسبك وكافيك ، وهل يمكن فيما عداه أن تجد ما يشبعك أو يغنيك » ؟ ونراه فى موضع آخر يؤكد هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى فيقول : « إن كل ما أريد أن أعرفه إنما هو الله والنفس ، فإذا قيل لى : أفلا تريد أن تعرف شيئا آخر ؟ كان جوابى : هذا هو كل ما أريد أن أعرفه(١) » ! ومثل هذه العبارة

---

(١) Saint Augustin : "**Soliloloques**", 2, 1 (1) c. 885.

وانظر أيضا :

E. Gilson : "**Introduction à l'Etude de St. Augustin**", 1943, p. 319.

— فيما لاحظ بعض النقاد — قد تتلاءم مع روح التصوف القديم ، لأنها تؤكد أهمية الخلاص الفردى ، ولكنها قد لا ترقى إلى مستوى الأجابيه المسيحية ، فضلا عن أنها تضرب صفحا عن المذهب الإلـٰهى فى محبة القريب .

والحق أن ثمة صعوبة كبرى فى كل مذهب القديس أوغسطين هى استحالة إقامة تفرقة حاسمة بين Caritas (كاريتاس) وCupiditas (كوبيديتاس) ، أو بين حب الله وحب العالم . ولو أننا سلمنا مع الفيلسوف المسيحى بأننا حين نحب سائر الأشياء فإننا إنما نتعلق بغايتنا ، ولو أننا وافقناه على القول بأن حب هذه الغاية إنما هو فى خاتمة المطاف إشباع لحاجتنا ، لأصبح من المتعذر علينا أن نقيم تفرقة واضحة بين هذين الضربين من الحب . هذا إلى أننا لو سلمنا معه بأن الله هو وحده الذى ينبغى أن يكون موضوعا لحبنا ، فكيف يمكننا أن نفسر الوصية الإلـٰهية الثانية التى تدعونا إلى محبة القريب ؟ هذا ما يحاول القديس أوغسطين الرد عليه بإقامة تفرقة واضحة بين « الاستمتاع » : frui و« الاستعمال » : uti . وهو يسلم هنا بأن ثمة حبا صحيحا مشروعا يتجه نحو غيرنا من المخلوقات ، ولكنه يقرر أن هذا الحب لا يمكن أن يكون إلا نسبيا . والسبب فى ذلك أن كل شىء لا يمكن أن يكون موضوعا للحبّ ، اللهم إلا بقدر ما ينطوى عليه من قيمة . ولما كانت المخلوقات جميعا من صنع الله ، ولما كانت كلها تسبح بحمده ، فإن فى استطاعتنا أن نستمتع بها وننعم بحبها ، من حيث هى وسائط تقتادنا إلى الله وتدخل كجزء فى صميم النظام الإلـٰهى الشامل ، ولكن على شرط أن يظلّ حبنا لها مجرد حب نسبى . وتبعا لذلك فإن أوغسطين يقرر أن الأخيار يستخدمون العالم لكى يستمتعوا بالله ، فى حين أن الأشرار يريدون أن يستخدموا الله لكى يستمتعوا بالعالم . والحق أن الموضوع الأوحد للاستمتاع إنما هو الله ؛ ولكن على قدر ما تشارك المخلوقات فى خيرية الله ، وعلى قدر ما تقتادنا إلى الذات الإلـٰهية ، فإن فى وسعنا أن نستخدمها ونستمتع بها بصورة نسبية .. وأما الشر فإنه ينحصر فى تقديم الاستمتاع بالمخلوفات على عملية استخدامها كمجرد وسائط تقودنا إلى الله . وإذن فإن « المحبة » caritas هى الصورة المنظمة للحب ، فى حين أن « الشهوة » cupiditas هى الصورة المضطربة للحب(١) .

ولكن ، أليس معنى هذا أن كلا من « الحب » و« الشهوة » إنما هما على شاكلة

(١) M. C. D'Arcy : "The Mind and the Heart of Love.", pp. 76 – 77.

واحدة ؛ ما دام المحور الذى يدور حوله كل منهما هو « الذات » ؟ هنا يفرق القديس أوغسطين تفرقة حاسمة بين حب الله وحب الذات ، فيقول إن الطريق المؤدى إلى مدينة الله يستلزم محبة الله إلى حد ازدراء النفس .. وليس ثمة بين الرذائل جميعا ما هو أبشع من الكبرياء وحب التملك . ولكن القديس أوغسطين يتصور حب النفس بصورتين مختلفتين ، فهو تارة يعتبره بمثابة بحث عن الخير الحقيقى للذات ، وهو تارة أخرى يعده بحثا عن الذات بوصفها الخير الحقيقى . والمحبة الحقيقية إنما تنحصر فى بحث المرء عن خيره الخاص بالمعنى الأول ، وهذا البحث بطبيعته غير أنانى ، لأن الخير يلتمس لدى الله ، لا فى باطن الذات . ولكن من شأن طبيعتنا الفاسدة أن تحول بيننا وبين التخلى عن الأنانية ، وممارسة المحبة الكاملة ؛ اللهم إلا أن يدنو الله منا عن طريق النعمة ، فيهبنا بتجسده القوة الحقيقية ، وينتزعنا من صميم ذواتنا ، بمقتضى ذلك الحب الذى يجعل من الله سعادتنا الحقة . « والتجسد هو القوة التى تجذبنا إلى المجال المغناطيسى للعالم الأزلى الأبدى ، فتسمح لنا بأن نتذوق شيئا من عذوبة الحياة السماوية » . ويستطرد القديس أوغسطين فيقول : « إنه حينما يهب الله لنا ذاته فى المسيح ، فإنه يقدم لنا فى آن واحد الموضوع الذى لا بد لنا من أن نحبه ، والمحبة caritas التى سنحبه بها .. والموضوع الذى لا بد لنا من أن نحبه إنما هو الذات العلية ؛ ولكن المحبة هى أيضا بمثابة هذه الذات نفسها ، ما دام الله قد استقر فى أعماق قلوبنا عن طريق الروح القدس . وإذن فإن واقعة حبنا لله هى نفسها مجرد هبة من هبات الله » !

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح هذا المفهوم المسيحى للأجابيه ، ولكن حسبنا أن نقول إن المبدأ الذى سيطر على الضمير المسيحى هو أن « خلاص الحب » le salut de l'amour لا يأتى من قبل الإنسان ، ما دام الإنسان بطبيعته شهوة ورغبة ، وإنما يجىء الخلاص من السماء : ما دام الله وحده هو الذى يستطيع أن يقلب الشهوة رأسا على عقب ، وأن يسمح لنا بالعلو على كل رغبة ، وبالتالى فإن « الخلاص » هو مجرد هبة أو منحة . وليس من شك عندنا فى أن مثل هذه النظرية إنما تقضى نهائيا على كل دور يمكن أن يضطلع به الإنسان فى دراما الحب ، ما دامت تجعل من المستحيل قيام أى حوار بين المخلوق والخالق ، أو بين المحب والمحبوب . ومعنى هذا أن نظرية نيجرن فى « الحب المسيحى » (أو الأجابيه) تستبعد نهائيا إمكانية قيام أية دورة عاطفية أو أى تجاوب وجدانى بين الإنسان والله ، فلا تترك أمامنا على المسرح سوى « ألوهية متوحدة »

أو « وحدة إلـٰهية » باردة ! ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : فيم تنحصر الاستجابة التى نقدمها نحن لله ؟ وهل تكون مثل هذه الاستجابة من قبيل « الإيروس » أو من قبيل « الأجابية » ؟ وهل يكون كل دور الإنسان منحصرا فى تقبل النعمة ، وطاعة الله ؟ وإن صح هذا ، فهل يمكن أن يكون هذا التقبل أو هذه الطاعة من قبيل الحب ؟

... كل تلك أسئلة لا بد من إثارتها ، إذا كان لنا أن نفهم طبيعة تلك المحبة المسيحية التى وصفها لنا نيجرن فى كتابه الضخم « الإيروس والأجابيه » . ولكننا نلاحظ منذ البداية أن مفهوم « الأجابيه » على نحو ما تصوره هذا العالم اللاهوتى قد أدى إلى الخلط بين « الطبيعة » la nature و« النعمة » la grâce فأصبحت النعمة الإلـٰهية هى كل شىء ، دون أن يكون للطبيعة البشرية أى دور . وآية ذلك أن نيجرن يجعل الخليقة المحبوبة من قبل الله عاجزة تماما عن أن تبادله حبا بحب ، ما دام كل ما يملكه المخلوق بإزاء الخالق هو الطاعة والخضوع والتقبل السلبى الصرف . ومعنى هذا أنه إذا كان لله أن ينتظر شيئا منا ، فلن يكون هذا الشىء سوى الخضوع التام أو العبودية المطلقة . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يعد العطاء الإلـٰهى — فى مثل هذه الحالة — إحسانا حقيقيا قد صدر عن دافع من الحب ، أو تراه مجرد إنتاج إلـٰهى صدر عن قدرة مطلقة يتمتع بها ذلك الفنان الأعظم الذى يخرج إلى عالم الوجود موجودات سلبية محضة ؟ ألسنا هنا بإزاء إعجاز إلـٰهى لا شأن له بالحب ، ما دام الخلق مجرد مظهر للقدرة الإلـٰهية المطلقة ، دون أن تكون هناك أدنى رغبة فى إيجاد شخصيات حرة يكون وجودها ثمرة لمنحة إلـٰهية تفيض بالمحبة والخيرية ؟

هنا يرد نيجرن على اعتراضنا فيقول إن موقف المخلوق من الخالق ليس موقفا سلبيا محضا ، بل هو موقف إيجابى يتجلى فى فعل « الإيمان » .. ولكننا نعرف جميعا — ونيجرن نفسه يسلم معنا بهذا — أن الإيمان ليس من الأجابيه فى شىء ، فإن الأجابيه حركة هابطة لا يمكن أن ترتد من جديد إلى الله ، وإلا لكانت صورة أخرى من صور الإيروس . ومع ذلك ، فإن حديث نيجرن عن « الإيمان » نفسه يجعل منه مجرد منحة إلـٰهية يجود بها الله على المختارين ، بدليل أن المحبة الإلـٰهية — فى رأيه — هى التى تولد لدينا مثل هذا الإيمان . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إن على الإنسان أن يحب الله ، لا لأنه يجد فى الله إشباعا أوفر وأكمل لحاجته ، مما يجده فى أى موضوع آخر من موضوعات الرغبة ، بل لأن حب الله « غير المسبب » قد تسلط عليه وغلبه على أمره ،

بحيث إنه لم يعد يستطيع أن يعمل شيئا آخر سوى أن يحب الله . » ! وهذه العبارة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن نيجرن قد تصور علاقة الله بالإنسان علاقة من طرف واحد ، ما دام حبنا لله هو نفسه صورة من صور حب الله لنفسه !

والواقع أن « الحوار » ضرورى لتحقق « التبادل » فى الحب : فلا يمكن أن تقوم صلة حقيقية بين الخالق والمخلوق ، اللهم إلا إذا كان المخلوق شيئا أكثر من مجرد انعكاس ضرورى أو صدى آلى . ومعنى هذا أنه لا بد للخليقة — بدورها — من أن تكون قديرة على الاستجابة لله بمحض حريتها واختيارها ، بحيث تكون محبتها النزيهة المخلصة وليدة فعل إرادى يشهد بقدرتها على الاختيار والمبادأة . ومثل هذه الاستجابة الحرة إنما هى الدليل على أن المحبوب يريد أن يشارك فى كمال المحب الأسمى ، لكى يقدم له صورة مستقلة قائمة بذاتها لهذا الكمال الإلـٰهى نفسه . وإذن فإن المحبة الإلـٰهية تقهرنا وترين علينا ، ولكن لا لكى تجبرنا كما تجبر الأشياء ، بل لكى تضطرنا إلى أن نكون موجودات حرة بحق . هذا إلى أن عظمة الإنسان إنما تتجلى بصفة خاصة فيما يتمتع به من مقدرة على إرضاء خالقه أو إغضابه ، ولولا ذلك لكان المحب الإلـٰهى هو المحب الأوحد الذى لا يعرف خيبة الأمل ! ولو صح أن بيت القصيد فى علاقة الله بالإنسان هو الهبة الإلـٰهية ، ولو سلمنا بأن الحب الحقيقى لا بد من أن يكون مركزيا طاردا centrifuge ، ولو قلنا بأنه لا أهمية على الإطلاق لموقف المحبوب واستجابته ، لما كان على المحب سوى أن يقف موقف عدم اكتراث مطلق من الطريقة التى سيستعمل بها المحبوب حريته . وفى مثل هذه الحالة قد يكون فى استطاعة المحب الإلـٰهى أن يصرخ فى وجه محبوبه البشرى قائلا : « إذا كنت أحبك ، فهل هذا يعنيك ؟ » (على حد تعبير جيته)(١) ! ولكن التجربة الدينية قد أظهرتنا فى كل زمان ومكان على أن علاقة الإنسان بالله قد اتسمت دائما أبدا بطابع التبادل والتجاوب ، أو العطاء والأخذ ، فكان الإيروس والأجابيه يسيران جنبا إلى جنب ، ويأخذ أحدهما بيد الآخر . وإذا كان صاحب « نشيد الأناشيد » قد قال : « إن لهيب الحب هو لهيب الله » ، فربما كان معنى هذه العبارة أن ثمة اتصالا أو استمرارا بين نار الإيروس البشرى ولهيب الأجابيه الإلـٰهية . فليس هناك « حب » بدون حماسة « الإيروس » وسورته واشتياقه وعنفه ، ولكن ليس هناك

(١) M. Nédoncelle : "Vers une Philosophie de l'Amour."; pp. 26 – 27.

« حب » أيضا بدون إيثار « الأجابيه » وتضحيتها وحنانها وعطفها . ولعل هذا هو السبب فى ذلك الحلم الذى طالما راود بعض جماعات المتصوفين ، حينما كانوا يتمنون امتزاج الشوق الحسى بالتجرد الصوفى فى تجربة واحدة بحيث يتمكن الواحد منهم من أن يلامس الله عن طريق الحواس ذاتها ، ولكن هناك صوفيين آخرين قد فطنوا إلى استحالة هذه التجربة ، فكان حلمهم الأكبر هو أن يصلوا إلى تلك الحالات الروحية السامية التى تقترن فيها السعادة القصوى الفائقة للعقل بضرب من التضحية المطلقة بالذات .

ومهما يكن من شىء ، فقد أرادت المسيحية أن تقدم لنا صورة جديدة للحب تختلف اختلافا جذريا عن صورة « الإيروس » اليونانى بما فيه من أنانية ، وتمركز ذاتى ، ورغبة جامحة ، وميل إلى التملك ... إلخ . وحينما وصف الكتاب المقدس الله بأنه « محبة » Agapé ، فإنه لم يكن يعنى بذلك أن الله يحب البشر فحسب ، بل كان يعنى أيضا أن ماهية الله بأكملها منحصرة فى فعل الحب . فليس الله مجرد « إلٰه » للحب (كما هو الحال بالنسبة إلى الإيروس) ، وإنما هو ذلك المطلق الذى تنحصر كل فاعليته فى فيض مستمر من الخيرية . وليس « المطلق » جوهرا ، أو شيئا ، أو حالة ، بل هو بأكمله خيرية محبة ، وعلاقة حية بالآخر ، وانتشار مستمر للقيم . ويستوى فى هذا الصدد أن يقال إن المطلق هو « اللطف » (أى النعمة) أو أن يقال إنه « الخلق » (أى الإبداع) ، فإن المعنى واحد . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع جانكلفتش « إن المحبة هى التى تضفى على الطيبة طيبتها ، وهى التى تخلع على الإرادة الخيرة خيريتها ، ومن ثم فإن النية الطاهرة هى فى صميمها نية حب »[١] .

وأخيرا لا بد لنا من أن نتذكر أن الأجابيه المسيحية لا تعنى الاستغراق فى الله ، أو الاقتصار على محبة الله ، بل هى تعنى أيضا حب القريب ، والإحسان إلى إخوتنا فى الإنسانية . ولعل هذا ما عبر عنه يوحنا الرسول حينما كتب يقول : « إن قال أحد إنى أحب الله ، وأبغض أخاه ، فهو كاذب : لأن من لا يحب أخاه الذى أبصره ، كيف يقدر أن يحب الله الذى لم يبصره ؟ وإذن فإن الوصية المقدمة لنا هى أن من يحب الله يحب أخاه أيضا » . (الرسالة يوحنا الأولى : ٢٠ — ٢١) . وهكذا نعود فنؤكد أن الله لا يريد منا مناجيات صوفية حارة نوجهها إليه ، أو عبادات روحية شاقة نجتر فيها اسمه ،

---

(١) V. Jankélévitch : "Traité des Vertus", Bordas, 1949, p. 441 – 442.

وإنما هو يريد منا أولا وبالذات أن نكون من إخوتنا من الإنسانية بمثابة « أجابيه » عاملة تأسو جراحهم ، وتمسح دموعهم ، وتأخذ بأيديهم . وربما كان الفارق الأساسى بين الإيروس والأجابيه أن الأول منهما مشغول عن الآخرين بذاته ، فهو يفكر فى خلاصه ، ويعمل جاهدا فى سبيل تحقيق سعادته ، فى حين أن الثانى منهما « لا يطلب ما لنفسه » ولا يملأ رأسه بضرب من الحساب النفعى ، بل هو يقول مع القديس بولس : « إننى كنت أود أن أكون أنا نفسى محروما من المسيح ، من أجل إخوتى أنسبائى فى الجسد » ! أليست هذه ذروة الحب أن يتمنى المرء أن يكون محروما من الحب الإلـٰهى فى سبيل إخوته فى الإنسانية ؟ أليس أوج التضحية أن يرتضى المرء عن طيب خاطر أقسى ضروب العذاب الأبدى فى سبيل خلاص الآخرين ؟... ولكن ، فليطمئن القديس بولس : إذ ما كان للحب الإلـٰهى أن يقبل مثل هذه التضحية ، وهو الذى لا يريد قط أن يهلك واحد من أبنائه(١) !

أما أولئك المتصوفون الذين يظنون أن حب الإنسان لله يكون على حساب حبه لأخيه الإنسان ، فأقل ما يمكن أن يقال عنهم هو أنهم يهذون بما لا يعلمون ، ويجدفون على الحب الإلـٰهى من حيث يقصدون تعظيمه وإجلاله . وكم كانت القديسة تريزا (مثلا) قاسية فى حكمها على الروابط العائلية ، فإن هذه القديسة العظيمة التى سطرت كلاما رائعا فى الحب الإلـٰهى ، نراها تكتب عن حب الراهبات الكرمليات لذويهن أسطرا مليئة بالكراهية والعواطف اللا إنسانية(٢) ! ولسنا ندرى كيف اجتمع لهؤلاء القديسين هذا الحب العارم لله مع تلك الكراهية العنيفة للناس ، اللهم إلا أن يكون الأمر قد اختلط عليهم ، فوقع فى ظنهم أن الحب لا يكون إلا لله ، ما دام الله هو وحده « فكرة الخير » . ولكننا نعود فنؤكد مرة أخرى أنه إذا أريد لحب الله ألا يكون مجرد انشغال عابث ، أو سخاء خلو من كل معنى ، فلا بد لنا من أن نتصور الله ، لا على أنه شيء جوهرى ، أو مفهوم صورى ، بل على أنه ينبوع المحبة ، كما قال القديس يوحنا . فليس الله أقنوما مجردا ، أو مقولة محددة ، أو « جنسا ساكنا » ، Genre statique ، بل هو الخيرية بعينها ، أو هو الفاعلية المطلقة التى تفيض محبة . وهكذا

---

(١) Jankélévitch : "**Traité des Vertus**", Paris Bordas, 1949, p. 460.

(٢) Sainte Thérèse : "**Le Chemin de la Perfection**", Ch. 10.

نخلص إلى القول بأن الأجابيه الحقيقية إنما هى التى تهبط إلى دنيا الناس ، لكى تعمل مع الله وبالله ، دون أن تقتصر على ترديد كلمة « الحب » ، واثقة دائما من أن خير وسيلة لحب الله ، هى المشاركة الفعالة فى تحقيق « خلاص » مخلوقات الله(١) !

ولو أننا هبطنا إلى دنيا « العلاقات الإنسانية » ، لوجدنا أن قصة الصراع بين « الإيروس » و« الأجابيه » لا تستوعب كل دراما الحب ، فإن هناك إلى جانب هذين النمطين المختلفين من الحب نمطا ثالثا لم يكن مجهولا لدى اليونانيين أنفسهم ، فضلا عن أنه قد عرف فى كل من العهد القديم والعهد الجديد ، ألا وهو نمط الـ « فيليا » Philia (أو الصداقة) الذى أسهب أرسطو فى الحديث عنه . وربما كان الفارق الأساسى بين هذا النمط الثالث من الحب ، وبين النمطين السابقين ، هو أنه علاقة تبادلية تقوم على التكافؤ أو المساواة ، فهو أوضح صورة من صور « العلاقات الشخصية » ، وبالتالى فإنه يمثل حبا إنسانيا صرفا يستند إلى تلاقى شخصين حرين . وسنحاول فيما يلى أن نتعرض لدراسة هذا النمط الثالث من أنماط الحب ، ابتداء من فكرة أرسطو فى الصداقة على نحو ما عرضها فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، حتى أحدث التغيرات التى أدخلت على مفهوم « الصداقة » فى العصور الحديثة ، دون إغفال لآراء الفلاسفة الذين أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة .

---

(١) Martin Buber : "Je et Tu", Aubier, 1938, pp. 139 – 140.

الفصل التاسع

فيليا (أو الصداقة)

قد يعجب القارئ ــ لأول وهلة ــ حينما يرانا ندخل « الصداقة » فى عداد أنماط الحب ، فإن الرأى العام قد اعتاد أن ينظر إلى « الصداقة » على أنها مجرد مؤاخاة بالمودة ، أو مجرد « ألفة تحدث بخلوص المصافاة » . فليس فى « الصداقة » ــ فيما يرى الناس ــ ما يرق إلى مستوى « الحب » ، وإنما هى صورة من صور « التآلف » أو « المودة » أو « التجانس » . ولكننا لو سلمنا بأن الحب « علاقة شخصية تقوم على التبادل بين الأنا والأنت » ، فلن نجد مانعا من إدخال الصداقة فى عداد أنماط الحب ، خصوصا وأن لهذه الكلمة ــ فى التراث اليونانى ــ صلة وثيقة بالحب ، كما يظهر من حديث أفلاطون عن الـ « فيليا » Philia فى محاورته « ليسيس » Lysis . فنحن نجد أفلاطون فى هذه المحاورة يوسع من معنى « الصداقة » ، فلا يجعلها مجرد تجانس بين أشباه ، أو تجاذب بين أضداد ، بل يربطها بالمحبوب الأسمى الذى تنبع منه كل صلة بين الناس ، ألا وهو « الخير » الذى يجمع بينهم ويضم شملهم . فالصداقة ــ فى رأيه ــ رابطة خلقية ، أو علاقة روحية ، تجمع بين المواطنين الأخيار فى حب واحد ، فتؤلف بين قلوبهم ، وتكون منهم مجتمعا سليما متماسكا . ولهذا يؤكد أفلاطون قيمة « الصداقة » فى بناء المدينة وعلاج المجتمع الفاسد « لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع الجديد . »[1] .

أما عند أرسطو ، فإننا سنلتقى ــ لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى ــ بمحاولة أصيلة من أجل تحديد معنى « الصداقة » ، وحصر أنواعها ، وبيان علاقتها بالفضيلة والسعادة ... إلخ . وقد تحدث أرسطو عن الـ « فيليا » فى الكتابين الثامن والتاسع من

---

(١) د . أحمد فؤاد الأهوانى : « أفلاطون » مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ص ٥٤ ــ ٥٥ .

مؤلفه المعروف « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، فقدم لنا دراسة مفصلة للصداقة ستتردد أصداؤها من بعد عند الفلاسفة العرب . والذى يعنينا من هذه الدراسة أنها تبدأ باستعراض شتى الآراء التى قيلت فى الصداقة : فمن قائل إنها تماثل فى الأخلاق ، يعبر عن المثل القائل بأن « الطيور على أشكالها تقع » ، إلى قائل بأنها تجاذب بين أضداد يقوم على الاختلاف والتغاير ، كما ينجذب السالب إلى الموجب ... إلخ . والرأى الأول يمثله أنباذوقليس الذى كان يقول « إن الشبيه ينجذب إلى الشبيه » ، فى حين أن الرأى الثانى يمثله هرقليطس الذى كان يقول « إن الضد ينجذب إلى ضده . » . ويعلق أرسطو على هذه الآراء بقوله إن « التجاذب بين الأشياء » لا يدخل فى موضوعنا ، فإننا نريد أن ندرس « الصداقة » باعتبارها « علاقة إنسانية » أو « عاطفة روحية » ، دون أن نتوقف عند المسائل الفيزيقية أو الطبيعية . وأول سؤال يتبادر إلى أذهاننا فى هذا الصدد هو السؤال التالى : « هل تنشأ الصداقة بين الجميع دون تمييز ، أم هل يستحيل على الأشرار أن يكونوا أصدقاء ؟ » ويترتب على هذا السؤال سؤال آخر : « هل هناك نوع واحد من الصداقة ، أم هناك أنواع متعددة منها ؟[1] » .

وهنا يقرر أرسطو أنه لما كانت الصداقة عاطفة أو تأثرا وجدانيا Affection ولما كان لكل تأثر وجدانى موضوع ينصب عليه أو يدور حوله ، فلا بد من أن يكون للصداقة موضوع أو موضوعات تتعلق بها . وتبعا لذلك فإن أرسطو يقسم عاطفة الصداقة إلى أنواع ثلاثة بحسب اختلاف موضوعها ، فيقول إن هناك صداقة تقوم على المنفعة أو الفائدة ، وصداقة تقوم على اللذة أو المتعة ، وأخيرا صداقة تقوم على الخير أو الفضيلة . والنوع الأول من هذه الأنواع الثلاثة هو ذلك الذى يتعلق فيه الصديق بصديقه لفائدة يرجوها منه ، أو كسب يعود عليه من ورائه ، وبالتالى فإن مثل هذه الصداقة تزول بزوال الباعث عليها ، أو تسقط بسقوط الدافع إليها . وأما النوع الثانى فهو لا يكاد يختلف عن النوع الأول ، اللهم إلا من حيث أن الدافع إليه هو اللذة أو المتعة ، لا المنفعة أو الفائدة . وهنا يكون تعلق الصديق بصديقه مرتبطا بأحاسيس السرور أو اللذة التى يسببها له وجوده إلى جواره ، فإذا ما زالت هذه اللذة أو ذلك

(١) **"The Ethics of Aristotle"**, Translated by D. P. Chase, London, Everyman's Library. 1942, Book VIII, 1155 a, 1155 b, p. 183.

السرور زال معها كل أثر من آثار المحبة أو الصداقة . ولا شك أن الصديق — فى هذين النوعين من الصداقة — لا يحب لذاته ، بل لما يقترن به من فائدة ، أو ما يجىء معه من لذة . ولما كان من طبيعة « المنفعة » أنها متقلبة متحولة ، فإن الصداقة القائمة عليها لا يمكن أن تكون ثابتة مستديمة . وأما صداقة « اللذة » فإنها صداقة أنانية هوائية ، خصوصا وأنها لا تنشأ فى العادة إلا بين الشباب الطائش المتهور ، ومن ثم فإنها سريعة التحول سهلة الانقلاب . وحسبنا — فيما يقول أرسطو — أن نلقى نظرة على ما يسميه الشباب باسم « الحب » لكى نتحقق من أننا هنا بإزاء اندفاع عاطفى يستند إلى الرغبة فى التمتع والبحث عن الملذات ، دون أن تكون له أية صبغة دائمة أو أى مظهر من مظاهر الاستقرار . وهذا هو السبب فى أن جنون الحب عند الشباب يمضى فى العادة من موضوع إلى موضوع ، دون أن يتوقف عند شخص بعينه يكون هو وحده محور الصداقة وموضوع الحب .

أما الصداقة الحقيقية التى تتصف بطابع الدوام والاستقرار ، فهى تلك التى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأنهم جميعا ينشدون موضوعا واحدا بعينه ، ألا وهو « الخير » . وهنا لا يريد الصديق لصديقه إلا الخير ، فلا تكون صداقة الواحد منهما للآخر ناتجة عن أسباب أو بواعث ، بل تكون موجهة نحو الصديق نفسه لذاته . ولا بد لمثل هذه الصداقة (التى تقوم على « الخير ») من أن تكون ثابتة أو دائمة ، لأن « الخيرية » — فى رأى أرسطو — تنطوى فى ذاتها على مبدأ استقرار أو دوام . حقا إن صداقة الأخيار من الناس تحقق المنفعة المشتركة والمتعة المتبادلة ، ولكن من المؤكد أن الأصل فى صداقتهم ليس هو المنفعة أو اللذة ، بل هو حب الخير نفسه . ولما كان الأخيار قلة نادرة ، فإن الصداقة الحقيقية قلما تتوافر بين الناس ، اللهم إلا إذا اجتمع لشخصين من الثقة المتبادلة ما يجعل كل واحد منهما يطمئن إلى « خيرية » الآخر . ولا يمكن أن تنشأ بين شخصين مثل هذه الثقة المتبادلة ، اللهم إلا إذا عرف كل منهما الآخر معرفة حقة ، عن طريق الحياة المشتركة ، والصلات الشخصية العميقة . فلا صداقة إلا إذا كان هناك ضرب من المشاركة المستمرة ، أو « المعية » الوجودية ، بحيث يحيا الصديق مع صديقه ويقضى معه معظم أوقاته ، وينعم بمرافقته ، ويسعد بالبقاء إلى جواره . وليس يكفى أن يأنس الصديق لصديقه ، أو أن يرتاح إليه ، بل لا بد له أيضا من أن يتألم لألمه ، ويفرح لفرحه ، بحيث يكون لديهما من الخبرات المشتركة ما يوثق العلاقة بينهما ، وما يجعل من

صداقتهما شيئا أكثر من مجرد التآلف أو المودة(١) .

صحيح أن مثل هذه الصداقة قد تبدو مثلا أعلى صعب التحقيق ، ولكن من المؤكد أن أعلى صورة من صور الصداقة إنما هى تلك التى تنشأ فى جو من الحياة المشتركة ، والتبادل الصحيح ، والتجاوب العميق . و« المساواة » هى الرابطة القوية التى تجمع بين الأصدقاء ، فإنه لا يمكن أن تقوم صداقة حقيقية إلا على أساس من التكافؤ النفسى . صحيح أن « الصداقة » قد تنشأ بين أعلى وأدنى ، أو بين حاكم ومحكوم ، أو بين كهل وشاب ، أو بين أب وابن ، أو بين زوج وزوجة ، أو بين غنى وفقير ، ولكن من الواضح أن كل تفاوت كبير بين الأصدقاء ، سواء أكان ذلك من حيث درجة الخيرية أو المعرفة أو الغنى أو القوة أو ما إلى ذلك ، لا بد من أن يتسبب فى صعوبة استمرار هذه العلاقة . ولعل هذا هو السبب فى أن الآلهة والملوك هم فوق مستوى الصداقة : فإن علو مكانتهم يحول بينهم وبين المقدرة على الاحتفاظ بالأصدقاء ! هذا إلى أن الصداقة الكاملة التى تقوم على المساواة المطلقة هى فى العادة من الصعوبة بحيث إنه قلما يستطيع المرء أن يصادق فى وقت واحد أكثر من شخص واحد . وكما أن المرء لا يستطيع فى وقت واحد أن يعشق أكثر من شخص واحد ، فكذلك يستحيل علينا فى وقت واحد أن نصادق عددا كبيرا من الناس . وقد يستطيع الأشخاص المتمتعون بالسلطة ، أو أرباب الحول والقوة أن يجمعوا حولهم عددا كبيرا من الأصدقاء ، ولكنهم لن يستطيعوا أن يجمعوا فى أشخاص هؤلاء الأصدقاء بين صفات الفائدة والمتعة والفضيلة ، بل هم سيجدون أنفسهم مضطرين إلى البحث عن كل صفة على حدة فى كل طائفة منهم على حدة . وهذا هو السبب فى احتياج ذوى السلطة إلى طوائف متعددة من الأصدقاء !

فإذا ما انتقلنا الآن إلى تحديد مفهوم « الصداقة » على وجه الدقة ، وجدنا أرسطو يربط حب الآخرين بحب الذات ، فيقرر أن الشرير لا يمكن أن يكون صديقا لأن ذلك الذى لا يعرف كيف يصادق نفسه ، هو بالأحرى عاجز عن أن يصادق الآخرين . وعلى حين أن الشرير لا يجد فى نفسه أى شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة ، نجد أن الرجل الخير أو البار هو ذلك الذى تدرب على حب ذاته ، فاستطاع أن يعرف كيف

(١) Aristotle : **"The Nicomachean Ethics"**, Book VIII, 1157, a & b
(Evervman's Library, 1942, pp. 186 – 190.)

يحب الآخرين ! ومعنى هذا أن علاقات الإنسان بذاته هي التي تحدد نوع علاقاته بالآخرين . وهذا ما عبر عنه أرسطو بقوله : « إن صلات الصداقة التي تنشأ بين المرء وأقرانه ، والعلامات التي تتحدد عن طريقها هذه الصداقة ، إنما هي قد صدرت — فيما يبدو — عن العلاقات التي كانت قائمة بين المرء وذاته . »(١) . وقد اعتاد الناس أن يعرفوا « الصديق » بأنه « ذلك الشخص الذي يريد الخير ويعمله (أو على الأقل ما يظن أنه الخير) لصالح صديقه » . وهناك تعريف آخر يقول إن الصديق هو « ذلك الشخص الذي يريد لصاحبه أن يوجد ويحيا لذاته »(وهذا هو شعور الأمهات نحو أبنائهن) . وثمة تعريف ثالث يقول إن الصديق هو « ذلك الشخص الذي يحيا مع شخص آخر ، ويختار نفس الموضوعات التي يختارها هذا الشخص » . وأخيرا يعرف البعض الصديق فيقول : « إنه الرجل الذي يتعاطف مع صاحبه ، فيشاركه آلامه وأفراحه » (ومثل هذا التعريف يصدق بصفة خاصة على الأمهات) . ولو أننا نظرنا الآن إلى كل هذه التعريفات ، لوجدنا أنها تصدق — فيما يقول أرسطو — على علاقة الخير بذاته : لأن الإنسان يريد الخير لذاته ، وهو يعمله لصالح أفضل جزء فيه ، ألا وهو الجانب العقلي ، فضلا عن أنه يريد لجانب الفضيلة الموجودة في نفسه أن يحيا ويزدهر . وإذا كان الإنسان الخير هو ذلك الذي يريد الخير لنفسه ، فإن الإنسان الخير أيضا هو ذلك الذي يؤمن بأن الوجود خير ، وإلا لما استمسك بذاته ، ولما وقف على نفسه كل هذا الحب !

أما إذا نظرنا إلى الرجل الشرير ، فإننا سنرى أنه يحاول دائما أن يهرب من نفسه ، وأنه عاجز تماما عن الاختلاء بذاته ، ومن ثم فإنه ينشد الآخرين لتمضية أوقاته معهم ، والعمل على تناسي ما لديه من ذكريات أليمة . حقا إن الرجل الشرير قد يعرف ما هو الخير ، ولكن نظرا لعجزه عن ضبط نفسه ، فإنه قد يندفع نحو اختيار بعض الموضوعات اللاذة (مع علمه بأنها لن تكون في خاتمة المطاف سوى موضوعات مؤذية) ، مفضلا إياها على تلك الموضوعات التي يعلم في قرارة نفسه أنها خيرة أو طيبة . وسواء أكان هذا السلوك ناتجا عن الجبن أم عن التكاسل ، فإنه لا بد من أن يولد في النفس ضربا من الكراهية للنفس ، حتى أن بعض الضعفاء من الأشرار قد يفكرون

(١) Aristotle : "The Nicomachean Ethics.", IX., 1166 (a).

فى الانتحار أو التخلص من الحياة . هذا إلى أن الشرير كثيرا ما يكون ضحية لضرب من التمزق الداخلى أو الانقسام الذاتى : إذ يكون فى ذاته جانب يفرح ، وآخر يتألم ، فيجد نفسه متأرجحا بين قوتين : واحدة منهما تجذبه نحو اليمين ، والأخرى تدفعه بعنف نحو اليسار ، دون أن يكون فى وسعه امتلاك زمام نفسه أو التحكم فى أهوائه وشهواته . وهذا هو السبب فى أن الشرير قد يجد لذة فى ارتكاب الكثير من الآثام ، لكى لا يلبث أن يقع صريعا لشعور حاد بالندم ، يجعله يتمنى لو أنه يستمتع بكل تلك الشرور التى طالما استعذب ارتكابها ! ومن هنا فإن الشرير قلما ينعم بصحبة ذاته : لأن اختلاءه بنفسه لا بد من أن يقترن بمشاعر الألم ، والندم ، وتأنيب الضمير .. وهذا ما عبر عنه أرسطو بقوله : « إن الرجل الشرير هو فى وضع لا يسمح له بأن يكون صديقا لأحد ، حتى ولا لنفسه ، إذ هو لا يجد فى ذاته أى شىء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة(١) » .

وهنا يعود أرسطو إلى دراسة « حب الذات » ، فيتساءل عما إذا كان من حق المرء أن يحب ذاته أكثر من أى شخص آخر ، أو ما إذا كان حب الذات صورة من صور الأنانية ، التى لا يحق للرجل الفاضل أن يستسلم لها . ويبدأ أرسطو إجابته على هذا السؤال بالإشارة إلى الرأى الذائع بين الناس ، فيقول إننا درجنا على اعتبار « حب الذات » صورة من صور الأنانية ، بدليل أننا نحتقر أولئك الذين يعملون من أجل ذواتهم ، ونسميهم ، باسم « عباد الذات » أو « محبى الذات » ، فى حين أننا نعلى من شأن أولئك الأخيار الذين يعملون من أجل أصدقائهم ، دون اهتمام بمصالحهم الخاصة ، أو دون مراعاة لعواطفهم الذاتية . ولكن الناس حين ينتقصون من قيمة « حب الذات » ، فإنهم لا يفكرون إلا فى أولئك الأشخاص الذين يريدون لأنفسهم أكبر قسط من الغنى ، والأمجاد ، والملذات الجسمية . ولما كان السواد الأعظم من الناس إنما ينشد إشباع شهواته وإرضاء ملذاته ، أعنى أنه يعمل فى سبيل تحقيق سعادة الجانب اللاعقلى من طبيعته البشرية ، فليس بدعا أن يكون « حب الذات » بهذا المعنى موضع احتقار وازدراء من جانب الرأى العام . ولكن ، هب أننا بإزاء رجل يشغل نفسه دائما بإتيان أفعال العدالة وضبط النفس والشهامة والنبل والفضيلة ، فهل يكون

---

(١) Aristotle : "**Nicomachean Ethics**" (English Translation by D. P. Chace). 1166 b, Everyman's Library, 1942, p. 218.

اهتمام هذا الرجل بتدريب نفسه على إتيان أمثال هذه الأفعال ، ضربا من « حب الذات » ؟ لا شك أن الجمهور قد لا يكون على استعداد لأن يطلق على هذا الرجل اسم « محب الذات » ، ولكن من المؤكد أن الإنسان الذى يشبع فى نفسه ذلك الجانب العقلى ، والذى يقدم دائما على أنبل الأشياء وأكثرها خيرية ، إنما هو فى الحقيقة أكثر الناس حبا لذاته ، لأنه يصدر فى أفعاله عن خير ما فى طبيعته ، ألا وهو المبدأ العقلى .

والحق أنه لما كان المبدأ العقلى يمثل خير ما فينا ، فإن الرجل الخير حين يحب نفسه إنما يحب ما يقضى به العقل . ومعنى هذا أن « حب الذات » فى نظر أرسطو لا يعبر عن أية صورة من صور الأنانية ، بل هو يعبر عن خضوع الإنسان لعقله ، وضبطه لنفسه ، وتحكمه فى أهوائه وشهواته . ولهذا فإن محبة النفس — بهذا المعنى — تدفع بصاحبها إلى إتيان أفعال النبل والشرف ، فضلا عن أنها تنمى فى نفسه حب الخير والفضيلة . والرجل الخير حين يحب نفسه ، فإنه عندئذ لا بد من أن يحسن إلى نفسه وإلى الآخرين ، وبالتالى فإنه آت لا محالة أفعال النبل والشهامة . وليس يكفى أن نقول إن الرجل الخير يعمل دائما بوحى من العقل ، وإنما لا بد من أن نضيف إلى ذلك أنه يضحى بنفسه فى سبيل الغير . وما دام « الصديق — كما قال أرسطو — إنسانا هو أنت إلا أنه غيرك » ، فليس بدعا أن يكون حبك له بمثابة حبك لنفسك ؛ وحب النفس كما رأينا هو سمة من سمات الرجل الخير الذى يستجيب لنداء العقل .

وثمة مشكلة أخرى يعنى أرسطو أيضا بإثارتها ، فنراه يتساءل عما إذا كان الرجل السعيد فى حاجة إلى أصدقاء ، أو ما إذا كانت السعادة حالة « مستكفية » بذاتها ، فهى ليست فى حاجة إلى الصداقة ، ما دامت تتمتع بسائر الخيرات . وهنا يذهب البعض إلى أن الرجل الغارق فى سعادته إنما هو إنسان قد اكتملت له كل أسباب الخير ، فهو موجود حر مستقل لم تعد به حاجة إلى أية « ذات أخرى » يمكن أن توفر له ما لم يستطع هو الحصول عليه بنفسه . ولهذا فقد قال الشاعر إنه « إذا جاد علينا القدر بكل ما هو خير ، فما حاجتنا بعد إلى أصدقاء ؟ » . ولكن هناك رأيا آخر يذهب أصحابه إلى أنه إذا كان الرجل السعيد هو ذلك الذى يتمتع بسائر الخيرات ، فلا بد من أن يكون له أصدقاء ، لأن الأصدقاء هم من أعظم النعم التى يمكن أن يتمتع بها الإنسان فى هذه الحياة الدنيا . هذا إلى أن من طبيعة الرجل الخير أنه فى حاجة دائما إلى أن يمنح ، فلا بد له إذن من موضوعات يوجه إليها إحسانه ، ويسبغ عليها نعمه . ولما كان الرجل الخير يفضل

العطاء على الأخذ ، فإنه لا بد له من أصدقاء يفيض عليهم ويسعد بإسداء يد المعونة إليهم . وفضلا عن ذلك ، فإننا لا يمكن أن نتصور رجلا سعيدا يحيا فى وحدة تامة ، أو عزلة مطلقة ، لأن الإنسان حيوان اجتماعى ، فهو مجعول بطبيعته للحياة المشتركة والصلات الاجتماعية . ولكن الرجل السعيد يؤثر بطبيعة الحال صحبة الأصدقاء ورجال الخير ، على صحبة الغرباء والعامة من الناس . ويربط أرسطو مفهوم « السعادة » بمفهوم « العمل » أو « الفعل » ، فيقرر أن الرجل السعيد يجد لذة كبرى فى أن يعمل ، وأن يرى الآخرين من حوله يعملون . وهو حين يحيط نفسه بجماعة من الأخيار الذين يأتون من الأفعال أنبلها وأشرفها ، فإنه يشعر عندئذ بسعادة مضاعفة ، إذ يتأمل تلك الأفعال الخيرة التى تدخل على قلبه السرور ، وتزيد من حدة شعوره بالحياة . وكما أن الموسيقار يجد متعة لا تدانيها أية متعة أخرى فى الاستماع إلى الأنغام العذبة والاستمتاع بالألحان المتناسقة ، فإن الرجل الخير أيضا يجد لذة كبرى فى مشاهدة الأفعال النبيلة وتأمل التصرفات النابعة عن الفضيلة . وعلاوة على ذلك ، فإن الاختلاط بالأخيار من شأنه أن ينمى فى النفس حب الفضيلة ، كما أن من شأن الصحبة الطيبة أن تشجع على ممارسة الفضيلة ... وهكذا نرى أن الرجل الخير لا بد من أن يجد فى نفسه حاجة إلى الاجتماع بالأخيار من الأصدقاء ، ما دام من طبيعة الخير أن يسعد بصحبة الأخيار(١) .

ويمضى أرسطو إلى حد أبعد من ذلك ، فيقرر أن واقعة الحياة نفسها طيبة وسارة فى ذاتها : لأن إحساس الإنسان بأنه يرى ، ويسمع ، ويعمل ، ويفكر ، ويدرك ، ويعقل ، ويوجد ، هو فى حد ذاته إحساس ملائم . ومعنى هذا أن الوجود بطبيعته خير ، وأن إحساسنا بالوجود هو فى حد ذاته إحساس سار . ولكن لما كان « الصديق » هو بمثابة اسم نطلقه على « الذات الأخرى » فإن من الطبيعى للمرء أن يجد لذة كبرى فى الإحساس بوجود تلك الذات الثانية . وكلما زاد شعور الإنسان بوجود صديقه زاد بالتالى إحساسه بالسعادة . ولا يمكن أن يتوافر لدى المرء مثل هذا الشعور بوجود « الآخر » ، اللهم إلا إذا عاش معه ، وشاركه أقواله وأفكاره . وعلى حين أن المشاركة بالنسبة إلى الحيوان إنما تعنى المشاركة فى الطعام ، نجد أن المشاركة لدى

---

(١) Aristotle : "The Nicomachean Ethics.", IJ., 1170 (a).

الإنسان تمتد إلى الخبرات العقلية والوجدانية التى يعانيها المرء مع أخيه الإنسان . وحينما يتراءى « الوجود » فى عينى الرجل الرافل فى السعادة بصورة شيء جدير بالاختبار نظراً لما ينطوى عليه من متعة وخيرية ، فإنه لا بد من أن يرى فى « وجود » صديقه أيضا شيئا ملائما ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى الاعتراف بأن « الصداقة » شيء جدير بالاختيار .. ومن هنا ، فإن أرسطو يؤكد أن « الرجل السعيد » لا يمكن بحال من الأحوال أن يستغنى عن الأصدقاء .

والسؤال الأخير الذى يطرحه أرسطو هو : هل يحسن بالمرء أن يكون لنفسه صداقات عديدة ، أم الأفضل له أن يصطفى لنفسه صديقا واحدا ؟ ورد أرسطو على هذا التساؤل إنه ليست العبرة بعدد الأصدقاء ، بل العبرة بنوعهم . ولما كانت الصداقة تستلزم تمازج النفوس ، وسقوط كل حاجز بينها ، فقد يكون من العسير على الإنسان أن يصادق عددا كبيرا من الناس فى وقت واحد . ولا غرو ، فإن الصداقة الحقة تقتضى « ممازجة النفوس وإن تميزت ذواتها ، ومخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها ، وهذه حالة لا يمكن حصر غايتها ، ولا الوقوف عند نهايتها » هذا إلى أن مصادقة الإنسان لعدد كبير من الأشخاص ، تستلزم حتما أن يكون هؤلاء الأشخاص أصدقاء فيما بينهم ، ومثل هذا الشرط قد يكون صعب التحقق . وحتى لو افترضنا أن الإنسان قد نجح فى مصادقة عدد كبير من الناس ، فقد يتعذر عليه أن يتعاطف معهم جميعا فى وقت واحد ، بحيث يشارك الواحد منهم آلامه ، ويشارك الآخر أفراحه ! وكما أن العاشق لا يستطيع أن يحب فى وقت واحد عددا كبيرا من الموضوعات ، لأن الحب بطبيعته انفعال عنيف لا بد من أن ينصب على موضوع واحد بعينه ، فكذلك يندر أن يتمكن الصديق من الوفاء لعدة أصدقاء فى وقت واحد . حقا إن الإنسان قد يستطيع أن يصافى عددا غير قليل من الإخوان ، أو أن يتجانس مع طائفة محدودة من الخلان ، ولكنه قلما ينجح فى محبة أكثر من صديق واحد . ولهذا يقرر أرسطو بصريح العبارة أن الصداقة الحقة لا تقوم إلا بين شخصين . وأما حين يكون للمرء أصدقاء عديدون يفاتحهم بأسراره ، ويصارحهم بآلامه وآماله ، فهناك تستحيل الصداقة إلى ضرب من المودة ، ويتحول عش الحب الصغير إلى مجتمع عام واسع النطاق . وما دامت الصداقة لا تقوم على المجاملة أو الملاطفة ، بل تقوم على التبادل والتجاوب ، وتستند إلى الفضيلة أو الخير ، فلن يكون فى وسع المرء أن يجد أخيارا كثيرين ، أو فضلاء عديدين ، يبادلهم حبا بحب ،

وإعجابا بإعجاب .

أما إذا تساءلنا عما إذا كانت الحاجة إلى الأصدقاء أشد فى السراء أم فى الضراء ، كان الجواب أن الحاجة إليهم قائمة فى الحالتين معا : لأن الإنسان المأزوم فى حاجة إلى يد المعونة ، ولكن الإنسان الناجح فى حاجة أيضا إلى من يقاسمه أفراحه ، ويشاركه نجاحه . حقا إن الحاجة إلى الأصدقاء تزداد فى وقت الشدة ، ولكن من الصعوبة بمكان أيضا أن يجد المرء صديقا يفرح بالفعل لفرحه ! ومهما يكن من شيء ، فإن مجرد وجود الأصدقاء إلى جانب المرء فى لحظات الشدة هو فى حد ذاته فعل سار : لأن تعاطفهم معه كفيل بأن يدخل إلى قلبه الشعور بالراحة والاطمئنان . ولما كان الصديق الحقيقى هو فى العادة أعرف الناس بمزاج صاحبه ، فإنه أقدر بطبيعة الحال على مواساته إبان الشدة ، لأنه أدرى الناس بما قد يسبب له الأسى ، وما قد يدخل على قلبه السرور . ولكن ، لما كان من شأن المحن التى يستهدف لها المرء أن تسبب الأحزان لصديقه ، فإن الرجل الخير قد يؤثر تجنب أصدقائه فى وقت الشدة ، حتى لا يكون سببا فى إيلامهم . وإذا كان من طبيعة النساء أن ينشدن فى أوقات الأزمات صديقات لهن معهن ، فيبكين ويولولن جميعا معا ، فإن من طبيعة الرجال أنهم يرفضون إشراك أصدقائهم فى آلامهم ، حتى لا يكدروا عليهم صفو حياتهم ، ولا يتسببوا فى إدخال الحزن على قلوبهم . والرأى عند أرسطو أنه يحسن بالمرء عند الشدة أن يصطنع أخلاق الرجال ، فلا يهيب بأصدقائه لكى يندبوا معه حظه العاثر ، بل يجنبهم أمثال هذه اللحظات الأليمة ، ويقيهم شر الاكتئاب والتألم والضيق النفسى . وكأن لسان حال الرجل الشقى يقول : « إذا كان القدر قد أراد لى الشقاء ، فلا داعى لأن أزيد من عدد الأشقياء فى العالم » ! ولكن هذا لا يمنع الرجل الخير من أن يمضى — من تلقاء نفسه — إلى صديقه المأزوم أو المنكوب أو الشقى ، لكى يمد يد المعونة ، ويواسيه فى آلامه وأحزانه ، واثقا دائما من أن الحزن المتقاسم يصبح نصف حزن ، كما أن الفرح المتقاسم يصبح فرحا مضاعفا !

ويخلص أرسطو من هذا كله إلى القول بأن الصداقة خير ثمين لا يعوض : فإن وجود الأصدقاء إلى جوار المرء — فى شتى الظروف — هو فى حد ذاته نعمة كبرى . وما دامت الصداقة إنما تعنى المشاركة والتبادل والتجاوب المستمر ، فإن من المؤكد أن « وجود » المرء يتضاعف بوجود الصديق . وأيا ما كان معنى « الوجود » بالنسبة إلى كل فرد منا ، وأيا ما كانت الغاية التى من أجلها يتمسك بالحياة ، فإن من الواضح أن

« الوجود مع الآخر » يضاعف من لذة الحياة ، ويزيد من تمسك المرء بوجوده . ولهذا فإن الناس يميلون إلى تعاطى الشراب معا ، أو الذهاب إلى الصيد بصحبة أصدقائهم ، أو الإقبال على التمرينات أو الألعاب الرياضية مع رفاق لهم ، أو مطارحة المسائل الفلسفية مع أصحابهم ، إلى آخر تلك الأفعال المشتركة التى تدلنا بوضوح على أن خير ما يمكن أن ينعم به الناس فى هذه الحياة الدنيا إنما هو أن يقضوا أيامهم معا ، وأن يستمتعوا بلذات الحياة المشتركة . ولكن من المؤكد أن الصداقة الثمينة التى لا تدانيها صداقة أخرى ، إنما هى صداقة الأخيار من الناس ، لأن الخير لا ينبع إلا من الخير ، ولأن من شأن التبادل الشخصى الصحيح أن يتزايد قوة على مر الأيام . وهكذا تتحطم بسرعة صداقات الأشرار والمنافقين وطلاب المنفعة والباحثين عن اللذة ، بينما تجيء الخبرات المشتركة التى يتقاسمها الأخيار ، فتوثق من عرى صداقاتهم ، وتعمل على توطيد محبتهم ، وتضاعف من قوة سعادتهم(١) ...

... تلك هى الخطوط العريضة لنظرية أرسطو فى الصداقة ، وليس من شك عندنا فى أن أرسطو قد نجح إلى حد كبير فى تحديد مفهوم الـ « فيليا » Philia ، وبيان أنواعها المختلفة ، وتحديد صلتها بالخير والسعادة والكشف عن قيمتها من الناحية الأخلاقية . ولكن أرسطو قد ربط « حب الذات » بحب الغير ، فذهب إلى أن خير صداقة إنما هى تلك التى تقوم على أساس سليم من « حب الذات » . ولعل هذا هو ما حدا به إلى القول بأن « الصديق الآخر هو أنت » أو أن « الصديق هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك . » . وهنا تثار مشكلة الصلة بين « حب الذات » و« حب الغير » ، فيذهب بعض الفلاسفة إلى أن ما يميز الحب — على وجه الدقة — إنما هو هذه الحركة الانطلاقية التى تنسلخ فيها « الأنا » عن ذاتها لكى تنشد « الآخر » . فليس « الصديق » — كما يزعم أرسطو — « أنا آخر » Un autre moi - même بل هو « آخر غيرى أنا » Un autre que moi - même ! ومعنى هذا أن هذا الحب بطبيعته أبعد ما يكون عن النرجسية ، والتمركز الذاتى ، والحوار مع الذات ، لأنه يتجه دائما نحو الآخر ، ويعبر باستمرار عن وجود رابطة أو علاقة ، ويحاول فى كل حين أن يعبر ما بين الذوات من فراغ أو خلاء . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب الحقيقى لا يقنع بأن يجعل من

(١) Aristotle : "Nicomachean Ethics.", IX, 1171 (b) & 1172 (a).

أصدقائه مجرد صفات ذاتية أو توابع ثانوية أو ملكيات خاصة له ، بل هو يكتشف فيما حوله « جواهر » مثله ، وبالتالى فإنه يعيش فى عالم « التثنية » **Duel** حيث تقوم المحبة على المساواة والتبادل واحترام حقوق الغير . ونحن لا نحب « الآخر » لأننا فى حاجة إليه ، بل نحن فى حاجة إليه لأننا نحبه ! ومهما كان من أمر تلك النظريات التى تجعل من « حب الغير » صورة من صور « حب الذات » ، فإن من المؤكد أن المرء لا يحب « الآخر » إلا من حيث هو مغاير له أو مختلف عنه . وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسى المعاصر لويس لافل حينما كتب يقول : « إن الحب يفترض الثنائية **dualité** باعتبارها شرطا أساسيا لإمكان قيامه ... ففى الحب إذن علاقة بين حدين لا يتمايز الواحد منهما عن الآخر ، إلا لكى يساند أحدهما الآخر ... وأنا حين أحب فإننى أتصور الآخر باعتباره مختلفا عنى ، ومن ثم فإننى أريده من حيث هو ذات أخرى ، لا من حيث هو ذات أمتلكها ، أو ذات موجودة بالقياس إلى(١) » .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أننا ننكر ما بين الضمائر من بون أو مسافة ، أو ما بين الذوات من هوة أو فراغ ؟ هذا ما يجيب عنه لافل بقوله إن الانفصال القائم بين الذوات ليس مجرد « عائق » فحسب ، بل هو « واسطة ضرورية لقيام الاتصال أيضا » . وإذا كانت « الأنانية » تجزع دائما من وجود ذات أخرى ، فإن « الحب » — على العكس من ذلك — يريد دائما هذا « الوجود الآخر » (أو الغيرى) **L'altérité** . ومن هنا فإن ما يغتبط له الحب ، إنما هو على وجه التحديد وجود كائنات أخرى مغايرة له فى العالم يستطيع أن يتجه نحوها ويتعلق بها . وليست الصداقة الحقيقية هى تلك التى تنشد نفسها لدى الآخر ، بل هى تلك التى تريد أن تنسى نفسها فى الآخر .. وإذا كان الحب فى حاجة دائما إلى « الآخر » ، فذلك لأنه يريد موجودا متمايزا عنه ، يملك خارجا عن ذاته هو أصالة فردية مستقلة ، ويكون فى استطاعته أن يستجيب لندائه أو أن يشيح بسمعه عنه . ونحن نحب « الآخر » لأننا نعرف أنه موجود مستقل عنا ، يملك من الحرية ما يستطيع معه أن يتمرد علينا ، ويطوى فى أحشائه إنية لا سلطات لآخر غيره عليها ، ويخفى فى أعماقه سرا هيهات لنا أن نخترقه أو ننفذ إليه ! فالآخر « ذات » غيرى

---

(١) Louis Lavelle, **"De l'Acte"** (La Dialectique de l'Eternel (Présent), Paris, Aubier, 1946, pv. 519 – 520.

لها قدس أقداسها ، وهى تند بحريتها عن إرادتى ، فضلا عن أنها قد تخيب آمالى فيها ! ولما كان الحب يعشق بطبيعته المخاطرة ، فإنه يريد دائما أن يمضى نحو ذلك « الآخر » الذى لا يستطيع قط أن يضمنه ! وربما كان « الحب » فى جوهره « فعلا متناقضا » فى ظاهره ؛ لأنه فعل حرية تتخذ من حرية أخرى موضوعا لها ، فتحاول أن تحقق ضربا من الاتحاد معها ، على أساس الاستقلال القائم بينهما . ولولا « الحب » لما كان فى استطاعة الموجود أن يخرج من ذاته ، فإن الخروج من الذات يقتضى قوة خارجية تجتذبنا إليها ، فتلزمنا بتحطيم قوقعة وحدتنا . ولكن ما يميز « الصداقة » عن غيرها من أنماط « الحب » الأخرى هو أنها علاقة تبادلية تقوم على المساواة ، فليس فيها « جاذب » و« مجذوب » أو « طالب » و« مطلوب » ، بل « المحب » فيها هو « المحبوب » والمحبوب هو « المحب » . وهذا هو السر فيما لاحظه أرسطو من أن « الآلهة » و« الملوك » قلما يصادقون ، لأن الصداقة التى تقوم بين « أعلى » و« أدنى » هى فى الغالب شبه صداقة ، أو « صداقة زائفة » ، وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى تقوم بين شخصين متساويين تجمع بينهما وحدة الغرض ، ويشعر كل منهما بمسئوليته أمام الآخر . ولا شك أن هذه « الصبغة التبادلية » هى التى تنأى بالصداقة عن كل رغبة فى التملك ، أو كل نزوع نحو السيطرة ، فإن الصديق يعرف جيدا أن صديقه لا يمكن أن يكون « موضوعا » يقتنيه ، أو « شيئا » يتملكه ، بل هو « حرية » تستطيع أن ترفض وتتمنع ، ولكنها تستطيع أيضا أن تقبل وتستجيب .

وإذا كنا نجد فى « الصداقة » عنصرى « الرعاية » و« المسئولية » اللذين سبق لنا أن التقينا بهما فى بعض أشكال الحب ، فإننا سنجد فيها أيضا عنصرين آخرين قد لا يتوافران فى غيرها من صور الحب ، ألا وهما « المعرفة » و« الاحترام » . وآية ذلك أننا لا « نصادق » شخصا إلا إذا توسمنا فيه القدرة على التجانس معنا ، والاستجابة لنا ، كما أننا لا يمكن أن نتعلق به اللهم إلا إذا شعرنا نحوه بضرب من التقدير أو الاحترام . وليس « الاحترام » هنا نوعا من الخوف أو الشعور بالمهابة ، بل هو فعل إعجاب أو تقدير ، ومن ثم فإنه مقدرة على رؤية الشخص كما هو ، وشعور بأصالته الفردية من حيث هو « نسيج وحده » . وليس من شك فى أننا لا يمكن أن نحترم شخصا ما لم نعرفه معرفة جيدة ، فلا بد للمعرفة من أن تجىء فتوجه الصداقة وتقودها .. ولكن المعرفة هنا ليست من قبيل الإدراك الحسى الذى يقف عند السطح الخارجى للشخصية ، بل هى

من قبيل الرؤية الوجدانية أو العيان المباشر الذى تمتد معه إلى أعماق الشخصية . وهذا هو السبب فى أن المطارحة بالأسرار لا تتم إلا بين الأصدقاء ، فإن من طبيعة الصديق أن ينفذ إلى القرار العميق للشخصية ، لكى يرى ما يعتور نفس صاحبه من قلق أو هم أو انشغال ، بينما لا يرى الآخرون منه سوى ذلك القناع الذى يضعه على وجهه ! وقد يحاول الصديق — كما لاحظ أرسطو — أن يكتم عن صديقه أسباب شقائه ، حرصا منه على تجنيبه بعض المشاعر الأليمة ، ولكن من المؤكد أن الصديق الحقيقى هو ذلك الذى يعرف دون أن يعرّف ، أو هو ذلك الذى يقرأ على وجه صاحبه ما قد لا يبوح به لسانه ! ولما كانت الصداقة جهدا إيجابيا من أجل العمل على تحقق سعادة « الآخر » وترقيه ، فإنها لا بد من أن تقوم على الاهتمام بالآخر ، ورعايته ، ومعرفته واحترامه(١) . وإذا كان أرسطو قد استبعد من بين ضروب الصداقة تلك التى تقوم على المنفعة أو اللذة ، فذلك لأنه قد لاحظ أن طلب الصديق من أجل فائدة شخصية أو متعة ذاتية ، إنما هو سعى مغرض يقوم على الأنانية ، ولا ينطوى على أى اهتمام بالآخر لذاته . وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى يكون رائدها هو البحث عن « خير » الصديق ، بحيث تكون سعادته هى الهدف الذى نعمل من أجله ، وتكون سعادتنا هى النتيجة التى تترتب على تحقيق هذا الهدف . ولو أننا أخذنا بتعريف ليبنتس للحب حين يقول : « إن الحب أن تسعد بسعادة الآخر » Amare est gaudere felicitate alterius ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الصداقة هى القدرة على الاهتمام بالآخر ، والعمل على تحقيق سعادته ، والشعور بأن سعادتنا من سعادته ! وهذا هو السبب فى أن الصداقة عاطفة نادرة قلما تجود بها قلوب البشر !

والظاهر أن بعض فلاسفة العرب قد فطنوا إلى ندرة الصداقة بين الناس ، فذهب أبو حيان التوحيدى مثلا فى كتابه « الصداقة والصديق » إلى أن « الصديق لفظ بلا معنى ، أى هو شى عزيز ، ولعزته كأنه ليس بموجود . » . ويروى لنا التوحيدى أنه عاشر الناس طويلا ، فما وجد لديهم سوى النكران والجحود ، حتى أصبح يقنع بالوحدة ، ويستأنس بالوحشة ، ويعتاد الصمت ... ثم يستطرد أبو حيان فيقول : « ... وقبل كل شيء ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ، ولا من يتشبه بالصديق . ولذلك قال

(١) Erich Fromm : "The Art of Loving", London, Unwin, 1962, p. 25.

جميل بن مرة ... وقد لزم قعر البيت ، ورفض المجالس ، واعتزل الخاصة والعامة ، وعوتب فى ذلك ، فقال : لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لى ذنبا ، ولا ستروا لى عيبا ، ولا حفظوا لى غيبا ، ولا أقالوا لى عثرة ، ولا رحموا لى عبرة ، ولا قبلوا منى معذرة ، ولا فكونى من أسر ، ولا جبروا منى كسرا ، ولا بذلوا لى نصرا ، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة ، وتباعدا من الله تعالى ، وتجرعا للغيظ مع الساعات ، وتسليطا للهوى فى الهنات[1] ... » وأغلب الظن أن انعدام ثقة التوحيدى بالناس هو الذى أملى عليه هذه الحملة العنيفة على الصداقة والأصدقاء . وقد عانى أبو حيان الكثير من جراء عجزه عن التجانس مع أهل عصره ، حتى لقد كفر بالصداقة واعتبرها لفظا أجوف بلا معنى .. وهو يروى لنا أن فيلسوفا سئل ذات يوم « من أطول الناس سفرا ؟ » فقال : « من سافر فى طلب الصديق » ! وأما عبارة أرسطو القائلة بأن « الصديق إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك » ، فإن التوحيدى يوردها ثم يعقب عليها بقوله : « إن الحد صحيح ، ولكن المحدود غير موجود[2] » .

وهنا يختلف أبو حيان التوحيدى مع أستاذه أبى سليمان السجستانى المنطقى ، فإن الأول منهما يرى أن عبارة أرسطو رشيقة ، ولكننا لا نظفر منها بحقيقة ! وأما أبو سليمان فإنه يرى أن أرسطو قد « أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادفان بها . ألا ترى أن لهذه الموافقة أولا منه يبتدئانها ، كذلك لها آخر ينتهيان إليه . وأول هذه الموافقة توحد ، وآخرها وحدة . وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان ، كذلك يصير بصديقه واحدا بما هو صديق : لأن العادتين تصيران عادة واحدة ، والإرادتين تتحولان إرادة واحدة .. » ويستطرد السجستانى فيقول إن إنكار قيام الوحدة بين الأصدقاء إنما يرجع إلى أن الناس قد أصبحوا يحيون حياة التناكر والتنابذ والفرقة ، فهم « على غاية الافتراق للحسد الذى يدب بينهم ، والتنافس الذى يقطع علائقهم ، والتدابر الذى يثير البينونة فيهم » .. ومعنى هذا أن أبا سليمان يعترف بندرة الأصدقاء ، ولكنه لا يسلم باستحالة قيام الصداقة بين شخصين ، بشرط أن يتحقق بين

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « فى الصداقة والصديق » ، مطبعة الجوانب ، القسطنطينية ، ١٣٠١ ، ص ٧ .

(٢) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » القاهرة ، طبعة حسن السندوبى ١٩٢٩ ، ص ٣٥٩ .

نفسيهما ضرب من التمازج الحقيقى . وقد قيل عن ابن عطاء إنه سمع إنسانا يقول ، « أنا فى طلب صديق منذ ثلاثين سنة فلا أجده » فكان جوابه : « لعلك فى طلب صديق تأخذ منه شيئا ، ولو طلبت صديقا تعطيه شيئا لوجدت » ، ولكن هذه الإجابة لم ترق فى عينى أبى سليمان ، لأننا نراه يعقب عليها بقوله : « هذا كلام ظالم . فإن الصديق لا يراد ليؤخذ منه شيء ، أو ليعطى شيئا ، ولكن ليسكن إليه ، ويعتمد عليه ، ويستأنس به ... إلخ » . وهذا التعليق إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن أبا سليمان المنطقى قد كان يعلى من شأن الصداقة ، فلم يكن يراها مجرد صلة تقوم على الأخذ والعطاء ، بل كان يرى فيها رابطة شخصية تقوم على التبادل النفسى ، والتجاوب الروحى . وهذا هو الأصل فى تلك التفرقة التى كان يقيمها بين « الصداقة » و« العلاقة » ، فقد كان يرى أن « الصداقة » أذهب فى مسالك العقل ، وأدخل فى باب المروءة ، وأنزه عن آثار الطبيعة ، فى حين أن « العلاقة » هى من قبيل العشق والكلف والهوى والصبابة ، وهذه كلها أمراض تطرأ على النفس الضعيفة ، دون أن يكون للعقل فيها أدنى مدخل . ومن هنا فإن الصداقة — فى رأى أبى سليمان — هى من شيم ذوى الشيب والكهولة ، فى حين أن العلاقة هى أقرب دائما إلى نفوس الشباب من الذكور والإناث[١] .

وقد روى التوحيدى أيضا — نقلا عن النوشجانى — أن الصداقة على نحو ما وصفها لنا أرسطو هى ضرب من المستحيل ، لأنه هيهات للشبيه أن يلتقى بشبيه له تماما ، بحيث يستطيع الواحد منهما أن يخاطب الآخر بقوله : « يا أنا » ! والسبب فى ذلك « أن الإنسان ذو طبيعة ومزاج وشكل وأعراض متفاوتة كثيرة ، فإذا ما صادف آخر وهو أيضا ذو طبيعة أخرى وخواص أخر ، إما زائدة على ما لصاحبه ، وإما ناقصة عنه ، عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة ... » ولا ريب أن مثل هذا الاختلاف يستلزم بالضرورة أن يكون أحدهما تابعا والآخر متبوعا ، أو أن يكون أحدهما آمرا والآخر مأمورا ، وهذا خلاف الصداقة التى تستلزم التكافؤ والمساواة ... هذا إلى أن الإنسان لا يتصف بالوحدة فقط ، بل هو « إن كان واحدا بوجه ، فإنه كثير

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « الصداقة والصديق » ، القسطنطينية ، مطبعة الجوانب ، ١٣٠١ هـ ، ص ٤٤ .

بوجه آخر » ، وهذه الكثرة هى التى تحول بينه وبين التجانس مع صديقه . وآية ذلك أننا نرى الناس يتغيرون كل يوم ، ويتقلبون من حال إلى حال ، ولا يكاد الواحد منهم يثبت على هيئة واحدة أو شكل واحد ، فكيف لنا أن نجد فى عالم الحس شخصا يوافقنا دائما ، ويجرى على هوانا وإرادتنا فى كل حين ؟ حقا أن العقل قد يصور لنا إمكان قيام الموافقة بين شخصين خيرين جمع بينهما حب الفضيلة أو السعى نحو الكمال ، ولكن الحس شاهد باطراد المخالفة « من جهة الطباع والطباع ، والعادة والعادة ، والمراد والمراد ، والهوى والهوى ، والشكل والشكل .. ولهذا المعنى كان الوصف أبدا زائدا على الموصوف ، والقول فاصلا عن المقول عليه ، فى أمور هذه الدار ، وتفصيل أحوال سكانها فى جميع ما يتقلبون فيه ، ويتفرقون عليه[1] » . وهكذا يخلص النوشجانى إلى القول بأن الصداقة مثل أعلى يصوره لنا العقل ، ولكن هيهات لنا أن نرقى إليه فى الشاهد والحس ..

بيد أن أصحاب هذا الرأى يتوهمون أن الصداقة لا بد من أن تقوم دائما « بين الشبيه والشبيه » ، فى حين أن التواصل الحقيقى بين النفوس لا يمكن أن يتحقق إلا حين يعرف كل منا أن ثمة حدودا هيهات لنا أن نتخطاها فى سعينا نحو الاتصال بالآخرين .. فليس من شأن الصداقة أن تتملك الآخر ، أو أن تحيله إلى مجرد « أنا » جديد ، بل هى لا بد من أن تقوم على احترام « غيرية » الآخر ، والاعتراف بما له من سر أصيل فريد فى نوعه . وربما كان السبب فى فشل الكثير من الصداقات هو أننا كثيرا ما نعجز عن احترام إمكانيات الشخص الآخر ، فترى الواحد منا يحاول دائما أن يكتشف لدى صديقه ميولا متجانسة مع ميوله ، وعادات متطابقة لعاداته ، وطباعا موافقة لطباعه ، دون أن يفطن إلى أن لهذا الصديق أيضا جوانب أخرى من ميوله وعاداته وطباعه قد لا تتفق تماما مع تلك التى يكتشفها فيه ويستخلصها منه . وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى يكشف فيها كل صديق ذاته أمام صديقه الآخر ، دون تحفظ أو تفرقة أو تمييز ، لكى يريه من ذاته ما لم يره منها الآخرون . وبينما يحاول أدعياء الصداقة أن يخفوا عن أصدقائهم المزعومين كل ما بينهم من خلاف أو تفاوت ، نرى الأصدقاء المخلصين يقدمون ذواتهم بأكملها لأصدقائهم ، دون أن يستبقوا لأنفسهم « الداخل » le dedans الذى هو

---

(١) أبو حيان التوحيدى . «المقابسات» ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ص ٣٥٩ — ٣٦٢ .

حقيقتهم ، لكى يعرضوا عليهم « الخارج » le dehors الذى هو ظاهرهم ! وربما كان « الصديق » هو الشخص الأوحد الذى لا يجد المرء حرجا فى أن يبدو أمامه كما هو ، دون أدنى خجل أو حياء ، وكأنما هو قد استحال إلى مجرد استفهام محض عما يمكن أن يريده ، أو ما يمكن أن يصير إليه . وحينما يكون المرء بإزاء صديق حقيقى ، فإنه عندئذ قد لا يتردد فى أن يختبر أمامه كل إمكانيات حياته الباطنة ، واثقا من أن صديقه لن يكون له سوى مجرد معين يأخذ بيده من أجل مساعدته على تحقيق بعض ما لديه من قوى أو إمكانيات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الصديقين لا يحبان ما عليه كل منهما فى صميم الواقع ، بل هما يحبان ما يرجو كل منهما أن يصيره عن طريق الآخر .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى رابطة « الصداقة » ، لوجدنا أنها علاقة شخصية تبادلية تفترض « الثنائية » ، وتبرز فوق أرضية من « الانفصال » القائم بين الذوات . وإذا كان بعض الفلاسفة قد أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة ، فذلك لأنهم قد ظنوا أن الانفصال الأصلى القائم بين الذوات هو حقيقة نهائية لا سبيل إلى قهرها أو التغلب عليها . وأصحاب هذا الرأى يتوهمون أن هناك هوة غير معبورة بين الذوات ، فليس للجواهر الفردة — على حد تعبير ليبنتس — أبواب ولا نوافذ ، وإنما هى عوالم مغلقة على ذاتها ليس بينها أى اتصال مباشر(١) . وما دام كل ضمير إنما ينشد — كما قال هيجل — موت الآخر ، فلا موضع للحديث إذن عن أى وصال أو اتصال أو ارتباط . ولا شك أن هذه النتيجة التى انتهى إليها بعض المفكرين المحدثين الذين جعلوا من الشعور بالذات نقطة انطلاقهم ، فلم يكن فى وسعهم من بعد أن يصلوا إلى « الآخر » من حيث هو أيضا « شعور بذاته » . ومن هنا فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن المرء لا يستطيع أن يبلغ ضمير « الآخر » ، بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يفترض وجود شعور لدى الغير ، أو أن يستنبط بطريقة غير مباشرة وجود « وعى » لدى « الآخر » ، عن طريق المنهج المعروف باسم « الاستدلال التمثيلى » . وتبعا لذلك فإنه لا يمكن أن يقوم اتصال حقيقى أو صداقة صحيحة بين الذوات ، ما دام « الانفصال » هو الكلمة النهائية فى سائر العلاقات البشرية(٢) .

(١) والجواهر الفردة هنا هى المونادات أو الذرات الروحية .

Leibniz : “**Monadologie**”, 7.

(٢) F. Alquié : “**La Nostalgie de l’Etre.**”, P. U. F., 1950. p. 104.

بيد أن أصحاب « فلسفة الانفصال » يغفلون واقعة هامة فى دنيا العلاقات البشرية ، ألا وهى تلاقى الذوات حول بعض الموضوعات المشتركة ، أو اجتماعها عن طريق التعلق ببعض الغايات المتحدة . وفى هذا يقول الفيلسوف الأمريكى المعاصر هوكنج : « جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لى ، مفكرا فى العزلة التى تفصل بيننا ، ورحت أسائل نفسى قائلا : لماذا خلقنا هكذا بحيث لا أرى منك أيها الصديق — عندما أنظر إليك — إلا ذلك الحجاب الذى يخفيك عنى ، دون أن أتمكن يوما من أن أراك أنت نفسك أبدا ؟ ولكن ، أليس هذا الحجاب الذى يفصلك عنى مجرد جزء من ذلك الحجاب الذى يختفى وراءه عالمى ؟ بل ، ألست أنا نفسى حجابا أيضا بالنسبة إليك ، فكل منا إنما ينظر إلى أخيه من وراء حجاب ؟ ألا ليت عقلى يستطيع يوما أن ينفذ — ولو لحظة — إلى صميم عقلك ، فنتلاقى دون أن يحول بيننا حائل !... وبينا أنا كذلك ، إذ ألقى فى روعى ما وقع منى موقع الصاعقة ، وكأننى أدركت معنى العزلة فى قرارة نفسى ، فشعرت كأنما أصابنى شىء من المس ، إذ أدركت بالفعل أننى متغلغل فى صميم نفسك أيها الصديق : فإنك تدرك كل هذه الأشياء التى حولى ، وهى ملك لك . فإذا لمستها أو حركتها أحدثت تغييرا فى صميم ذاتك ؛ وإذا نظرت إليها رأيت منها ما ترى أنت ، وإذا أصغيت إليها سمعت منها ما تسمع أنت . فأنا إذن كائن فى ذلك المحل الأعظم الذى توجد فيه نفسك ، وأنا أختبر خبرتك ذاتها . وإلا ، فأين أنت إذن ؟ إنك لست شيئا مختفيا وراء هاتين العينين اللتين أراهما فى رأسك ، ولا أنت فى داخل ذلك الدماغ تحاول — فى ظلامه الحالك — أن تتصل بعملياته الكيماوية . وأنا نفسى عندما أفكر فى هذه كلها ، فإننى أرى أننى لا أعرف عنها شيئا ، ولن أعرف عنها شيئا ، لأننى لا أقضى وجودى وراء هذا السور الذى يفصلنى عنك ، بل أمامه . والواقع أننى لا أوجد إلا حيث توجد كنوزى . وأنت كذلك إنما توجد هنالك . وهذا العالم الذى أعيش فيه إنما هو عالم نفسك ، وما دمت أوجد فيه ، فأنا فيك أيضا . وليس فى وسعى أن أتصور وصالا أحق ولا أبلغ فى النفس أثرا ، من أن نتلاقى فنشاطر الذاتية ، لا عن طريق ما فى أعماق نفوسنا من خواطر لا يمكن التعبير عنها فحسب ، بل عن طريق ما بيننا من خبرة مشتركة أيضا ؛ وعندئذ لا تكون أنت هنالك وراء ذلك الحجاب ، بل تكون هنا تضغط علىّ بكل ما لديك من شعور ، وإذ ذاك تستطيع أن تضمنى وتطوينى فى أثنائك ، ضاما إليك كل ما أملك من أشياء . تلك هى الحقيقة ، وما دمت قد رأيتها بكل

وضوح ، فلن أفزع بعد اليوم إلى المذاهب الانفصالية (أو المونادية) بالاستسلام لتلك التأملات الخاطئة التى ضلت سواء السبيل »[١] .

من هذا نرى أن الوصال فيما بين الذوات — عند هوكنج — إنما يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة ، وكأن الطبيعة أو العالم الخارجى هو الوسيط الذى يحقق الاتصال بين النفوس . ولما كان الموجود الواعى إنما هو عبارة عن عملية اتصال ذهنى ومشاركة فعالة مع بيئته الخاصة ، فإن المرء حين يدرك مثل هذا الموجود إنما يدرك تلك العملية التى يتعامل بمقتضاها « الآخر » مع العالم . وبهذا المعنى تكون الصداقة حبا غير مباشر يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة . وأنت حين تحب أى موجود ، فإن معنى هذا أنك ترى العالم من خلال ذلك الموجود . ويمضى هوكنج إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إن عقول البشر قد جبلت بحيث إن كلا منها يستطيع أن يرى بمساعدة غيره من العقول أكثر مما يرى بمفرده . وما قد يبدو أن المرء يراه فى الآخر ، إنما يرى — فى جانب كبير منه — من خلال ذلك الآخر . وما قد يبدو فى ظاهر الأمر إنه صفة أو خاصية للآخر ، إنما هو فى الحقيقة صفة أو خاصية للعالم . ولكن ، ليس معنى هذا أن هوكنج ينكر صفات الآخر أو مميزاته ، وإنما كل ما هنالك أنه يذهب إلى أن قيمة أى شخص وجماله لا يكادان ينفصلان عن عالم الموضوعات التى ينظر إليها فى العادة مثل هذا الشخص . وهكذا يخلص هذا المفكر الأمريكى المعاصر إلى القول بأن الصداقة (أو المحبة) إنما تتجه دائما نحو موضوع مشترك أوحد أوسط يكون هو الجامع بين الأنا والأنت ، وبالتالى فإنه لا بد من قيم مشتركة وعبادة موحدة تكون بمثابة نقطة تلاقى الأنا والأنت .

ولكن ، إذا صح أن الحب — فى الصداقة — لا بد من أن يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة ، أفلا يحق لنا أن ننتقص من قدر هذا النمط اللامباشر من أنماط الحب ؟ وهل يمكن أن يكون حب الشخصين لموضوع واحد مساويا لحب أحدهما للآخر ؟ بل هل يمكن أن نعد هذا الوصال غير المباشر وصالا روحيا حقيقيا ؟ أليس الأدنى إلى المعقول أن نقول مع جانكلفتش « إن محبة أشياء واحدة بعينها ، ومحبة الإنسان لأخيه الإنسان ، إنما هما أمران مختلفان تمام الاختلاف » ؟

---

(١) W. E. Hocking : **"The Meaning of God in Human Experience."** Yale University Press. N. W. Haven. 1912. pp. 269 – 266.



الباب الرابع

أطوار الحب

الفصل العاشر

مولد الحب

هل يستوى حب الرجل للرجل ، وحب الرجل للمرأة ! وحتى لو سلمنا بإمكان قيام صداقة بين الرجل والمرأة ، فهل تستوى صداقة الرجل للمرأة مع حب الرجل للمرأة ؟ هل يكون الحب دائما هو الحب ، سواء أكان حب الجنس ، أم حب الجنس للجنس الآخر ، وسواء أكان حبا بـ « جنس » Sexualité ، أم حبا بلا جنس ؟ أم هل نقول إن « الآخر » الذى ينشده الحب إنما هو أولا وبالذات « الجنس الآخر » ؟ وما هو الفارق إذن بين الصداقة والحب (بمعناه المحدود) ؟ وهل يمكن أن ينشأ الحب عن الصداقة ؟... إلخ .

كل تلك أسئلة لا بد من إثارتها حين ننتقل من دراسة « الصداقة » إلى دراسة « الحب » . ولا بد من أن نذكر القارئ ــ بادئ ذى بدء ــ بأننا حين نتحدث هنا عن « الحب » ، فإننا نعنى به تلك العلاقة العاطفية التى تنشأ بين الرجل والمرأة ، حينما يشعر كل جنس منهما بالحاجة إلى الجنس الآخر .. وإذا كان هذا المعنى المحدود هو ما اعتاد الناس فهمه فى الغالب من كلمة « الحب » ، فذلك لأن مشكلة الحب قد اختلطت فى أذهانهم (وفى لغتهم) بمشكلة الجنس . وليس من شك عندنا فى أن الطبيعة قد أرادت منذ البداية أن يتحد الجنس والحب ، فضلا عن أن المجتمع قد جاء فثبت هذا الاتحاد عن طريق أنظمة الزواج . ولكن ارتباط الجنس بالحب قد أظهرنا منذ البداية على أن مشكلة الحب هى فى صميمها مشكلة الثنائية البشرية أو الازدواج الإنسانى : لأن الموجود البشرى هو فى جانب منه جسم أو حيوانية ، ولكنه فى الجانب الآخر منه روح أو حرية . وليس أيسر على الباحث ــ بطبيعة الحال ــ من أن يلغى أحد هذين القطبين لحساب القطب الآخر ، فيقرر مثلا أن الحب إن هو إلا صورة من صور التكاثر الحيوانى[1] ، أو إنه امتزاج روحى يعبر عن اتحاد قلبين ؛ ولكن من المؤكد فى هاتين

---

(١) هذا مثلا هو رأى شوبنهور الذى كان يعتبر الحب مجرد حيلة ابتدعتها إرادة البقاء للعمل على استمرار النوع .

الحالتين أن الباحث إنما يقتصر على حل المشكلة بقطع العقدة ! وأما إذا أراد الباحث أن يفهم الدلالة النفسية لهذا الاتحاد الطبيعي للحب بالجنس ، فلا بد له من أن يعمد إلى دراسة تلك الأسباب الخفية التي تدفع بالإنسان إلى البحث عن الجنس الآخر . ولعل هذا ما عبر عنه الدكتور لاجاش (أستاذ علم النفس بالسوربون) حينما كتب يقول : « إنه لا سبيل لنا إلى تفسير الحب تفسيرا صحيحا لو أننا اقتصرنا على إرجاعه إلى مجرد حاجة جنسية . والواقع أن الحب إنما يتجاوب مع الترقي النفسي للموجود البشرى ، من حيث إن هذا الموجود هو فى حاجة إلى أن يحب وأن يحب ، أعنى إنه فى حاجة إلى موجود بشرى آخر . وكل ما تفعله يقظة الغرائز الجنسية هو أنها تساعد على خلق الجو النفسي الملائم لمولد الحب . وإذن فإن الدلالة الحيوية للحب لا يمكن أن تكون هى التناسل أو التفريغ الجسمى ، بل هى التحرر من العزلة النفسية . ومعنى هذا أن الحب يحرر الذات من ضغط القوى الأخلاقية التي تقيم السدود فى وجه عملية إشباع الغرائز . ومن هنا فإن الحب هو تلك الإمكانية التي تسمح لشخصين بأن يكونا من هما[١] » .

ونعود فنتساءل : هل ينشأ الحب عن الصداقة ؟ أو هل يصبح المرء عاشقا لفرط ما استمر صديقا ؟ هنا نجد لابروبير يفرق بين الاتجاه الأصلي لكل من الصداقة والحب ، لكى لا يلبث أن يخلص إلى القول بأن « الحب لا يبدأ إلا بالحب »[٢] . والحق أن الصداقة تتوطد بمرور الزمن ، وتقوى شيئا فشيئا تحت تأثير التعود ، والمشاركة ، والتأمل ، مثلها فى ذلك كمثل اعتقاد يرسخ فى النفس بمرور الزمن ، وتتأصل أسبابه العقلية تحت تأثير الإيمان ، والتصديق ، والاعتياد ... وأما الحب فإنه ينشأ على حين فجأة ، تحت تأثير إلهام مباغت ، وكأنما هو « بالاس أتينيه pallas Athéné » التي تحكى الأساطير اليونانية أنها ولدت راشدة ! فليس للحب « مقدمات » بمعنى الكلمة ، وإنما ينشأ الحب عن الحب نفسه ! ومهما امتدت الصداقة على طول خط مستقيم ؛ فإنها لن تستحيل إلى حب خالص ، كما أنه مهما اتسعت دائرة حب الذات ، فإنها لن تستطيع أن تستوعب حب الغير ! وكما أن المرء لا يتعلم كيف يريد ، فإنه لا يتعلم أيضا كيف

---

(١) D. Lagache : **"L'Amour et la Haine"**, 1938. (quoted by Nina Epton : **"Love and the French."**, Ace Books, London, 1961, P. 281).

(٢) La Bruyére **"Les Caractéres"**, Chapitre 4 : "Du coeur".

يحب ؛ وبالتالى فإنه لا يصبح محبا لفرط ما استمر صديقا ! وآية ذلك أن « ما تفعله الخدمات المتوالية والمشاركات المستمرة والتضحيات المتبادلة بين الأصدقاء — خلال سنوات عديدات متواليات — قد يفعله الوجه الصبوح أو اليد الرقيقة فى لحظة واحدة . » ! فليس « الحب » — بمعناه الصحيح — مجرد عاطفة نسبية تترتب على عملية تفضيل أو مقارنة أو حساب نفعى ، بل هو كشف مطلق ، وإلهام مفاجئ ، ونتيجة بلا مقدمات ! ولسنا نعنى أنه ليس للحب تاريخ ، وإنما نحن نعنى أنه ليس ثمة نسبية أو تدرج فى الحب : « لأن الحب (على حد تعبير جانكلفتش) حد أقصى ، وغاية عليا ، وخير أسمى فى ذاته ؛ ولا شأن له بالأعور الذى يعد نفسه سلطانا فى بلاد العميان » !(١) .

حقا إن ثمة نوعا من الحب قد يتولد عن الاحترام أو التقدير أو التسامى باللذة ، كما أن ثمة نوعا آخر من الحب قد ينشأ عن بعض المشاعر الأخوية أو عواطف الصداقة ، ولكن من المؤكد أن مثل هذا الحب لا يملك من الحدة أو العنف ما يملكه الجنون السخى أو العشق الإلٰهى ! ولما كان القانون الأسمى الذى يخضع له الحب هو قانون الـ « كل » أو « اللاشىء » ، فليس هناك « حب معتدل » أو « نصف حب » ! ومعنى هذا أن الحب المعتدل لا يمكن أن يكون حبا على الإطلاق ! وقد نتوهم أن « الأنانية » إذا اتسعت فإنها قد تستحيل إلى « محبة » ، أو أن عبادة الذات إذا تعمقت ذاتها فقد تصير « حبا » ، ولكن التجربة تدلنا على أنه ليس ثمة نسبية أو تدرج فى الحب . وحينما تحدث فنيلون عن « النزاهة المطلقة » ، وكانط عن « الإرادة الخيرة » ، وكيركجارد عن « نقاء القلب » ، فإنهم جميعا لم يكونوا يتحدثون إلا عن ذلك الحب الأسمى الذى لا يريد إلا الحد الأقصى . فالحب الخالص لا يعرف التوفيق بين الـ « نعم » والـ « لا » ، كما أنه لا يعترف بالحدود والمقارنات والشروط ، وإنما هو يستبعد من تلقائيته النقية الطاهرة كل فكرة لاحقة ، وكل حساب نفعى ، وكل موازنة للصفات !... ومن هنا فإن من طبيعة « الحب الخالص » أن يتجه نحو الذات بأسرها ، لكى يستوعبها بأكملها ، دون أن يسمح لأى تحفظ ، أو تعلل ، أو تهرب ، أو اعتذار ، بأن يتسلل إلى موضوع حبه ! ومعنى هذا أن الحب لا يفرض شروطا ، ولا ينص على أية تحفظات . وحينما أحب

(١) V. Jankélévitch : "Traité des Vertus", 1949, pp. 476 – 477.

المسيح مريم المجدلية ، فإنه لم يقل لها : « لو أنك عاهدتنى على ألا ترتكبى الخطيئة بعد اليوم ، لصفحت عنك » ، وإنما هو قد أحبها أولا ، فجعلها من بعد عاجزة عن أن تقترف الإثم ! وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الابن الضال ، فإن توبته لم تكن هى شرط المغفرة ، أو علة للاستقبال الحار الذى لقيه من جانب والده ، وإنما كان حب والده الفائق لكل تصور هو الذى اقتاده إلى الندم(١) .

ولكن كيف ينشأ الحب ؟ وعلى أى نحو يتم اختيار الإنسان لموضوع حبه ؟ وهل يكفى لتفسير الحب أن نقول إنه شعور تلقائى بسيط لا شأن للتدبر أو الاختيار فيه ؟ أم هل نقرب الحب من الجنون ، فنقول مع بيير جانيه إن انفعال الحب هو مجرد نتيجة لحالة انحلال عقلى ؟.. إن جانيه ليذهب فى بحث سيكولوجى له إلى « أن الحب يتولد فى لحظة هبوط نفسى تكون مواتية بصفة خاصة للتقبل المرضى أو الاستقبال الشاذ . وفى مثل هذه اللحظة ، يستطيع أى موضوع كائنا ما كان أن يجيء فيحدث تأثيره على الدماغ المريض ، أو يترك انطباعه فى تلك العقلية المختلة(٢) ... » ويقرر بيير جانيه فى موضع آخر أن المحبوب لا بد من أن يتمثل لنا بصورة الشخصية التى سيكون فى وسعها من بعد أن تعزينا حينما ينزل بساحتنا الهم ، وأن تأخذ بيدنا حينما يستبد بنا الضعف ، وأن ترسم أمامنا طريق الحياة ، وأن تقدم لنا يد المعونة . وعلى الرغم من أن هذه الشخصية قد تكون عاجزة بالفعل عن تحقيق كل هذا ، بل على الرغم من أنها قد لا تفكر مطلقا فى القيام بأى نشاط من هذا القبيل ، إلا أننا مع ذلك نسند إليها هذا الدور ؛ وفى هذا ينحصر كل ما نسميه عادة باسم « الحب(٣) » ! وإذا كان محصل هذا القول أن الحب وهم من الأوهام ، وأن الصلة وثيقة بينه وبين هذاء المرض العقلى ، فإننا نجد فى روايات الأديب الفرنسى مارسل بروست تصويرا حيا لهذا الوهم العاطفى الذى تحدث عنه جانيه بلغة العالم السيكولوجى . وآية ذلك أن الحب فى حياة معظم شخصيات

---

(١) M. Scheler : "**Nature et Formes de la Sympathie**", p. 238 – 9.

(٢) Pierre Janet : "**Automatisme Psychologique**", 1893 (quoted by Nina Epton, in "**Love and the French.**", 1961, p. 259.

(٣) Pîerre Jeant : "**Evolution psychologique de la personnalité**", pp. 332 – 333.

بروست إنما هو مجرد حاجة تظهر لديهم فى لحظات معينة من وجودهم ، وبصفة خاصة فى مرحلة المراهقة ، فتدفع بالواحد منهم إلى الشعور بالحاجة إلى الجنس الآخر . كما يشعر الجوعان بالحاجة إلى الطعام . وعندئذ تظهر على المسرح الشخصية المحبوبة (شابة كانت أم كهلة) ، فتهيب بنا أن نسند إليها دور البطولة ، ويكون اختيارنا لها وليد الصدفة البحتة . وهكذا نتعلق بالفتاة الرشيقة التى التقينا بها على الشاطئ أثناء موسم الصيف ، أو نهيم بالزميلة الفاتنة التى أتيحت لنا الفرصة لأن نتعرف إليها فى مدرج من مدرجات الجامعة ، أو نولع بتلك الغادة اللعوب التى قادنا إليها القدر فى حفلة ما من الحفلات ، أو نربط مصيرنا بمصير تلك المسافرة الحسناء التى وقعت عليها عيوننا للمرة الأولى فى قطار من القطارات ... إلخ . ويمضى بروست إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الكثيرين منا لو ساءلوا أنفسهم عن السبب فى تعلقهم بتلك المرأة التى ملأت عليهم حياتهم ، ولو كانوا من الإخلاص لأنفسهم بحيث يقومون بتحليل أمين دقيق ، لراعهم مدى تفاهة السبب أو الأسباب التى من أجلها وقع اختيارهم على تلك المرأة دون سواها ! فلو أنهم مثلا اختاروا مصيفا آخر ، أو أنهم التحقوا بكلية أخرى ، أو لو أنهم اعتذروا عن حضور تلك الحفلة ، أو لو أنهم ركبوا قطارا آخر ، لتغيرت كل حياتهم العاطفية تغيرا كليا شاملا ! ولولا أنهم لم يكونوا يعرفون إلا القليل عن تلك الشخصية التى هاموا بحبها ، لما اندفعوا إلى التعلق بها والارتماء فى أحضانها بمثل هذه السهولة !

إن الحب إذن — فى رأى مارسل بروست — عاطفة سابقة على عملية اختيارنا لموضوع حبنا . والسبب فى ذلك أننا نكون فى فترة المراهقة (وفى فترة شيطان الظهيرة أيضا) فى حالة سلبية من التقبل والانفعال ، مثلنا فى ذلك كمثل جسمنا حين يكون فى حالة ضعف أو إعياء ، فيقع تحت رحمة أول جرثومة تهاجمه من الخارج . وعندئذ يجىء المؤثر العاطفى — كائنا ما كان — فيوقعنا فى الحب ، ولكن لا فى حب موجود بعينه نتوسم فيه بعض الصفات الخاصة ، بل فى حب ذلك الكائن الذى يتصادف وجوده فى طريقنا ، فى اللحظة التى نستشعر فيها تلك الحاجة الغامضة إلى التلاقى ! ومعنى هذا أن حبنا يهيم فى العادة على وجهه ، باحثا عن ذلك الموجود الذى يمكنه أن يتركز حوله أو يتثبت فيه . ولو أننا ساءلنا أنفسنا بصراحة : « من هى تلك المرأة التى سأهبها حبى ؟ » ، لأدركنا أن السعادة التى نستشعرها ، أو الشقاء الذى نحس به فى أعماق قلوبنا ، لم يرتبط بتلك الشخصية المحددة إلا من قبيل الصدفة (كما سبق لنا القول) . ومن

هنا فإن الشخصيات التى تقوم بدور البطولة فى مهزلة حبنا إنما هى شخصيات مؤقتة تدوم ما دامت حياتنا العاطفية ، ونستطيع فى أى وقت أن نستعيض عنها بغيرها ، كما يحدث فى المسرح حين تغيب الممثلة الأصلية فيسند دورها إلى ممثلات من الدرجة الثانية !. ولو أننا تساءلنا عن السبب الذى من أجله وقع اختيارنا على هذه المرأة أو تلك ، لكى تقوم بدور البطولة فى حياتنا العاطفية ، لأدركنا أن « الجمال » هنا ليس هو السبب الحقيقى لاختيارها ، وإنما السبب هو الدهشة التى أثارها فى حياتنا ، وحب الاستطلاع الذى ولدته فى قلوبنا ، مع ما اقترن بشخصها من غموض ، وسرية ، وصعوبة . فالحب — فى رأى بروست — يتولد غالبا عن « السر » Mystère ، والسعادة التى تقترن بالحب لا تكمن فى صميم الواقع ، بل فى خيالنا نحن(١) !

وعلى حين أننا نجد لدى روسو (مثلا) فلسفة موضوعية فى الحب ، لأن روسو يؤمن بحقيقة الحب وبواقعية الموضوع المحبوب ، نرى مارسل بروست يقدم لنا فلسفة ذاتية فى الحب ، لأنه يؤكد أن الحب لا يمكن أن يوجد إلا فينا نحن ، وأن كل ما من شأنه أن يرده إلى مستوى الواقع ، بل كل ما يضمن له الإشباع ، لا بد من أن يقتله ويقضى عليه ! وليس أدل على استناد الحب إلى الخيال — فيما يقول بروست — من أن عاطفتنا تظل فى العادة هائمة متقلبة ، إلى أن تجىء فتتوقف عند امرأة بعينها ، لمجرد أن الوصول إلى هذه المرأة متعذر أو مستحيل ! وعندئذ لا تكون مهمة الحب أن يفكر فى تلك المرأة نفسها (وهى الشخصية التى لا يكاد يعرف عنها شيئا) ، بقدر ما تكون مهمته أن يفكر فى الوسائل الناجعة لامتلاكها ! وإلا فما الذى يعرفه مارسل (مثلا) عن ألبرتين Albertine حتى يهيم بها ؟ إنه لم ير منا سوى صورة جانبيه — أو صورتين — على شاطئ البحر ! ويستقل مارسل القطار مسافرا إلى بالبك Balbec ، فيتوقف به القطار لحظة عند محطة صغيرة من المحطات ، ويلمح صاحبنا على رصيف المحطة فتاة قروية تبيع اللبن للمسافرين ! ويقلع القطار بعد هنيهة ، فينأى مارسل عن تلك الفتاة وقد حمل فى رأسه صورة سريعة عابرة لها . ولكن نظرا لأن هذه الصورة قد كانت خاوية تماما من كل مضمون ، فقد استطاع مارسل أن يضفى عليها أعنف المشاعر وأعذب الأحاسيس ! أليس هذا أكبر دليل — فيما يقول بروست — على أن الخيال هو فى الحب كل

(١) André Maurois : "Cinq Visages de l'Amour", Didier, 1942, p. 193.

شيء(١) ؟!

بيد أننا حتى لو سلمنا مع بروست بأن عنصر الخيال لا بد من أن يلعب دورا هاما فى نشأة الحب ، فإن هذه المقدمة لا تستلزم بالضرورة أن يكون الحب مرضا أو جنونا أو مجرد هذاء عقلى . ولسنا ندرى كيف يمكن أن يقتات الشعور البشرى على الأوهام ، ولكن الذى نعلمه أنه حتى لو صح أن « التبادل » فى الحب هو مجرد وهم مزدوج ، فإن هذا لن يسمح لنا بأن نقرر أن توافق وهمين إنما هو نفسه مجرد وهم ! وآية ذلك أننا نلمح بالفعل هذا التوافق ، وأنه كثيرا ما يكون ثمرة لقبول مزدوج ، فضلا عن أنه يمثل فى كل علاقة عاطفية — مهما كان من تفاهتها — قبسا من الحقيقة . والظاهر أن ما يسميه الكثيرون باسم « وهم الحب » إنما هو ذلك المثل الأعلى الذى يحاول كل من المحبين أن يتصور الآخر فى ضوئه ، حتى يكيف نفسه معه . والحق أن المرء حين يحب ، فإنه يصبح أقرب ما يكون إلى ذاته المثالية ، أعنى تلك « الأنا » التى يخلعها عليه « الآخر » . وليست هذه « الذات المثالية » سوى تلك الصورة التى يضفيها المرء على الآخر ، بفعل ما لديه من « قدرة إبداعية » . وهذا هو السبب فى أن كل فرد منا إنما يعمل ، ويحقق ، ويوجد ، بقدر ما يثق فيه ذلك الآخر الذى يحبه . وإذا كان السر الذى تنطوى عليه كل تربية حقيقية هو أن نتصور المخلوق أفضل مما هو عليه فى الواقع ، فإن السر الذى ينطوى عليه الحب الصحيح هو أن نتصور الشخص على نحو ما تؤهله إمكانياته لأن يكون ! « وماذا عساى أن أكون ، إن لم أكن ذلك الموجود الذى يتصوره فىّ هذا الشخص الآخر الذى يحبنى ؟ »(٢) ؟

ولكن هل يكون معنى هذا أن « الحب » هو الذى يسقط على « المحبوب » تلك القيمة التى يتصورها فيه أو ينسبها إليه ؟ أو بعبارة أخرى هل يكون « الحب » نفسه هو الذى يبدع تلك القيم العليا التى يراها المحب فى موضوع حبه ...؟ هذا ما يرد عليه ماكس شلر بالنفى ، فإن الحب لا يخلق قيمة موضوعه من العدم ، وهو لا يسقطها عليه أو ينسبها إليه ، وإنما الحب فعل ديناميكى ننتقل عن طريقه من القيم الدنيا إلى القيم العليا ،

(١) André Maurois : "**Etudes Littéraires.**", Maison Française, N. Y. 1941 pp. 131 – 135.

(٢) J. Guitton : "**L'Amour humain.**", Aubier, 1948, p. 93.

فنرى فى موضوع حبنا أسمى ما هو ميسر له من إمكانيات . ومعنى هذا أن الحب ليس تأملا باردا لقيمة موجودة من ذى قبل فى موضوع حبنا ، كما أنه ليس خلقا إبداعيا لقيمة جديدة لا وجود لها أصلا فى هذا الموضوع ، بل هو حركة إيجابية ندرك عن طريقها فى صميم القيمة الحالية لموضوع حبنا ، تلك القيمة العليا التى تكمن فيه . ومن هنا فإن الشخصية الآثمة أو المجرمة التى نحبها هى شخصية تنطوى على بعض القيم العليا أو الصفات الضمنية ، ونحن حين نتعلق بها فإننا لا نتعاطف مع مشاعرها الآثمة أو عواطفها الشريرة ، بل نحن نحقق ضربا من الاتصال مع ما قد يكون لديها من مزايا إيجابية مصعدة إلى أعلى صورة من صورها . ومن هنا فإن من شأن الحب دائما أن يفتح عيوننا الروحية أكثر فأكثر على ما للموضوع المحبوب من قيم عليا بحيث أن المحب الحقيقى ليصبح أكثر الناس مقدرة على رؤية القيم العليا التى تكمن فى باطن موضوعه ، بعكس ما يتوهم أولئك الذين يزعمون أن الحب أعمى(١) !

حقا إن البعض قد يخلط الحب بذلك الانفعال الحسى أو الاندفاع الغرزى الذى « يعمى ويصم » ، ولكن من المؤكد أن الحب الحقيقى الذى نكنه لأى موضوع هو الكفيل بأن يرينا من هذا الموضوع ما لا تفطن إليه أعين الغرباء ! وأما حين يخلع المحبوب على موضوع حبه صفات ليست فيه ، فإن هذا « الوهم » لا يمكن أن يكون ناشئا عن الحب ، بل هو فى الحقيقة ناجم عن عجز المحب عن التخلص من أفكاره وعواطفه واهتماماته الشخصية . وكثيرا ما يستهدف صرعى الحب الجنسى لهذا الخداع أو الوهم ، فنراهم ينزعون نحو المبالغة فى تصوير قيمة موضوع حبهم ، حتى ليكاد الواحد منهم يجعل منه مثلا أعلى أو حقيقة علوية أو مخلوقا سماويا ... ولكن هؤلاء المحبين هم فى الحقيقة ــ بعكس ما يبدو لأول وهلة ــ شخصيات « باردة » ، إذ أنهم لا يرون القيم الفردية لموضوع حبهم ؛ وهى تلك القيم التى يستطيع الحب وحده أن يزيح النقاب عنها . ولهذا يؤكد ماكس شلر أن ماهية أية « فردية » غريبة عنا ، باعتبارها ماهية خاصة لا تقبل الوصف ولا تصاغ فى مجموعة من المعانى أو التصورات ، إنما تنكشف لنا بتمامها ونقائها فى الحب وحده ، نظرا لما يقترن به الحب من عيان أو مقدرة على الإبصار . وتبعا لذلك فإن المحب يرى من الأشياء أكثر مما يراه الآخرون ، لأنه هو

---

(١) Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", p. 236.

وحده الذى يرى أشياء واقعية وموضوعية بكل ما لهاتين الكلمتين من معنى ! وأما حين يلجأ المحب إلى عمليات الإسقاط الذاتى والتأويل المثالى Idéalisation ، فهنالك تكون « الأنانية » قد حلت فى نفسه محل « حب الغير » ، إذ تجيء ميوله ، وأفكاره ، ومصالحه ، وأحكامه التقويمية ، فتجعله عاجزا عن تخطى ذاته ، والتحرر من عملياته النفسية الخاصة ، من أجل الاتجاه نحو موضوع حبه ومواجهة قيمته على حقيقتها[١] .

وإنا نميل فى العادة إلى تعليل الحب أو البحث عن أسبابه ، ولكن الواقع أن الإنسان يحب لمجرد الحب ، دون أن يكون هناك أى مبرر للحب سوى الحب نفسه ! وحين نقول إن الحب علة لنفسه : Causa sui فإننا نعنى أننا لا نحب صفات الشخص ، بل نحن نحب الشخص نفسه . ولعل هذا ما عناه مونتنى حينما كتب يقول : « لو أنهم ألحوا على قائلين : ولكن لم تحبه ؟ » ، لما وجدت ردا على هذا السؤال سوى أن أجيبهم بقولى : « إننى أحبه لأننى أنا من أنا ، ولأنه هو من هو » ! ومعنى هذا أن الحب يتجه نحو « الكينونة » être لا نحو « الملك » avoir . وكل من يحب شخصا لجماله ، أو جاهه ، أو مركزه ، فإنه لم يعرف بعد معنى الحب : لأن هذه كلها ليست سوى صفات ، فهى ليست بالشخص نفسه ! وأما الحب الحقيقى فإنه لا يحب الآخر لصفاته أو مميزاته ، بل هو يحبه لذاته . وهنا يختلف الحب عن الاحترام أو التقدير أو الإعجاب ، فإن لغة الحب لا تعرف « من أجل » و« بسبب » و« بغية » ، بل هى لغة إطلاقية لا موضع فيها للتعليل أو التحديد أو التخصيص أو الوصف . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب حقيقة شاملة مطلقة استيعابية لا تقبل القسمة ! ونحن لا نحب الآخر — فيما يقول جانكلفتش — لأنه هذا أو ذاك ، بل لأنه « الآخر » ! وبعبارة أخرى ، ليس « الآخر » هو علة الحب ، بل إن الحب هو فى حد ذاته ، وبطريقة مباشرة ، حاجة إلى الآخر ، وتجربة حية تختبر فيها هذا التلاقى الوجودى مع الآخر . ولئن كان الحب يبحث منذ البداية — كما قال بروست نفسه — عن « الآخر » الذى يمكن أن يحبه ، أعنى عن ذاته العزيزة ، أو تلك « الأنت » التى يستطيع أن يتعلق بها ، حتى قبل أن يعرفها ، إلا أن الحب لا يلبث أن يبحث من بعد عن أسباب حبه ! ومعنى هذا أن الحب يبدأ بدون

---

(١) M. Scheler : "**Nature et Formes de la Sympathie**", p. 236.

أسباب أو مبررات ، ولكن هذه الأسباب أو المبررات لا تلبث أن ترد إليه من بعد(١) !

وربما كانت السمة الأساسية التى يتصف بها الحب فى مطلع حياته هى تلك الصبغة الإطلاقية العذرية التى تجعلنا ندرك شخصية « الآخر » إدراكا حدسيا تركيبيا مباشرا ، فنقف على « الآخر » فى وحدته العضوية ، دون أدنى تحليل لعناصره أو تجزئة لمقومات شخصيته . وليس من شأن الحب أن يتخير فيما يقدم له ، بحيث « يغربل » الصفات المعروضة أمامه لكى يأخذ بعضها ويطرح البعض الآخر ، وإنما يجىء الحب فيختار شخصية محبوبه بأكملها ، ويقبل كل ما تنطوى عليه من محاسن وعيوب . وعلى حين أن هناك « هواة » amateurs فى الحب يعرفون كيف يصنفون طبائع النساء ، وكيف يأخذون من هذه بطرف ، ومن تلك بطرف آخر ، نجد أن جماعة المحبين amants هم على العكس تماما من جماعة الهواة ! وآية ذلك أن الحب ليس عملية « اختيار » (أو انتقاء) sélection لبعض الصفات أو الطباع فى كل واحد ، بل هو « انتخاب » إجمالى élection massive لهذا الكل ، باعتباره شخصا حيا هو غاية فى ذاته . وإذن فإن المحب يتقبل شخصية محبوبة بأكملها ، أو هو يريد موضوع حبه على ما هو عليه ، دون أن يقف من محبوبه موقف المصلح أو المرشد أو الناصح ! ولعل هذا ما عبر عنه ماكس شلر حينما كتب يقول : « إن الحب الحقيقى يتميز على وجه التحديد بأننا « نرى » فيه « العيوب » المجسمة لموضوعات حبنا ، ولكننا مع ذلك نحب تلك الموضوعات على الرغم مما فيها من عيوب(٢) » . ولهذا يؤكد شلر أن الرغبة فى تغيير الآخر ، أو تعديل موضوع حبنا ، لا تدخل ضمن مقومات الحب من حيث هو كذلك . ومعنى هذا أننا نحب « موضوع حبنا » على ما هو عليه ، أو بما ينطوى عليه من قيم ، لا على نحو ما نريده أن يكون ، أو بما نرجو له من قيم ! وكل حب يضع فيه المحب شروطا لمحبوبه ، بأن يقول له مثلا إنه « ينبغى لك أن تصبح هذا أو ذاك » ، سرعان ما يفقد طابعه الخاص بوصفه حبا ، لكى يستحيل إلى شىء آخر ! وأما الحب الحقيقى فإن لسان حاله يقول : « لتصبح ما أنت كائنه » ، وكأن المحبوب يؤمن فى قرارة نفسه بأن الطابع الديناميكى للحب هو الكفيل وحده بتحقيق عملية الترقى الطبيعى للمحبوب ... ومهما يكن من

(١) Jankélévitch : **"Traité des Vertus"**, Bordas, 1949, p. 463 – 4.

(٢) M. Scheler : **"Nature et Formes de la Sympathie"**, pp. 237 – 239.,

شيء ، فإن المحب يريد المحبوب على ما هو عليه ، ويريد كل ما فيه حتى سحنته الحزينة ، ووجهه المكتئب ، وجسده النحيل ، وقامته القصيرة ... إلخ . وكيف يمكن أن نعترض على المحب فنقول له « إنك لا ترى عيوب حبيبك » ، فى حين أن هذه العيوب نفسها هى فى نظره مصدر « سحر » ذلك الحبيب ؟ ألسنا نلاحظ أن ما قد يصرف الغير عن الإقبال على محبوبه ، إنما هو على وجه التحديد ما يولع به هذا المحب ؟ أليس من شأن الحب دائما أن يهضم عيوب المحبوب ، لكى يحيل النقائص إلى محاسن ، ويجعل من العوائق وسائط ؟ أليس هذا ما عبرت عنه إحدى شخصيات إميلى برونتى فى روايتها « مرتفعات وذرنج » عندما قالت : « إننى لأهوى الأرض التى يدوسها بقدميه والهواء الذى يتنسمه ، وكل ما تلمسه يداه ، وكل ما تنطق به شفتاه ؛ أجل إننى أهوى كل نظراته وكل حركاته ، وأنا أحبه بأكمله حبا جما ، حبا كاملا غير منقوص[1] ؟

وليس يكفى أن نقول إن المحب يحب كل محبوبه ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أنه لا يحب إلا محبوبه وحده ! فهو لا يحب محبوبه بالإضافة إلى شيء آخر ، أو إلى جانب موجود آخر ، وإنما هو يحبه وحده دون سواه ! والمحبوب هنا هو بمثابة « آخر » يطرد سائر الآخرين ، فيصبح بالنسبة إلى المحب مركزا للعالم كله ، مثله فى ذلك كمثل الإلٰه القوى الذى استطاع أن يطرد من فوق جبال الأوليمبيا كل جمهرة الآلهة الوثنيين ! والحب الخالص أيضا حب جامح غير متسامح ، أو هو حب واحدى لا يقبل المشاركة أو التعدد ، فهو لا يعرف سوى موضوعه الأوحد الذى هو بالنسبة إليه كل شيء ، وهو لا يجد فى نفسه موضعا لشيء آخر يمكن أن يحتكم إليه . ولهذا فإن المحب الحقيقى لا يحب إلى حد ما ، أو من وجهة نظر معينة ، أو باعتبار ما من الاعتبارات ، بل هو يحب إلى أقصى حد ، ومن جميع وجهات النظر ، وبكل اعتبار من الاعتبارات . وهذا هو السبب فى أنه حينما يظهر المحبوب — حتى لأول مرة — فإنه لا يظهر كشخص غريب ، بل إنه ليظهر أمامنا كما لو كان شخصا سبق لنا التعرف به منذ القدم ! فنحن لا نستطيع أن نتصور وقتا كنا فيه بدونه ، أو لم نكن بعد قد عرفناه ! وكأن الحب يؤمن بالخرافات ؛ أو يعتقد بسبق وجود المحبوب قبل ظهوره ! وتبعا لذلك ، فإن الحب يغير من كل ما جاء قبله ، أو هو يلقى ظلاله على كل ماضينا السابق ، حتى إن الشخص

---

(١) E. Bronté : "Les hauts de Hurle. Vent.", trad. franç., p. 122.

المحبوب ليبدو لنا كأنما هو قد كان مجهولا لنا منذ البداية ! وفضلا عن ذلك ، فإن كل من يحب ، لا بد من أن يشعر بأن حبه قد جاء متأخرا أو بعد لأى (وكأن لسان حاله يقول مع القديس أوغسطين « بعد لأى ما أحببتك يا إلٰهى » Sero te amavi) ، ومن هنا فإننا نراه يرتد إلى ماضيه — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — لكى ينظم ذكرياته وأحداثه الماضية ، فى ضوء ذلك الحدث الجديد الذى أضاء حياته(١) !

حقا إن الواقع نفسه قد يضطر المحب إلى أن يحب محبوبه حبا متناهيا محدودا ، أعنى إلى حد ما ، أو على نحو ما من الأنحاء ، ولكن المحب المخلص لا يفطن إلى هذه الحدود ، ولا يسلم أصلا بإمكان تقاسم المحبوب مع شخص آخر ، وإنما هو يدع هذه المهمة للشاهد الذى يحكم من الخارج . وأما حين يكون لدى المحب من برود الأعصاب ونصاعة التفكير ما يستطيع معه أن يضع نفسه موضع الشاهد ، لكى يحكم على حبه من وجهة نظر الآخرين ، فهنالك يكون قد أقلع عن الحب ، ما دام قد فقد براءة الحب وبساطته ، واستطاع أن يشعر بتناهيه ونسبيته . وإلا فكيف نحكم على عاشق يذهب للقاء حبيبه ، فيأبى أن ينتظر مدة تزيد عن نصف ساعة ؟ إننا سنقول بلا شك إن هذا العاشق يبحث عن أعذار واهية أو علل تافهة ، لكى يتهرب من معشوقه . وأما العاشق الحقيقى ، فإنه على استعداد دائما لأن ينتظر آلاف السنين ، بل إلى أبد الآبدين ، حتى يظفر بلقاء حبيبه ! وهو ينتظر فى حرقة ولهفة ورجاء إلى ما لا نهاية ، آملا أملا جنونيا ضد كل أمل ، دون أن يساوم اللحظات والدقائق ، بل دون أن تثبط همته ، حتى ولو كان من المستحيل عليه فى واقع الأمر أن ينتظر إلى غير ما حد ! وأما حينما يفطن الحب إلى ضعفه الخاص ، فهنالك يكون مثله كمثل الإرادة الخيرة التى عدمت كل ثقة ، فأصبحت تعرف الحد الذى يفصل الممكن عن المستحيل ! وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الحب الخالص — بطبيعته — واحدى ، غيور ، مثله كمثل الإرادة الخيرة التى تريد من كل قلبها ، وتعتقد فى قرارة نفسها أنها مطلقة ، أبدية ، لا متناهية ، قادرة على كل شىء ! وإذن فإن شيشرون لم يجانب الصواب حينما قال إنه لا يستطيع أن يتعقل

(١) Jean Guitton : "L'Amour Humain.", Aubier, 1948., p. 84.

شخصا يحب كما لو كان من المقدر له يوما أن يبغض[١] ، فإن حبا يتصور — ولو إلى لحظة ما — احتمال تحوله إلى كراهية ، بل ويتحدث هو نفسه عن ذلك ، إنما هو فى الحقيقة شعور كاذب ، وعاطفة زائفة !

والحق أن كل موجود يريد دائما أن يكون محبوبا لذاته ، حتى إن أحمق الفتيات لتعرف كيف تكتشف فى الحب الذى يبديه نحوها أى رجل ، ذلك الباعث الخفى المدسوس عليه ، سواء أكان مصلحة مادية ، أم لذة حسية ، أم فائدة معنوية أم غير ذلك . وحينما تشعر الفتاة بأنها ليست محبوبة لذاتها ، فإن هذا الشعور وحده هو الكفيل بأن يفسد عليها ذلك « الحب الخالص » الذى تعرف بسليقتها أنه حق من حقوق كل مخلوق كائنا من كان . فليس فى الوجود شخص يقبل أن يكون محبوبا لخدماته ، أو ثرائه ، أو مهارته ، أو لباقته ، لأن كلا منا يعلم حق العلم أن من يحب شخصا لماله ، فإن ما يحبه عندئذ هو المال لا الشخص نفسه ! وهذا ما عبر عنه بسكال حينما قال إنه « عندما يحبنى أحد لما لدى من صفات ، أو لما أتمتع به من مزايا ، فإن معنى هذا أنه يحب صفاتى ، أو يقدر ما لدى من مزايا ، ولكنه لا يحبنى أنا نفسى » ! وإنما يكون الحب حبا خالصا بكل معنى الكلمة حينما يكون نزيها ، تلقائيا ، غير مشروط . ولهذا يؤكد فنيلون أن كلا منا يريد أن يكون محبوبا لذاته فقط ، فوق كل شىء وأكثر من كل شىء ؛ محبوبا وحده دون سواه ، وبمقتضى ميل خالص مجرد من كل غرض[٢] . وكل منا أيضا يريد من المحب أن يضحى بالعالم كله فى سبيله ، وألا يكون لأحد سواه أى وزن فى عينى محبه ! ومن هنا فإن أية ذرة من المصلحة الشخصية تمتزج بالحب قد تكون هى الكفيلة بأن تجرح تلك العاطفة العنيفة الرقيقة التى تتطلب دائما ضربا من التفضيل المطلق . وكما أن الواجب يمضى دائما نحو الحد الأقصى ، فإن الحب أيضا لا يعرف الاعتدال أو التوسط أو التوقف فى منتصف الطريق . وكما أنه لا يمكن أن تكون هناك أنصاف واجبات ، فإنه لا يمكن أيضا أن يكون هناك « نصف حب » ! وأما الحب الذى لا يحب

---

(١) Cicéron : "**ut aliquando esset ousrus;**", De amicitia, 16. (cité par : Jankélévitch : "**Traité des Vertus**", p. 479).

(٢) Fénélon : "**Instruction et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne.**", 19. Sur le pur amour.

إلا من وجهات نظر معينة ، أو إلى حد ما ، أو من بعض النواحى فقط ، أعنى ذلك الحب الذى يساوم ويتمحك ، فهو لا يخرج عن كونه صورة من صور الكذب ، ما دام الكذب فى صميمه مجرد تعبير عن حالة التوزع والانقسام . ولهذا يقرر جانكلفتش — فى تحليله العميق للحب — أن شعور الحب بحدوده لا بد بالضرورة من أن ينتقل به إلى ما وراء ذاته ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يحيله إلى حب كاذب زائف[١] .

وعلى حين أن « الصداقة » — كما لاحظنا فيما سبق — تفترض الوساطة أو الاتصال غير المباشر ، نجد أن « الحب » هو فى صميمه تلاق الأنا والأنت دون واسطة . ومعنى هذا أن العلاقة التى تنشأ بين المحب والمحبوب هى علاقة مباشرة لا تستند إلى حدود أو وسائط أو حلقات اتصال . والواقع أن الصلة بين الأنا والأنت ليست صلة قياسية تستلزم حدا أوسط ، وإنما هى صلة مباشرة تفترض الألفة التى يسقط معهـا كل حجاب . وإلا فهل يمكن أن نسلم بأن يجىء الحب على أعقاب توسط يقوم به شخص ثالث ، فيقيم الجسر بين الأنا والأنت ؟ ألا تدلنا التجربة على أن مجال الحب هو مجال العلاقات المباشرة ، أو دنيا القلب التى لا موضع فيها لوجهات النظر ، أو للآراء الاستشارية ، والعدالة التحكيمية ، والقياس العقلى ، فكيف نتصور أن يقبل الحب حكم الوسيط أو الشخص الثالث ، أو الرجل الغريب الدخيل ، وهو الذى يرفض منذ البداية فكرة « الشريك » أو « العذول » ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحب لا يمكن أن يقبل أصلا فكرة « الوسيط » أو « الحكم » ، لأن الحكم arbitre هنا لن يكون قاضيا عادلا أو وسيطا محايدا غير متحيز يفصل بين الطرفين ، بل سيكون بمثابة الشخص الفضولى المتطفل ، أو بمثابة العذول الدخيل الذى لا موضع له بين عاشقين ؟

والواقع أن ما يميز الحب عن كل ما عداه من العلاقات الشخصية التبادلية الأخرى ، أنه أولا وبالذات علاقة تلقائية مباشرة تتم بين شخصين حرين يكمل أحدهما الآخر .. فالحب إنما ينشأ — كما قال مارتن بوبر — بين رأس ورأس ، بين وجه ووجه ، بين نظرة ونظرة ، بين نفس ونفس ... وكل من يشعر بأنه مستكف بذاته ، أو أنه غارق فى أحضان السعادة ، بل كل من لا يحس فى أعماق نفسه بأى قلق أو حيرة أو توتر ، لا يمكن أن يشعر بالحاجة إلى الحب . ومعنى هذا أن العجز عن الحب إنما ينبع عن فقر

---

(١) V. Jankélévitch : "Traité des Vertus." 1949, pp. 490.

الشخصية ، فإن من السهل على المرء ــ حين تكون ميوله محدودة ــ أن يشبعها بكل بساطة ، دون أن يشعر بأدنى حاجة إلى « الآخر » . وأما حين يشعر الإنسان بأن لديه الكثير من الميول التى لم تحقق بعد ، وحين يحس فى أعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص ، فهنالك تنشأ فى نفسه الحاجة إلى « الآخر » . ولكن هذا « الآخر » الذى ينشده الحب ليس مجرد مجموعة من الصفات ، أو حزمة من الإمكانيات ، بل هو شخصية حرة لا بد من التلاقى بها وجها لوجه . وهنا لا يضبح العالم مجرد مكان متجانس محايد غير مكترث بل يصبح محل الوصال والتلاقى والمحاورة . وتجربة « التلاقى » rencontre هى التى تكشف لنا فى صميم « الآن » عن تلك الحضرة أو الملأ العينى الذى هو « الأنت » . وليس « الأنت » فى الحب حلقة فى سلسلة ، أو مفهوما فى نسق عقلى ، بل هو « حضرة » تملأ علينا الأفق كله . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن « الأنت » هنا موجود وحيد فرد لا شركاء له ولا جيران ولا منافسون ، لأنه لا شىء يوجد خارجه ، بل كل الأشياء تحيا فى ضوئه . وعلى حين أن النوع والجنس يقبلان التصنيف ، نجد أن « الأنت » لا يقبل التصنيف أو التحليل أو الوصف أو المقارنة ؛ لأنه كيف يتأتى لنا أن نضع تحت مقولة ما من المقولات ما هو غير قابل للموازنة ، وما يند عن كل قياس ، وما هو بطبيعته أبعد ما يكون عن النموذج أو العينة الموجودة فى سلسلة ؛ لأنه عالم بأكمله ، ولأنه قانون لنفسه ، ولأنه يفرض ذاته علينا خارجا عن كل قانون[1] !

إن البعض ليظن أن الحب هو مجرد امتزاج أو وحدة أو اتحاد أو تناغم ، ولكن تجربة المحبين شاهدة بأن الحب علاقة ثنائية نوعية ذات طابع خاص . وقد تصور لنا الأنانية أن الحب تملك أو رغبة فى الامتلاك ، ولكن من المؤكد أن أول مرحلة من مراحل الحب إنما هى تلك « التجربة الوجودية » التى نتلاقى فيها مع « الآخر » ، لا باعتباره فكرة أو شيئا أو موضوعا ، بل باعتباره شخصية أو ذاتا أو « أنت » . وإذا كان من شأن الحب أن يتخذ فى بدايته دائما طابع « الأزمة » ، فذلك لأنه يمثل فى حياة كل فرد منا حدثا شخصيا هاما يقع فى مكان معين وزمان معين ، وكأنما هو اكتشاف ، أو مفاجأة ، أو هزة ، أو تاريخ . وآية ذلك أننا نكتشف فى الحب موجودا مستقلا عنا ،

---

(١) Martin Buber : "Je et Tu"; Paris, Aubier, 1938, PP. 26 – 27.

ولكننا نشعر بأن هذا الموجود الخارجى الماثل أمامنا ، هو « الكائن الفريد » الذى سيكون فى وسعه من بعد أن يخلع على وجودنا معنى ، وأن يضفى على حياتنا قيمة ! وليس من شك فى أن أول تجربة ينكشف فيها لنا مثل هذا الموجود لا بد أن تصبح حدثا فريدا لا مثيل له فى كل حياتنا ، مثلها فى ذلك كمثل كل ما هو تاريخى ، وبالتالى فإننا لا بد من أن نشعر بأنها لن تتكرر مرة أخرى ! حقا إن الأزمة قد تبدأ من جديد مع ذات أخرى ، ولكنها عندئذ لن تكون سوى حدث متكرر يستمد لونه ومذاقه من التجربة الأولى . ولهذا فإن الإنسان الذى يحب عدة مرات ، إنما يحب فى كل مرة على سبيل الإحالة ، وكأنما هو يستمد من ماضيه عناصر حبه ، أو كأنما هو يحيا على رصيد تجربة أصلية خصبة[١] .

ولكن ، لماذا يخرج الإنسان من ذاته ، لكى يتجه نحو تلك « الذات الأخرى » التى سيتعلق بها كما لو كانت ينبوع سعادته ومصدر خلاصه ؟ أليس هناك مخاطرة كبرى فى أن تعلق الذات كل آمالها فى الحياة على ذات أخرى مثلها ؟ وماذا عسى أن تكون هذه الذات الأخرى إن لم تكن مثلنا ذاتا متناهية ضعيفة فانية قابلة للزوال ؟ ولماذا يتوهم الموجود البشرى — حين يحب — أن هناك ما يبرر وجوده ، وكأن الحب — وحده دون سواه — سبب كاف لتبرير الوجود ؟... كل تلك أسئلة قد لا يكون من السهل أن نجد لها إجابات حاسمة ، ولكن من المؤكد أن التحليل النفسى قد يساعدنا بعض الشىء على تفسير طائفة من الظواهر التى تقترن بمولد الحب . وهنا نجد أن الكائن البشرى يفتقر فى مستهل حياته البالغة إلى « الوحدة النفسية » ، نظرا لأن ميوله الكثيرة تظل متعارضة ، متنافرة ، غير متماسكة . وهذا هو السبب فيما نلاحظه لدى المراهق من ارتياب ، وتردد ، وتعثر فى سائر تصرفاته ، وكأن ثمة قلقا عميقا يكمن فى قرارة نفسه ، مما قد لا ينجح المجتمع فى القضاء عليه ، إن لم نقل بأنه قد يعمل على مضاعفته . والظاهر أن آليات الإدراك الحسى نفسها تضطرنا إلى النسيان ، فتبقى فى أعماق نفوسنا على صورة ذكريات كامنة كل تلك الأحداث التى لم نردها ، وكل ما عانيناه على الرغم منا ، وكل ما لم نستطع أن نسجله بل اقتصرنا على إدراكه ، وكل ما أحسسنا به دون أن نتمكن من تركيز عواطفنا فيه . ثم يجىء المجتمع بأوامره ونواهيه ، فيضيف إلى هذه الحصيلة

(١) J. Guitton . **"L'Amour Humain."**; Aubier, 1948, PP. 75 – 76.

المكبوتة جمهرة أخرى من الممنوعات ، والمحرمات ، والعوائق ، والأسرار ، والمكنونات ، والوعود المؤجلة ... إلى غير ذلك مما يولد فى النفس حالة الخوف والقلق ، والتشوف ، والشعور بالضيق . وليس من سبيل أمام الإنسان لعلاج ما فى أفكاره من قلق وارتياب ، وتحقيق ما تتطلبه حياته النفسية من وحدة ، اللهم إلا بتصور ذات أخرى ، أو « أنا مثالية » ، تكون بمثابة الأفق الأعلى الذى تتحرك صوبه ذاته الواقعية . ونظرا لأننا بطبيعتنا ناقصون ومتناهيون ، فإننا نصطنع لأنفسنا دائما — إن من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى — صورة مجردة لما سيكون من شأنه أن يتممنا أو يكملنا . وهذه الصورة المثالية لموجود آخر سيكون من شأنه أن يحقق لى الاكتمال ، هى بمثابة الينبوع الأصلى الذى لا بد من أن تنبثق منه صورة « الكائن المحبوب » . ومعنى هذا أن شعورنا بذواتنا يقترن بشعور آخر يدور حول ما نرغب فيه لكى نحقق ذواتنا من جهة ، وما نخشى ألا نستطيع بلوغه مطلقا من جهة أخرى . ولا شك أن مثل هذا الشعور إنما يعبر عن نقص مزدوج : لأننا نشعر بالحاجة إلى موضوع يكون من شأنه أن يكملنا ويحقق ترقينا ، كما تكمل الزهرة البرعم الصغير أو كما تجىء الثمرة فتكمل نضج الزهرة ، ولكننا نشعر أيضا بالحاجة إلى موضوع ينضاف إلينا فيسد ما فينا من نقص ، كما ينضاف الياسمين إلى الورد لكى تتكون منهما باقة جميلة من الأزهار . ولولا هذا الشعور المزدوج بالنقص ، لما نشأ لدينا ذلك الحنين الغامض إلى موجود آخر يجىء ليحقق آمالنا فى الاكتمال . وهكذا تجىء تجربة « التلاقى » فتحرر ما فى نفوسنا من إحساس بالقلق ، وتتيح الفرصة أمام الصورة المثالية الكامنة فى أذهاننا لأن تتحقق ويتم إسقاطها فوق شاشة الواقع . وهذا هو السبب فى أنه — وإن كان فى وسع المرء أن يحب عددا كبيرا من المخلوقات — إلا أن طبيعة تكوينه النفسى توجهه فى العادة نحو مخلوق بعينه ، وكأنما هو وحده الذى يستطيع أن يضمن له السعادة ، أو أن يكفل له الوحدة النفسية المطلوبة .

بيد أن الملاحظ عادة أنه كلما كان « الآخر » أكثر مرونة ولا تحددا ، وكلما كان طابعه الظاهرى أميل إلى الغموض والسرية ، كان أقدر على توليد « الحب » فى نفوس الرجال . ولهذا فإن الفتاة التى وصفها نوفالس بقوله إنها « صورة الممكن l'image du possible » هى فى العادة أشد الفتيات جاذبية . وحسبنا أن نلقى نظرة على النماذج النسوية التى نجحت فى اكتساب حب أعاظم الرجال ، لكى نتحقق من أن صاحباتها قد كن

بمثابة « مخلوقات ناقصة » أو « نساء غير مكتملات » ، وكأن الواحدة منهن هي مجرد « مخلوق ضمنى » أو « موجود بالقوة » . فبياتريس فى نظر دانتى ، وصوفى فى نظر نوفالس ، وماجريت فى نظر فاوست : كل واحدة من هؤلاء إنما هى « مخلوق غير مكتمل » ، أو موجود لم تتحدد معالمه بعد ، وكأنما هى حزمة من الإمكانيات ، أو صورة ناقصة تنتظر من يتمها ! ولا شك أن « الوجود الضمنى » هو الذى يجتذب العقلية الإبداعية ، فإنه يشعرها بأنه تربة خصيبة تستطيع أن تودع فيها قواها الخاصة !

وثمة رأى ذائع بين دعاة التحليل النفسى مؤداه أن ما يتحكم فى اختيارنا لموضوع حبنا هو يقظة بعض الذكريات القديمة أو مواقف الطفولة المبكرة .. وهذا هو السبب فى أن الزوجة كثيرا ما تكون شبيهة بالأم ، وإن كان التباين نفسه قد يكون صورة من صور التشابه . والحال هنا أشبه ما يكون بالحال فى الحلم : فإن احتمال رؤية حدث ما من الأحداث فى الحلم يتضاعف بتزايد حدة الانطباع الحادث ، ويتضاءل بقدر درجة الانتباه الموجه إليه . ومعنى هذا أن ما يولد أحلامنا إنما هى تلك الانطباعات التى لم يستطع الشعور أن يمسك بها . وهكذا تظهر فى الحلم تلك الأحداث التى أهملناها أو لم نعطها ما تستحق من الاهتمام ، فيحلم المرء مثلا بتلك المخاطر التى استطاع أن يتجنبها فى حياته الشعورية ، دون أن يكون قد فطن إلى درجة خطورتها أو مدى جسامتها . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى مرحلة الطفولة المبكرة : فإننا نصطدم بالكثير من الأحداث الهامة والانطباعات العنيفة ، دون أن يكون لدينا من القدرة العقلية ما نستطيع معه تأمل تلك الأحداث أو تقدير ما يترتب عليها من انطباعات . ولا غرو ، فإن مرحلة الطفولة المبكرة هى تلك الفترة التى يكون الانطباع فيها قويا ، بينما يكون التفكير فى الانطباع ضعيفا ، وذلك نظرا لأن الشعور يكون مستعدا لتقبل الانطباعات الجديدة الواردة إليه من عالم الواقع ، مع كونه فى الوقت نفسه عاجزا عن إدراكها أو حتى عن مجرد الإحساس بأنها موجودة . ومن هنا فإن الانطباعات التى بقيت كامنة فى أعماق اللاشعور ، وكأنما هى ذكريات مكبوتة ، قد تعود إلى الظهور على سطح الشعور لكى تولد ما يمكن أن نسميه باسم « حلم الحب » . وهنا تكون آليات الحب على النقيض من آليات الحلم : فإن الملاحظ فى الحلم أن انفعالات النهار هى التى تولد أخيلة الليل ، فى حين أن المشاهد فى الحب هو أن بعض الانفعالات المظلمة التى كانت غارقة فى طوايا ليل الطفولة البعيدة ، تجيء فتنبثق فى نهار الحياة البالغة الواعية ، وتتسبب فى حدوث الحالة

التى نسميها باسم « تثبيت الحب » . ولا شك أن هذه العملية — فيما يقول بعض دعاة التحليل النفسى — هى التى تفسر لنا فجائية الحب ، وهى التى تظهرنا على حقيقة أمر تلك الصدمة الانفعالية التى يتخذها « أول حب » فى حياة كل فرد منا . وإذا كان البعض منا قد يولع ولعا بالغا بموضوع دميم أو تافه من موضوعات الحب ، فذلك لأن ما يروعنا فى هذا الموضوع ليس هو امتيازه أو تساميه ، بل هو تشابهه مع صورة أخرى سبق لنا أن التقينا بها فى ماضى حياتنا ، وسبق لنا أيضا أن شعرنا نحوها بانفعال أولى من نوع خاص وهذا هو السبب كذلك فى أن بعض النساء السوداويات قد ينجح فى توليد عاطفة هائلة من الحب فى نفوس أولئك الرجال الذين لم يستبقوا من طفولتهم المبكرة سوى ذكريات أليمة حزينة .

وربما كان فى استطاعتنا أن نضيف إلى ما قلناه عن عودة ظهور الحلم فى عالم اليقظة ، ما أطلق عليه الدكتور آلندى **Allendy** اسم الرغبة فى إعادة تركيب موقف أصلى . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مشكلة المصير فى علاقته بالطباع أو الخلق الشخصى . والظاهر أن سائر الأحداث التى تقع لنا هى — كما يقول جان جيتون — متشابهة فيما بينها ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الأحداث التى تقع لنا مشابهة لنا ، وهى متشابهة فيما بينها لأنها جميعا مشابهة لنا ... فأنا — مثلا — إذا انزلقت مرتين فوق قشرة برتقال ، فإن معنى هذا أن القشرة فى ذاتى ؛ وبالتالى فإن ما يجعل قدمى تزل ، ليس هو القشرة ، بل هو الخرق أو انعدام المهارة . ولما كانت ميولنا بطبيعتها ناقصة — كما سبق لنا القول — فإن كلا منا يحاول أن يسقط فوق شاشة العالم الخارجى تلك المواقف التى قد يكون من شأنها أن تشبع ميولنا أو أن تحقق لها الاكتمال .. ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الشخص الذى ينزع نحو الاعتقاد بأنه مضطهد ، أو الذى يميل إلى الظن بأنه مذنب ، قد يسقط فيما حوله موقف يضطر الآخرين إلى اضطهاده أو إدانته .. والشخص الذى يحب الصراع ، والمشاجرة ، والسخرية ، قد يسهم فى خلق موقف يهاجمه فيه الآخرون ، فيضطر إلى الرد عليهم . والشخص الذى يحب أن يوطد دعائم النظام .. ويتمنى أن يكون هو وحده القدير على النهوض بهذه المهمة ، قد يسقط فيما حوله موقفا يكون كل ما فيه داعيا إلى اليأس ، أو هو قد يجتذب إليه النكبة لكى يسارع من بعد إلى إصلاح الأمور وعلاج الموقف ! وليس ثمة حدث تظهر فيه قدرتنا على خلق الموقف الملائم لطباعنا أو أخلاقنا مثل تلاقينا مع المرأة التى نحبها ونتعلق بها . والواقع أن المرأة التى يقع

عليها اختيارنا — فيما بين ذلك العدد الكبير من النساء اللاتى نلتقى بهن — ليست تلك التى تتجاوب مع الذكريات الغامضة الموجودة لدينا منذ عهد الطفولة المبكرة ، بقدر ما هى تلك التى تستطيع أن تحقق الموقف الذى نحن مرتبطون به متوقفون عليه . ولهذا فإننا نتخير في العادة تلك المرأة التى سيكون فى وسعها أن تهبنا السعادة أو الشقاء ، وفقا لما تتجه نحوه ميولنا من سعادة أو شقاء .

والظاهر أن القانون الأسمى الذى يتحكم عادة فى مصير البشر هو أن كلا منا لا يظفر فى الحياة إلا بما هو أهل له ، وإن الحدث الذى يقع لنا إنما يوجهنا فى الطريق الذى سبق لنا اختياره . فالرجل الذى يهوى تعذيب الآخرين كثيرا ما يقع فى حب المرأة الضعيفة ، والنفس الطاهرة قلما تتعلق إلا بنفس أخرى أكثر منها طهارة . معنى هذا أن كلا منا إنما ينشد المخلوق الذى سوف يسمح له بأن يكمل « دورته الباطنية » circuit intérieur وهذا هو السبب فى أن الزواج قلما يكون بمثابة علاج للشخص المنحرف أو المعوج ، لأن حبه لن يتثبت إلا حول شخصية أخرى منحرفة أو معوجة مثله ! وربما كان « الحب » أخطر حدث فى حياة الإنسان ، لأنه يمس صميم شخصيته وجوهر وجوده الباطنى ، فى حين أن سائر أحداث الحياة العادية ليست سوى ظواهر سلبية لا تكاد تقحم على حياتنا الباطنية أى عنصر من العناصر الفعالة المؤثرة ، وهذا هو السبب فى أن « التلاقى » كثيرا ما يتخذ فى حياتنا طابع « الحدث المفاجئ » الذى يستجيب لنداء سابق ، فنراه يهز أركان وجودنا ، ويمتد بتأثيره إلى أعمق أعماق أفكارنا ، ويقحم فى حياتنا الباطنية قطبا جديدا لم يكن فى الحسبان(١) !

ولكن ، ليس المهم فى الحب فقط هو عملية « توحيد الذات » التى تتم عن طريق إسقاط صورتنا الخاصة على موجود آخر ، بل المهم أيضا هو تقبلنا لصورتنا الذاتية المنعكسة التى تجيء إلينا من قبل الكائن المحبوب . وآية ذلك أننا حين « نحب » حقا ، فإننا نستعيض عن إدراكنا لحقيقتنا الخاصة ، أو شعورنا بذواتنا بصورة أخرى جديدة هى ما نحن عليه فى نظر ضمير الآخر . ومن هنا فإن الحب الحقيقى كثيرا ما يحررنا من « كراهية الذات » ، إذ يحل محل شعورنا بذواتنا ، مع ما يقترن به من قلق وتوتر وعذاب ، صورة جديدة ، نقية بريئة ، تستحيل فيها كل سماتنا الجسمية والمعنوية إلى

---

(١) J. Guitton : "**L'Amour Humain.**", Paris, Aubier, 1948. P. 92.

سمات مثالية . وهذه الصورة السامية هى بمثابة الهبة الكبرى التى يقدمها لنا الحب فى مطلع حياته ، وكأنما هو يريد أن يحررنا — ولو إلى حين — من متاعب الشعور بالذات ، والإحساس بما فينا من نقائص ومثالب وعيوب ! وكأن من شأن الكائن المحبوب أن يجيء فيحقق لنا ما تتطلبه منا ذاتنا المثالية ، أو كأنما هو يسمح لنا بتنفيذ ما يتطلبه منا مثلنا الأعلى الأخلاق بثمن زهيد ، أو دون كبير عناء ! وإذا كان من العسير على الذات أن تتكافأ بمجهودها الخاص مع « الأنا الأعلى » ، فإنه لمن اليسير عليها أن تتشبه بذلك النموذج المثالى للذات حينما يسقطه عليها الكائن المحبوب . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الصورة المثالية التى يتوهمها فيك الكائن المحبوب ، كثيرا ما تكون كافية لتحريك إرادتك نحو ذلك الأفق الذى طالما أضناك الصعود إليه !

والحق أنه كان لتجربة الحب — منذ البداية — طابع أخلاقى ، فذلك لأن كلا منا — كما لاحظنا فيما سبق — إنما يصبح أقرب ما يكون إلى « ذاته المثالية » عندما يحب . وآية ذلك أن الذات حين تكتشف « الآخر » ، فإنها تتخلى عن « عبادة الذات » التى تقف حجر عثرة فى سبيل تحقق الشخصية .. ولهذا يؤكد بعض الفلاسفة (مثل سولوفييف) أن الدلالة الحقيقية للحب فى حياة كل منا ، إنما هى هذا الكشف الفريد الذى نزيح بمقتضاه النقاب عن بعض القيم . وحينما تستشعر الذات ضربا من الحب الفجائى نحو شخص ما من الأشخاص ، فإنها عندئذ إنما تكتشف فى شخص هذا الغريب معنى خاصا للقيم هو فى الوقت نفسه معناها هى . وتبعا لذلك فإن الحب الفجائى — فيما يقول بعض الباحثين — إنما يردنا إلى أصولنا ، ويعرفنا من نحن ؛ ولولا ذلك لما كان لمثل هذا الغريب الذى يقض مضجعنا كل تلك الأهمية القصوى ! هذا إلى أن الضمير حينما يغلق بابه على نفسه ، فإنه سرعان ما يجف ، ويذبل ، ويشقى . وأما حين يفتح أبوابه للحب ، فهنالك يتحرر من قيوده الباطنية ، لكى يجد فى ثراء حياته الجديدة المزدوجة ، ملاء ، وغبطة ، وسعادة ... وربما كان سحر التجربة الأولى للحب هو أنها تحطم أمام أنظارنا — لأول مرة — تلك الحدود أو السدود التى كانت تفصلنا عن الكائن « الآخر » . ولما كان اختلاف « الجنس » sex قد يصور لنا الموجود « الآخر » بصورة الكائن الغريب الذى لا سبيل إلى النفاذ إليه ، فإن من شأن تجربة الحب أن تتخذ فى نظرنا طابع « الكشف » الحاسم المطلق ، لأنها تقضى على تلك الهوة التى تفصلنا عن الجنس الآخر . وكثيرا ما يقع فى ظننا أن الاتصال الجنسى هو الدليل على

سقوط كل حجاب بيننا وبين الكائن المحبوب ، فنتوهم أن الحب قضاء على كل انفصال ، أو تحقيق لأعلى ضرب من ضروب الوصال . ولكن ، ربما كان من واجبنا أن نتساءل : إلى أى حد يمكن القول بأن الحب امتزاج تذوب معه الفوارق بين المحب والمحبوب ؟ وعلى أى نحو يعيش المحبان هذه « العلاقة الوجودية » الجديدة التى قربت بينهما بعد أن كانا مجرد غريبين ؟ وكيف تواصل سيمفونية الحب سيرها الإيقاعى بعد هذه النغمة الافتتاحية الرائعة ؟...

الفصل الحادى عشر

حياة الحب

لو أننا رجعنا إلى الأساطير اليونانية ، لوجدنا أنها كانت تمثل لنا الحب دائما على صورة « طفل » . وهذا أيضا ما عبر عنه بسكال فى رسالته المسماة باسم « مقال فى انفعالات الحب » حيث كتب يقول : « إن الحب لهو دائما أبدا وليد صغير لم يعد دور التكوين . » . والظاهر أن تصوير الحب بصورة الطفل الغرير إنما يرجع إلى أن الكثيرين قد وجدوا فى « الحب » عودا إلى حياة « البراءة الطاهرة » ، وكأن المحبين يولدون من جديد ، ويشهدون العالم سويا للمرة الأولى ، وينعمون معا بسعادة البساطة المقدسة !. والواقع أننا لو عدنا بذاكرتنا إلى الوراء ، لكى نسترجع صورة تلك « البراءة السعيدة » التى استمتعنا بها فى موسم الحب ؛ لوجدنا أننا كنا بالفعل فى بساطة الأطفال ، وطهارتهم ، ونقائهم ، ونضارتهم ، لمجرد أننا كنا نحب ! ولهذا فإن كلا منا ليتذكر بكل وفاء وعرفان للجميل ، تلك الفترة السعيدة من فترات حياته ، حينما كان صادقا ، سخيا ، نزيها عن كل غرض ؛ تلك الفترة الهاربة من الزمن حينما كان يحاول أن يكف عن المطالبة بحقوقه ، وأن يتناسى الجرى وراء المنفعة ، وأن يقلع عن حب المظاهر ، وأن يكون مخلصا ، بسيطا تلقائيا ، نقى السريرة !

والحق ، أن جميع الناس تقريبا ــ بما فى ذلك الوضعاء والحاسدون والتافهون ــ قد كانوا أسخياء مرة واحدة على الأقل فى حياتهم ، إبان فترة الحب الإلـٰهية ؛ وهم لم يكونوا كذلك إلا لأنهم كانوا يحبون شخصا ما . ففى ذلك اليوم لم يتشدد البخيل ، ولم يحسب المقتر ، ولم يكن لون الحقير كالحا بصفرة الحاسدين ؛ وفى ذلك اليوم أيضا أصبح النفعى نزيها عديم الغرض ، وصار التاجر الذى كان يعامل الناس أسوأ معاملة كريما سخيا يعطى بغير حساب ! وليس ثمة شخص ــ حتى بين أشد الناس ضعة وانحلالا وسوء سمعة ــ لم يصبح بسيطا لبضع دقائق خلال هذا الموسم الإلـٰهى : موسم الحب . وليس ثمة فتاة بورجوازية محافظة لم تتمتع فى لحظة ما من اللحظات بدقيقة من البراءة

الطاهرة أو السذاجة المقدسة ، لمجرد أنها كانت تحب ! أجل ، لقد كنا سعداء — فى تلك الأيام المباركة — فقد كان كل همنا أن نضمن للآخر سعادته ، وكان أقصى منانا أن نراه يحيا ، ويتفتح ، ويزهر ! وهكذا كان كل واحد منا لا يعرف من متع الحياة سوى متعة ذلك الشخص الآخر فكان يفرح لفرحه ، ويتألم لألمه ، ويخاف لخوفه ، ويأمل لأمله ... إلخ . فلم تكن حياة الحب إذن فى أعيننا سوى تلك الحياة الخصبة المليئة التى لا رياء فيها ولا كذب ولا عواطف مصطنعة ، بل نقاء وصراحة وبساطة طبيعية .. ولم يكن موسم الحب فى نظرنا سوى ذلك الموسم الإلـٰهى المقدس الذى لا أنانية فيه ولا نرجسية ولا تمركز ذاتى ، بل إيثار ومحبة وتضحية بالذات . ولم يكن للحب من معنى فى أنظارنا سوى أنه مولد جديد لنا ، إذ نفتح أعيننا على مناظر جديدة ، وننصت بأسماعنا إلى أنغام لا عهد لنا بها ، ونلمس من الطبيعة مشهدا لم نلتق به من قبل ، ونرى من الحياة وجها كانت تضن به علينا فيما سلف . فهل من عجب بعد هذا كله أن نرى الشاعر يقول : « إننى أحب لأحيا وأحيا لأحب » ؟ وهل من غرابة فى أن يهتف آخر قائلا : « إننى لا أريد أن أعيش ، اللهم إلا ما عاش حبى[1] » !؟

بيد أن الحب ليس سرا وسحرا وشعرا فحسب ، بل هو أيضا حياة مشتركة ، وجهد متآزر ، ومسئولية متبادلة . وإذا كان المحب قد يرى فى موضوع حبه — بادئ ذى بدء — مجرد صورة جميلة يتملى حسنها ، أو مجرد مثل أعلى يستمتع بالنظر إليه ، فإن حياة التدانى لا تلبث أن تجىء على أعقاب مرحلة التلاقى ، ومن ثم فإن المحب لا بد أن يجد نفسه وجها لوجه بإزاء محبوبه وقد خلى بينه وبينه ، فلا حجاب بينهما ولا فاصل ولا حائل ! وكثيرا ما تبدأ حياة الحب بضرب من الكشف الوجودى الذى يتم بين حريتين تتعرف كل منهما على الأخرى دون وساطة أو وسيط أو حد ثالث ! وهنا يختبر كل من المحبين ذاته باعتباره فى وقت واحد « ذاتا » و« آخر » ، دون أن يتخلى عن شعوره بالتعالى ، ودون أن يتنازل عن حريته لكى يصير مجرد « موضوع » يستخدمه الآخر . فليس فى الحب حاكم ومحكوم ، أو آسر ومأسور ، أو مالك ومملوك ، بل هو مشاركة فعالة تتم بين حريتين ، ولا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان كل من الطرفين واعيا ،

---

(١) Robert Burton : "The Anatomy of Love.", Four Square Classics London, edited by Daniel George, 1962. P. 129 & P. 158.

مسئولا . ولهذا تقرر سيمون دى بوفوار أننا « حين نحب الآخر l'autre حبا حقيقيا ، فإننا نحبه فى « آخريته » (أو غيريته) altérité ، وفى صميم تلك الحرية التى بمقتضاها يند عنا أو يفلت منا . فالحب إذن عدول عن كل امتلاك ، وكل امتزاج ؛ وكأننا نتخلى عن وجودنا لكى يوجد ذلك الموجود الذى لسنا نحن إياه[١] . » . ولا يمكن أن تنكشف لنا ذات « الآخر » ، اللهم إلا حين نرتضى عن خاطر أن نجود له بذاتنا ، كما أنه لا يمكن فى الحب أن يربح الإنسان العالم ، اللهم إلا إذا قبل بادئ ذى بدء أن يخسره ، وكأن لسان حال المحب هو ما قاله القديس جان دى لاكروا Jean de la Croix : « لقد وطنت نفسى على الخسارة ، فإذا بى أربح كل شىء » !

والواقع أن ماهية الحب إنما تنحصر أولا وقبل كل شىء فى عملية « العطاء المتبادل » التى بمقتضاها يهب كل منا ذاته للآخر . فالمحب إنما يمنح ذاته للمحبوب ، والمحبوب بدوره إنما يضع نفسه تحت تصرف المحب ؛ وليس فى هذه « المنحة المتبادلة » أى حساب نفعى ، أو أية رغبة مغرضة ، أو أى سعى نحو التملك . وعلى الرغم من أن كلا من الطرفين العاشقين يجد لذة كبرى فى تقديم هذه المنحة للآخر ، إلا أن الأصل فى العطية أنها تستلزم شيئا من الحرمان والإيثار والتضحية . فلا بد من أن يكون فى منحة الحب ضرب من الحرمان ، التنازل عن الملكية ، أو البذل من صميم الذات ، كما يظهر بوضوح فى المستوى الطبيعى حيث يقترن الحب بالموت بالنسبة إلى بعض الحشرات ! وربما كان أعظم فعل ينطوى عليه الحب — فى حياة الإنسان — هو فعل المنح أو العطاء ، لا فعل التقبل أو الأخذ . حقا إن العطية سترتد إلينا ولكن المحب — حين يعطى — فإنه لا يفكر فى الأخذ ، بل هو يجد غبطة كبرى فى أن يمنح ، ويجود ، ويعطى بلا حساب ! وقد يكون الأصل فى نظام « الهدايا » الذى تجرى عليه بعض المجتمعات (حينما تطالب الرجل بأن يقدم لشريكة حياته المقبلة بعض النقود أو المنح أو الهدايا) هو أنها تريد من الرجل أن يقدم لزوجته المقبلة دليلا على حبه ، وليس كالعطية أو المنحة شاهدا على الحب ! ولكن الحب الحقيقى لا يقنع بالرموز الخارجية والشواهد المادية ، بل هو يريد منحة نفسية أو عطية روحية ، وتلك هى « ذات » المحب نفسه .. فلا بد للمحب إذن

---

(١) Simone de Beauvoir : "**Pour une Morale de l'Ambiguité**", Paris, NRF., Gallimard, 1947, P. 94. j

— فى مستهل حياته العاطفية — أن يقدم للمحبوب ذاته ، واثقا من أنه ليس أجمل فى الحياة من أن يجود بما هو كائنه ce que l'on est لا بما هو مالكه ce que l'on a : فإنه فى الحالة الأولى يجود بوجوده ، بينما هو فى الحالة الثانية لا يجود إلا بملكه ! وأين « الملك » avoir من « الوجود » être ؟

ولكن ، لماذا يريد العاشق أن يهب ذاته للمعشوق ؟ وما هو الأصل فى تلك الرغبة الجامحة التى قد تستولى على المحب فتدفع به إلى نسيان ذاته ، والتخلى عن كل شىء فى سبيل المحبوب ؟ هذا ما تجيبنا عليه أقاصيص العشاق بما قد يعجز عن فهمه أهل التحليل من الفلاسفة وعلماء النفس . وحسبنا أن نرجع إلى ما كتبته نساء عاشقات مثل سيسيل سوفاج Cécile Sauvage ، أو إيزادورا دنكان Isadora Duncan ، أو جوليت درويه Juliette Drouet أو غيرهن ، لكى نتحقق من أن المرأة (مثلا) حين تحب ، فإنها تنسى ذاتها ، وتتخلى عن كل شىء ، لكى تضع نفسها بأكملها عند قدمى الرجل الذى تحبه ! ولكنها لا تهب ذاتها للرجل ، إلا لكى تقرأ فى عينيه ذلك الحب الذى تلهمه إياه ، وكأنما هى لا تجد نفسها إلا حين تجد الرجل الذى يتوجها على عرش قلبه ! ومن هنا فإن المرأة التى تحب ، تشعر بأنه قد أصبح لها قيمة كبرى ، لأنها استطاعت أن تهتدى إلى « نصف الإلـٰه » الذى يمكنها عن طريق حبه ، أن تصبح إلـٰهة أو مثلا أعلى ! وليس أقسى على نفس المرأة من أن تشعر بأنها زهرة لا يشتهيها أحد ، أو عطر لا يرغب فى تنسمه أحد ، أو كنز لا يطمع فى امتلاكه مخلوق ؛ وإلا فماذا عسى أن تكون تلك الثروة التى لا تغنى صاحبها ، والتي لا يطمع فى الظفر بها إنسان ؟...

ولكن ، فلتطمئن المرأة ، فإن وجودها كله سرعان ما يكتسب « علة وجوده » ، أو مبرر كيانه ، عن طريق الحب ! وآية ذلك أن وجه المرأة ، وانحناءات جسمها ، وذكريات طفولتها ، ودموعها السابقة ، وملابسها الأنيقة ، وأساليبها المعهودة ، وعالمها الخاص ، وكل شىء ينتسب إليها أو تنتسب إليه ، سرعان ما يفلت من أسر « العرضية » أو « اللاضرورة » contingence ، لكى يصبح عن طريق الحب جوهريا ضروريا . وهكذا تقدم المرأة نفسها ذبيحة حية طاهرة عند قدمى مذبح إلـٰهها المعبود ! وهذا الإلـٰه المعبود إنما هو وحده الذى يستطيع أن يشعر المرأة بأنها محور العالم ، وأنها لازمة له لزوم الماء والهواء والنور ! وكما أن الصوفية أنفسهم — فيما يقول أنجلوس سيلزيوس Angelus Silésius — كانوا يظنون أن الله نفسه فى حاجة إليهم ،

وإلا لما كان هناك معنى لأن يقدموا له ذواتهم ، فكذلك نجد أن المرأة العاشقة تشعر بأن الرجل الذى تحبه لا يمكن أن يعيش بدونها ، وأنها أصبحت جزءا لا يتجزأ من صميم وجوده . وهذا هو السبب فى أن النساء العاشقات يجدن لذة كبرى فى خدمة أحبائهن ، والاستجابة لمطالبهم ، وتحقيق كل رغباتهم ، حتى إننا لنلاحظ فى بعض الأحيان أنه كلما زادت مطالب الرجل ورغباته ، زاد شعور المرأة بالرضا والسعادة . وخير مثال لهذا النوع من النساء جولييت درويه — عشيقة الشاعر الفرنسي الكبير فكتور هيجو — فقد كانت هذه المرأة طوع بنان عشيقها ، على الرغم من ضيقها الشديد بالإقامة المحددة التى فرضها عليها . والظاهر أن هذه المرأة الشابة كانت سعيدة حتى فى عزلتها ، لأنها كانت تشعر بأن مجرد جلوسها إلى جوار المدفأة بالمنزل إنما يعنى عمل شيء من أجل سيدها المطاع ! وهكذا كانت جولييت درويه تعد لفكتور هيجو أشهى وجبات الطعام وتنظم منزلها حتى يكون أجمل عش لاستقباله ، وتشرف بنفسها على غسل ملابسه وتنظيفها ، وتهتم بأناقته وهندامه ، حتى إنها كتبت إليه يوما تقول : « إننى أرجوك أن تمزق ثيابك بقدر المستطاع ، حتى يكون لى شرف رتقها وإصلاحها » ! كذلك كانت جولييت درويه تنظم أوراق عشيقها ، وتصنف خطاباته ، وترتب مقالاته ، وتنسخ مخطوطاته ، لدرجة أنها كانت تحزن حزنا بالغا حينما كان الشاعر يعهد إلى ابنته ليوبولدين بنسخ جانب من كتاباته(١) !

والواقع أنه إذا كان للحب قيمة كبرى فى حياة المرأة ، فذلك لأنها تشعر بأن كل ما فى وجودها «هبة» لا بد من أن تقدم للرجل ، وكأن « وجودها لذاتها » être poursoi هو نفسه « وجودها من أجل الغير » être pour autrui وإذا كان الرجل يشعر بأن قيمته منحصرة بأكملها فيما يعمله أو فيما يحققه ، فإن المرأة تشعر بأن كل وجودها مستوعب فيما تحسه أو فيما تشعر به . وحتى حين يقع الرجل أسيرا لعاطفة غلابة من الحب ، فإنه لن يستطيع مع ذلك أن يقول عن نفسه ما قالته جولى دى لسبيناس Julie de Lespinasse : « ما أنا إلا حب(٢) » . والسبب فى ذلك أن المرأة لا ترى فى الحب مجرد

---

(١) Simone de Beauvoir : "**The Second Sex.**" , Eng. Trans., Four Square Book, (Part III., Chapter II, The Woman in Love) 1962, pp. 381 – 382.

(٢) Cf. Simone de Beauvoir : " **Le Deuxiéme Sexe**", Paris, N. R. F., Gallimard, vol. II., 1949. (Partie III., Ch. II., La femme amoureuse).

لهو أو تجربة عابرة أو مرحلة لا بد من تجاوزها ، بل هى تعد الحب سببا كافيا لتبرير وجودها ، وغاية كبرى تسعى من أجلها ، وسعادة قصوى تنزع نحو بلوغها . وهذا ما عبر عنه الشاعر الإنجليزى الكبير بيرون Byron حينما قال : « إن حب الرجل لهو شيء منفصل عن حياة الرجل ، وأما حب المرأة فإنه صميم وجودها بأكمله . » وهذا المعنى نفسه قد تردد من بعد على لسان نيتشه حين قال : « إن الواقع أن لفظ الحب — وإن كان واحدا — إلا أنه يعنى شيئين مختلفين تماما بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة . وما تفهمه المرأة من الحب هو فى غاية من الوضوح : فإن الحب عندها ليس عبادة فحسب ، وإنما هو أيضا بذل تام للجسم والنفس معا ، دون تحفظ ، ودون نظر إلى أى اعتبار آخر كائنا ما كان . وهذه الطبيعة اللامشروطة التى يتميز بها حب المرأة ، هى التى تجعل من هذا الحب ضربا من الإيمان ، وهو الإيمان الوحيد الذى يتوافر لديها . وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن الملاحظ أنه عندما يحب المرأة ، فإن كل ما يريده إنما هو ذلك الحب الذى يجيئه من قبلها . وتبعا لذلك فإن الرجل أبعد ما يكون عن أن يتطلب من ذاته نفسه ذلك الشعور الذى يتطلبه من المرأة . ولو وجد بالفعل رجال يشعرون بمثل هذه الرغبة العارمة فى الاستسلام التام ، فإننى أستطيع أن أقطع بأنهم ليسوا من الرجولة فى شيء[(١)] . » .

بيد أننا وإن كنا نسلم مع أصحاب هذا الرأى بأنه ليس للحب فى حياة الرجل نفس الدلالة السيكولوجية التى له فى حياة المرأة ، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع أن ننكر أهمية الحب فى حياة الرجل ، باعتباره ضربا من الكشف الوجودى . وآية ذلك أن الحب يكشف لنا عن ذواتنا حين يسمح لنا بالخروج من ذواتنا . ونحن لا نؤكد أنفسنا إلا حين نحتك بما هو غريب عنا ، أو ما هو مكمل لنا . وفضلا عن ذلك ، فإن الحب صورة من صور الإدراك الحسى نستطيع عن طريقها أن نرى أرضا جديدة وسماوات جديدة ، دون أن نفارق الموطن الأصلى الذى طالما عشنا فيه . وربما كان هذا هو السر الأعظم فى الحب ، فإننا ما نكاد نحب ، حتى نشعر بأن العالم نفسه قد تغير من حولنا ، إن لم نقل بأننا أنفسنا قد أصبحنا مختلفين ! ولسنا نحن فقط الذين نفطن إلى هذا التغير ، بل إن ثمة « كائنا آخر » أيضا يعرف هذه الحقيقة حق المعرفة ، وهو الذى ينبئنا بها قبل أن نفطن

(١) F. Nietzsche : **"Le Gai Savoir"**, (cité par Simone de Beauvior).

نحن إليها . وإذن فإن للمرأة — كما يقول جورج جسدورف — دورا هاما تلعبه فى حياتنا ، لأنها هى التى تأخذ بيدنا فى السبيل المؤدى بنا إلى معرفة ذواتنا[١] . ومعنى هذا أن المرأة تمثل بالنسبة إلى الرجل وسيطا ضروريا بينه وبين نفسه ، كما أن الرجل يمثل بالنسبة إلى المرأة وسيطا ضروريا بينها وبين نفسها .

ولكن للمرأة أيضا دورا آخر تلعبه فى حياة الرجل ، فإنها هى التى تكشف له عن جانب آخر من شخصيته لا يستطيع سواها أن يزيح النقاب عنه . وهذا الجانب الهام من شخصية الرجل هو ما اعتدنا أن نسميه باسم « الرجولة » ، أعنى تلك « الصفات الحيوية » التى تهم المرأة بصفة خاصة .. فالرجل لا يكون جذابا ، أو ساحرا ، أو مغريا ، أو رقيقا ، أو عنيفا ، أو قاسيا أو مكتمل الرجولة ، اللهم إلا فى عينى المرأة التى تحبه . وهو إذا كان يعلق أهمية كبرى على أمثال هذه الصفات الخفية ، فإنه سيشعر بالحاجة المطلقة إلى المرأة ، لأنها هى وحدها التى تستطيع أن تشعره برجولته . ومن هنا فإن لتجربة الحب — فى نظر الكثير من الرجال — أهمية نفسية كبرى ، لأن المرأة التى يقع الرجل فى حبها هى بمثابة الكائن الوحيد الذى سوف يكون فى وسعه من خلالها أن يحقق معجزة الخروج من ذاته ، من أجل النظر إلى نفسه وكأنما هو « آخر » : ذلك الآخر الذى هو فى الوقت نفسه ذاته العميقة .. وبهذا المعنى يمكن القول بأن المرأة وحدها هى التى تستطيع أن تخرج الرجل من عزلته الأليمة ، لأنها هى التى تنفذ إلى الأغوار المظلمة السحيقة فى باطن ذاته ، فتتيح له الفرصة لأن ينكشف لها على ما هو عليه فى قرارة وجوده .. وهذا هو السبب فى أن الرجل قد يشعر بأن صلته بالمرأة ذات طابع خاص يختلف اختلافا كليا عن صلته بمن عداه من الرجال ، وهذا ما عبر عنه كيو Kyo (أحد أبطال رواية مالرو المسماة باسم الوضع الإنسانى) حينما قال : « إننى لست فى نظر الآخرين سوى ما قد صنعت ؛ وأما فى نظر ماى May — وماى وحدها — فأنا لست ما قد صنعت ، وهى أيضا بالنسبة إلى ، ليست مجرد سيرة تاريخية » . ويمضى مالرو فى وصف شعور كيو نحو ماى ، على أعقاب العلاقة الجنسية التى توطدت بينهما ، فيقول إن الرجال لم يكونوا فى نظره أشباها له ، أو أقرانا له ، بل هم قد كانوا

---

(١) G. Gusdorf : **"La Découverte de Soi", Paris, P. U. E., 1948, pp. 421 – 425.**

مجرد عيون تنظر إليه وتحدق فيه ! وهو قد كان يعلم حق العلم أن « أشباهه أو أقرانه إنما هم أولئك الذين يحبونه ولا ينظرون إليه ؛ أولئك الذين يحبونه على الرغم من كل شيء : على الرغم من انحلاله ، ودناءته ، وخيانته ، يحبونه هو ، لا ما قد صنع أو ما سوف يصنع[١] » . ولا شك أن كيو قد وجد عند ماى ما كان ينشده ، فإن هذه المرأة التى أحبته كما كان يحب نفسه تماما ، هى وحدها التى استطاعت أن تنتزعه من وحدته القاسية الباردة ، لكى تقدم له حرارة الحياة المشتركة الدافئة . وكثيرا ما تكون حاجة الرجل إلى المرأة مجرد تعبير عن حاجته إلى العثور على موجود يراه على ما هو عليه ، ويحبه كما هو فى الواقع ونفس الأمر . وليست المرأة سوى هذا الموجود النادر الذى يتيح للرجل الفرصة لأن ينكشف تماما أمام ذاته .

بيد أن الرجل لا ينشد لدى المرأة مجردِ مرآة يرى فيها صورته الخاصة وقد ارتدت إليه ، بل هو ينشد لديها أيضا إجابة على سؤاله أو استجابة لحبه .. وليست هذه الاستجابة مجرد تصديق أو إقرار أو موافقة ، وإنما هى عهد ووفاء وثقة . ومن هنا فإنه ليس يكفى أن نقول إن الحب الصحيح لا بد من أن يقوم على التبادل réciprocité (بحيث يشعر المرء أنه يحب وأنه فى الوقت نفسه محبوب) ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه لا حياة للحب دون عملية « الأخذ والعطاء » أو المنح المتبادل . « فالمحب — مثلا — يقدم زهرة حديقته لمحبوبه ، والمحبوب بدوره يقدم له زهرة مماثلة من حديقته ... ويمر البستانى فى اليوم التالى ، فلا يكاد يلمح أى تغيير . ولا غرو ، فإن كل أولئك الذين ينظرون من الخارج ، لن يلمحوا أى فارق على الإطلاق ؛ وأما فى عينى ذلك الذى يحب ، فإن الكون كله قد تغير ! والحق أنه لو كان الموضوع مجرد شيء ، لما كان هناك أى فارق ، ولكن الملاحظ فى العالم الإنسانى أن الموضوع ليس مجرد شيء ، وإنما هو أيضا علاقة .. ومن هنا فإن الزهرة المعطاة والزهرة المتقبلة زهرتان مختلفتان فى نظر العين الإنسانية .. وكل من عرف معنى الحب يعلم حق العلم أن قيمة أى موضوع قد أعطى له تزيد بطبيعة الحال عن قيمة أى موضوع مماثل إذا كان قد امتلكه أو اكتسبه بنفسه ...[٢] » فالحب إذن يعلمنا معنى « المنحة » أو « العطية » ، ولكنه يعلمنا أيضا

---

(١) André Malraux : "**La Condition Humaine**", NRF., Gallimard, 1933, pp. 66 – 67.

(٢) Jean Guitton : "**L'Amour Humain**". Aubier, 1948, p. 93.

معنى « التبادل » أو « العطاء والأخذ » . حقا إنه لمن الأفضل للإنسان أن يعطى من أن يأخذ ، ولكن من الأفضل له أيضا أن يأخـذ recevoir من أن يملك . وعلى حين أن الموضوع الذى يملكه الإنسان هو مجرد قيد أو أسر ، نجد أن الموضوع الذى يتقبله هو هبة أو منحة . والمنحة تشير دائما إلى مانحها ، فهى تعبر عن علاقتى بإنسان يحبنى وأحبه ، وبالتالى فإنها رمز إلى « الحب » . وليس كالحب علاقة إنسانية ينكشف من خلالها معنى الوجود ، فإن الذى يحب هو وحده الذى يفهم أن « الوجود هو تبادل الوجود » .

وأما أولئك الذين يتوهمون أن حياة الحب إنما تقوم على الامتزاج والانغماس والاتحاد التام ، فإنهم يتناسون أن فناء المحب فى المحبوب إنما يعنى سقوط كل علاقة بينهما ، وبالتالى انهيار الحب نفسه . وحسبنا أن نرجع إلى موقف كل من الفنان والمؤرخ ، لكى نتحقق من أنه قد يكون فى وسع المرء أن يتطابق أو يتحد مع « الآخر » ، دون أن يحبه بالضرورة ، فضلا عن أن الحب نفسه سرعان ما يموت إذا ما تهيأ له مثل هذا التطابق . والواقع أن الحب حين يحاول أن يحيا فى الآخر حياة هذا الآخر ، أو حين يستحيل هو نفسه إلى ذلك الآخر ، فإنه عندئذ إنما يفقد موضوعه ، لكى يصبح غير ذى موضوع ! ومن هنا فإن الحب المهدد بالانغماس أو الاستغراق فى شخص المحبوب ، سرعان ما يبتكر لنفسه حيلة يستطيع عن طريقها إعادة خلق « التمايز » أو « الفاصل » الذى قضت عليه حالة الاتحاد الصوفى . وليست هذه الحيلة سوى الالتجاء إلى خلق العوائق واصطناع الهجر ، والإكثار من الغياب . ونحن نعرف كيف أن كثيرا من العلاقات العاطفية لا يمكن أن تستمر اللهم إلا إذا ظل المحبوب بعيدا نائيا ، أو إذا أمعن فى الهجر والصد ، أو إذا استحال إلى كائن وهمى لا وجود له ، أو إذا اختفى نهائيا من عالم الوجود فأصبح بمثابة الغائب المطلق ! وإذن فإن الأصل فى « العائق » ليس هو دائما مجرد الميل إلى الشقاء ، والولع بما لا يقبل الحل ، كما هو الحال مثلا عند راسين الذى نجده يفصل دائما بين العشاق ، وإنما الأصل فى « العائق » أيضا هو ضرورة بقاء المحب والمحبوب شخصين متمايزين . ومعنى هذا أن « العائق » ليس غاية فى ذاته ، وإنما هو بمثابة « الواسطة » التى تؤخر الوصول إلى الغاية ، وتزيد فى الوقت نفسه من حدة الرغبة فى بلوغها . وهـذا هو السبب فى أن مخاطـرة الحب قد تستـلزم الكـثير من العوائـق والصعوبات ، فإن العوائق هى فى آن واحد وسائط وعقبات . وربما كان المأزق الذى

يقع فيه الحب دائما أبدا هو أنه لا بد له باستمرار من أن يتأرجح إلى ما لا نهاية بين سأم الإشباع وقلق الألم . وهذا ما عبر عنه جانكلفتش بقوله : « إن الحب بأسره قد لا يكون سوى تلك الحركة البندولية اللامتناهية من المِلك إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى المِلك من جديد !(١) » .

والواقع أننا نشعر فى لحظات الحب العميق بأن للشخصية الفردية حدودا ، وأنه ليس فى الإمكان أن يتحقق نفاذ مطلق بين « الأنا » و« الأنت » ، أو امتزاج تام بين شخصية المحب وشخصية المحبوب ، ومن هنا فإنه كلما اقترب الحب من الذات الباطنية العميقة للشخص المحبوب ، شعر شعورا واضحا بما هنالك من خلافات جوهرية تفصل « الأنا » عن « الأنت » . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب الحقيقى إنما يعنى أن أفهم فردية « الآخر » فهما كافيا ، بحيث أستطيع أن أضع نفسى موضعه ، مع تصورى له فى الوقت نفسه باعتباره مغايرا لى ، أو مختلفا عنى ، وتأكيدى بكل حرارة عاطفية ، ودون أدنى تحفظ ، لواقعيته الخاصة ، أو أسلوبه الخاص فى الوجود . وربما كان هذا هو المعنى الذى أراد الشاعر الهندى طاغور التعبير عنه حينما قال فى قصيدة رائعة له : « إيه أيها الحب ! ألا تحررنى من وشائج عذوبتك ؟ إننى لم أعد أرغب فى نبيذ قبلاتك ! وهذا الدخان المتصاعد من بخورك الكثيف قد أصبح يخنق قلبى . ألا ليتك تفتح أبوابك المغلقة ، لكى تدع أضواء النهار تنفذ إلى ... إننى ضائع فيك ، أسير بين قيود حنانك ورقتك ، فحررنى من سحرك ، ورد إلىّ الشجاعة ، حتى أقدم لك قلبى طليقا متحررا(٢) » .

ونحن نجد أيضا لدى الكاتب العربى الكبير جبران خليل جبران تعبيرا مماثلا عن ضرورة قيام الحب على الشعور بالاستقلال والحرية والفردية ، حيث نراه يقول : « فلتكن هناك فسحات تفصلكم بعضكم عن بعض فى حياتكم المشتركة ، ولتدعوا رياح السماوات تتراقص فيما بينكم . أجل ، فليحب أحدكم الآخر ، ولكن لا تقيدوا الحب بالقيود ، بل ليكن الحب بحرا متموجا بين شواطئ نفوسكم(٣) » . وهذه العبارة

---

(١) V. Jankélévitch : "**Traité des Vertus.**", Bordas, 1949, p. 503.

(٢) Rabindranath Tagore : "**L'Amour**"; in Scheler : Nature et Formes de la Sympathie. p. 112.

(٣) جبران خليل جبران « النبى » ترجمة أنطونيوس بشير ، مكتبة العرب ١٩٢٦ ص ٢٥ (بتصرف) .

إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذا الكاتب العربى النابه قد فطن إلى أن أكبر خطر يمكن أن يتعرض له الحب ، إنما هو خطر الاتحاد والهوية والامتزاج . وعلى حين أن الكثيرين قد توهموا أن حياة المحب هي حياة الاستغراق التام فى شخص المحبوب ، نجد أن الفهم الصحيح للحب هو ذلك الذى يستبدل بفكرة « الوحدة » أو « الاتحاد » ، فكرة « المعية » togetherness أو « المشاركة » .. ومعنى هذا أن حياة الحب هى حياة « التدانى » لا « الهوية » ، أو هى حياة « التبادل » لا « الاتحاد » .. وربما كان هذا هو المعنى الذى قصد إليه بعض علماء النفس من أمثال سليفان حينما ذهبوا إلى القول بأن « ما هية الحب إنما تنحصر فى موقف « التآزر » الذى يشعر معه الشخصان بأنهما يعملان سويا (وفقا لما تقضى به قواعد « اللعبة ») من أجل المحافظة على كرامتهما ، وإحساسهما بالتفوق والاستحقاق(١) » حقا إن مثل هذا التعريف قد يوحى إلينا — لأول وهلة — بأن الحب هو مجرد « أنانية بين اثنين » égoisme à deux ، ولكن من الواضح مع ذلك أن صاحب هذا التعريف قد أراد أن يؤكد أهمية عامل « المشاركة » أو « المؤازرة » فى الحب بدليل أنه يصور العلاقة بين المحب والمحبوب على أنها علاقة « تعاون » يكيف فيها كل منهما سلوكه مع رغبات الآخر وحاجاته ، من أجل الوصول إلى تحقيق غرضهما المشترك . وليس من شك فى أن حياة الحب تستلزم بالضرورة مثل هذا التعاون المشترك ، ولكن ما يميز الحب على وجه التحديد إنما هو الشعور بالـ « نحن » le Nous ، أعنى شعور كل طرف من الطرفين بأنه « ينتمى » إلى الطرف الآخر ، وأنه لا يستطيع بمفرده أن يفصل فى مصيرهما المشترك ، وأن الرابطة التى تجمع بينهما هى رابطة مقدسة تعلو على إرادة كل منهما . وهنا يتدخل المجتمع بأنظمته فى « الزواج » لكى يخلع على الحب طابعا جديدا ، فيلزم المحبين بالوفاء ، ويوحى إليهم بأن « الحب » ليس مجرد عاطفة أو شعور ، بل هو تصميم ، وحكم ، وعهد . وإلا ، فكيف للمحب أن يقسم بالوفاء لمحبوبه أبد الدهر ، لو أن الحب كان مجرد عاطفة أو شعور ؟ أو كيف يستطيع المحب أن يتعهد باستمراره فى الحب ، لو لم يكن حبه سوى عاطفة متقلبة تظهر اليوم لكى تختفى غدا ؟

---

(١) H. S. Sullivan : "The Interpersonal Theory of Psychiatry", 1953, p. 246.

والحق أننا بمجرد ما نعدو مرحلة الأزمة الأولية التي يظهر فيها الحب ، فإننا سرعان ما نجد الحب يندرج فى تيار الزمان ، لكى يدخل فى دوامة الطبيعة ، والعادة ، والمجتمع ، والحياة الرتيبة الآلية . ولم يجانب ميشليه Michelet الصواب حينما قال فى القرن الماضى إنه ربما كان من الخطأ الجسيم أن نقتصر فى دراستنا للحب على الاهتمام بنشأته ، دون العمل على تدوين تاريخه الطبيعي . « ولو كان الحب — فيما يقول ميشليه — مجرد أزمة عابرة ، لكان فى وسعنا أيضا أن نقول عن نهر اللوار إنه مجرد فيضان » ! ولكن اهتمامنا بدراسة الأزمة الأولية التى تقترن عادة بظهور الحب هو الذى جعلنا نبرز جانب المصير أو القدر فى ظاهرة الحب ، فى حين أننا لو وجهنا اهتمامنا أيضا نحو دراسة تاريخه ، لاستطعنا أن ندرك أنه يمثل أيضا عملا مشتركا تضطلع به حريتان . ويمضى ميشليه فى دراسته للتاريخ الطبيعي للحب ، فيبين لنا أن لعامل « الزمان » أهمية كبرى فى حياة الحب ، لأن حياتنا العاطفية تمر بمراحل متعاقبة ، قبل أن ينضج الحب نضجا تاما . وليس فن الحب — كما كان يظن الأقدمون من أمثال أوفيد Ovide أو كاتول Catulle — مجرد « تكنيك مادى » أو « صنعة جنسية » بل هو مقدرة نفسية أو تكيف شخصى متبادل ، يستطيع عن طريقه المحبان أن يعيدا الشباب إلى حبهما فى كل مرحلة من مراحل تطورهما حتى حياتهما المشتركة . وقد وصف لنا ميشليه ألوان الصبغة العاطفية التى يتصف بها الحب فى كل طور من أطوار حياتنا ، فبين لنا كيف أن الشبيبة تخلط بين الحب والرغبة الجنسية ، وتتوهم أن الحنان هو مجرد حرارة أو حمية ، فى حين أن الزمان وحده هو الكفيل بتطهير عاطفة الحب وتنقيتها ، كما أن محن الحياة وتجاربها هى التى تساعد على إكساب القلب رقة وحنانا . وتبعا لذلك فقد ذهب ميشليه إلى أن الشباب الحقيقى إنما يبدأ فى مرحلة متأخرة من مراحل حياتنا ، حتى إننا نراه يوجه الحديث إلى المرأة فيقول : « إنك لم تكونى شابة — يا سيدتى — ولكنك ستكونين بعد حين شابة بمعنى الكلمة » ! وهكذا ربط ميشليه الحب بالزواج ، فذهب إلى أن محك صدق الحب إنما هو دوامه واستمراره ، أعنى وفاء المحب للمحبوب ، ووفاء المحبوب للمحب ، فى داخل تلك الرابطة الزوجية المقدسة . وما دامت الأخطار الحقيقية التى يواجهها الحب هى مجرد عوائق داخلية تكمن فى نفوس المحبين ، لا عقبات خارجية تفلت من طائلة إرادتهم ، فإن فى استطاعتنا دراسة العوائق التى تقف فى سبيل تحقق الانسجام الباطنى للأزواج ، ومن ثم فإن « فن الحب » لن يكون سوى دراسة سيكولوجية لتطور عملية

« التكيف النفسي » المتبادل التي تتحقق بين الرجل والمرأة عبر الزمان[١] .

ونحن نوافق ميشليه على أن لعنصر « الزمان » دورا هاما فى حياة الحب ، كما أننا على استعداد لأن نسلم معه بأن الحب ليس ظاهرة إنسانية إلا لأن له تاريخا ، ولكننا قد نختلف معه فى وصفه لمراحل تطور الحب ، كما أننا قد لا نوافقه تماما على القول بأن أعداء الحب هم دائما مجرد أعداء باطنيين .. وسنرى فيما بعد إلى أى حد قد يعسر على الإنسان أن يهتدى إلى فن ناجع يستطيع عن طريقه أن يحقق الدوام أو أن يضمن الترق ، لتلك العاطفة البشرية الفانية التى تقترن بمرحلة الشباب ، ألا وهى عاطفة « الحب » .. ولكننا لو سلمنا مع بعض الفلاسفة بأن « الحب » ليس « عاطفة » ، بل « فعلا » ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب موجه منذ البداية نحو المستقبل ، مثله فى ذلك كمثل أى فعل آخر . ولا شك أن الحب الذى يهتم بنفسه من أجل العمل على المحافظة على ذاته ، وتنمية شخصيته وتطوير حياته لا بد من أن يقضى عليه بالزوال . ومن هذه الناحية ، قد يكون فى وسعنا أن نشبه الحب بالنار ، فنقول إنه كما أن النار فى حاجة إلى تأريث ، فإن الحب أيضا فى حاجة إلى إذكاء . ومعنى هذا أن حرارة الحب ، وحميته ، وناره ، ونوره ، إنما تتوقف جميعا على مدى ما توليه من عناية . ولو أننا تركنا الحب لذاته ، لما بقى منه بعد حين سوى قليل من الرماد ، فوق قطع خامدة من الوقود[٢] !

حقا إن « قسم الحب » يفترض هوية مستديمة خالدة ، وبقاء شعلة الحب ملتهبة متوهجة ، ولكن شخصيات المحبين هى فى تطور مستمر ، فلا بد للحب نفسه من أن يخضع لضرب من التحول ، ولا بد لحياة الحب من أن تمر بنفس أطوار الحياة الطبيعية التى يجتازها كل كائن حى . ومن هنا فإنه لا قيام للحب بدون التجديد المستمر والتنويع الدائب .. وهذا ما فطن إليه المحبون أنفسهم . فقد اصطنعوا لمقاومة الآلية التى تتهدد الحب فى كل حين وسائل عديدة كالأسفار والرحلات والمفاجآت والخبرات المشتركة والغياب المؤقت والأزمات البسيطة والتراوح بين التمنع والقبول ... إلخ .

---

(١) Cf. Nina Epton : "**Love and the French**", London, Ace Books, 1961., p. 249.

(٢) Louis Lavelle : "**La Conscience de Soi**", Paris, Grasset, 1933, (Chapitre IX : L'Amour), pp. 194 – 195.

وربما كانت « الغيرة » نفسها مجرد وسيلة من تلك الوسائل المصطنعة التي يلجأ إليها الحب لإذكاء شعلة الغرام فى نفوس أصحابه ، وكأنما هو يريد أن يذكرهم بأن موضوع حبهم يمكن أن يتحول ، أو أن الكائن المحبوب نفسه هو كسب متجدد لا بد من العمل على الاحتفاظ به كل يوم ! وعلى الرغم من أن بين المحبين جماعة لا هم لهم سوى تعقب حركات المحبوب ، والتشكك فى كل تصرفاته ، والغيرة من كل معارفه وأصدقائه ، إلا أن من المؤكد أن هؤلاء إنما يصدرون فى سلوكهم هذا عن رغبة أليمة حادة فى استبقاء « هوية » المحبوب وكأنما هم يريدون لحبهم أن ينتصر على الزمان ! ولكن التجربة شاهدة — مع الأسف — بأن براءة الحب الطاهرة هى حالة هشة قابلة للتحطيم بكل سهولة ، إن لم نقل بأنها أسرع الحالات تغيرا وتحولا ! فيكفى أن تطوف بالمحب أدنى بادرة من بوادر « الشعور بالذات » ، لكى تجيء الأنانية فتدنس ثوب الحب الطاهر النقى ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب لا يعرف حدا وسطا ، لأن مثله كمثل الغبطة الروحية ، من حيث أن كلا منهما يمثل قمة ، أو ذروة ، أو حدا أقصى . وتبعا لذلك فإن الإنسان الذى يحب لا بد من أن يتجاوز موقفه باعتباره « كائنا وسطا » (أو كائنا هجينا يجمع بين الله والحيوان) ، لكى يرقى إلى تلك القمة الهائلة التى يصاب المرء عندها بالدوار ! ولكن البقاء فوق الذرى الشامخة — كما نعلم — لا يمكن أن يدوم أكثر من طرفة عين ، فليس فى استطاعة الطهارة الناصعة أن تبقى إلى الأبد بيضاء خالية من كل سوء ! وهكذا نرى المحبين ينزلون من علو سمائهم ، لكى يتدنسوا بطين الواقع ، ويتعاملوا فى دنيا الناس ! وعندئذ تواجههم بالضرورة مشكلة « التكيف النفسى » فيفطن كل واحد منهم إلى أن الحب لا يخرج عن كونه تكيفا لموجود متغير مع موجود آخر متغير ، ومثل هذا التكيف لا بد له هو الآخر من أن يكون متغيرا !

والواقع أن « الحب » لا يمكن أن يكون هو الشيء الوحيد الذى لا يتغير ، فى عالم لا يكف فيه كل شيء عن التغير ! وكما أن الهوية الحقيقية إنما هى تلك الهوية الحية التى تتقبل كل ما يعرض لها من تغيرات ، لكى تدمجها فى صميم وحدتها الأصلية ، فكذلك الحب الصادق هو ذلك الذى يحاول أن ينسج لنفسه من خيوط السأم ، والألم ، والصدفة ، والزمن ، والحياة المشتركة ، نسيجا متينا قويا تكون له روعة ما فى الطبيعة من أشياء ، ويكون مثله كمثل النور ، والنظرة ، والابتسامة ، من حيث إنه لا يكف عن الظهور والاختفاء ! وليس الجمال على الوجه الصبوح سوى ذلك التجدد المستمر الذى يرينا

محيا المحبوب وكأنما هو الطلعة البهية التى تشرق علينا لأول مرة ! وكذلك لا قيمة للنظرة أو الابتسامة إلا إذا بدت فى كل مرة جديدة نظرة ، وكأنما هى تحمل فى كل آن معنى ، وتبرز فى كل مناسبة سحرا لم يكن فى الحسبان . وهكذا الحال بالنسبة إلى الحب : فإن المحب الحقيقى يرى فى محبوبه كل يوم مخلوقا جديدا ، وإن كان هو بعينه ذلك المخلوق الذى أولع بحبه يوما . وكثيرا ما تجيء أحداث الحياة ، وأزماتها ، ومصاعبها ، وتجاربها ، وخبراتها ، وآلامها ، وآمالها ، فتكون بمثابة الحصيلة المشتركة التى تغذى الحب ، وتقويه ، وتوثق من روابطه . وفى هذه الحالة يكون « الإيقاع المتصل » الذى سارت عليه عجلة الحياة — فى نظر العاشقين اللذين تقاسما حلو الحياة ومرها — بمثابة تعبير عن تلك « المشاركة » الطويلة التى جمعت بينهما فى علاقة شخصية موحدة هى علاقة الـ « نحن »[١] . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن فى أعماق كل حب ، لا بد بالضرورة من أن يكمن ضرب من ضروب التكرار الأبدى أو الرتابة العنيفة التى لا سبيل إلى القضاء عليها تماما . وخير نموذج لهذا النوع من الحب حب جولييت درويه للشاعر فكتور هيجو : فقد بقيت هذه المرأة العاشقة أسيرة لحبها ، لا عائلة لها ، ولا حرفة ، ولا ديانة ، ولا هواية ؛ وأمضت حوالى خمسين عاما كتبت خلالها خطابا واحدا بعينه عشرين ألف مرة ! ولم يكن أبناء فيكتور هيجو لجولييت درويه ، كما أن ابنها لم يكن ابنا له ، ومع ذلك فقد دامت علاقة الحب التى جمعت بينهما كل هذا الأمد الطويل من الزمن ، وكأنما هى ضرب من العبادة أو الإيمان ، أو الجنون ! ولم يكن فى حب درويه لهيجو أى تطور ، أو إيقاع ، اللهم إلا إيقاع الغيرة ؛ ولولا امتزاج هذا الحب بالإعجاب لاستحال بلا شك إلى ضرب من الهذاء !

ولكن إذا كنا نحن قد أدخلنا عنصر « الزمان » فى حياة « الحب » ، فإننا سنجد لدى فيلسوف مثل جبريل مارسل رفضا قاطعا لفكرة تحول الحب (أو تغيره) لأن هذا المفكر يرى أن « المرء حين يحب كائنا ما حبا حقيقيا ، فإنه إنما يحبه فى الله .[٢] ومعنى

---

(١) د . زكريا إبراهيم : « الزواج والاستقرار النفسى » مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، ص ٨١ — ٨٢ .

(٢) Gabriel Marcel : "**Journal Métaphysique**", NRF., Gallimard, 1928, p. 158.

هذا أننى حين أحب شخصا ، فإننى أتجاوز ماهيته القابلة للتحديد ، لكى أتوجه بحبى نحو ما هو « أبدى » فى ذات هذا الشخص . فالمحب يضع محبوبه فوق شتى الأحداث ، والأعراض ، والتقلبات ، والتغيرات ، فضلا عن أنه يتخطى فى حبه دائرة « الحكم » التى يمكن فى نطاقها تصنيف المحبوب ، أو وصفه ، أو تحديده ، أو وضعه فى قائمة . وعلى حين أن المعرفة الموضوعية تتجاهل كل « تعال » أو « مفارقة » transcendane ، نرى الحب — فيما يقول مارسل — يؤمن بالتجدد المستمر للموجود ، ويعتقد أنه لا يمكن مطلقا أن يضيع شىء فى عالم الحب الأبدى الخالد ! ولئن كان فى وسع الأنا — من حيث إنه ذات مفكرة — أن يحكم على الأنت — من حيث هو موضوع لتلك الذات — إلا أننا يجب أن نتذكر دائما أن « الأنا » حين يحكم على « الأنت » ، فإنه لا يحكم عليه إلا باعتباره « موضوعا » ، أعنى فى أفعاله . وأما حين يتعلق المحب بمحبوبه ، أعنى حين يحيله من موضوع إلى ذات ، فإنه عندئذ يكف عن إصدار أى حكم عليه .. ولو أننا تساءلنا مع مارسل « من أين يستمد الحب تلك الجرأة التى تجعله يتخطى كل معرفة موضوعية ، لكى يؤكد قيمة محبوبه فيما وراء كل نسبية وكل عرضية ؟ » ، كان رد الفيلسوف الفرنسى أن الحب يحمل فى ذاته وساطة « الإلـٰهى » . وهذا هو السبب فى أن الحب يعلو على كل تأمل عقلى ، ويملك من القدرة ما يستطيع معه أن يؤكد القيمة المطلقة للكائن المحبوب ، بأن يرقى به إلى المستوى الإلـٰهى الذى يتعالى فوق كل حكم . وحين يحب الإنسان موجودا آخر ، فإنه يتعلق بكائن فريد من نوعه ، إن لم نقل بأن حبه نفسه لا ينصب إلا على ذلك الجانب الإلـٰهى (أو العنصر الفائق للطبيعة) من وجود هذا الكائن المحبوب . فنحن نحب « الآخر » من حيث هو سليل الله ، أو ربيب الألوهية ، وهذا الحب إنما يتم « فى الله » نفسه . وما دامت الموجودات البشرية إنما تشارك فى الله ، فإنها تند مثله عن كل حكم . ولكن المهم فى الحب — فيما يقول جبرييل مارسل — أنه يفلت من أسر الصيرورة ، ويخرج على قيود الزمان ، بدليل أننى إذا أحببت شخصا ، فإننى سوف أحبه فى المستقبل ، مهما كان من أمر أفعاله أو تصرفاته . حقا إن هذه التصرفات قد ترضينى أو تغضبنى ، كما أنها قد تروقنى أو تسوءنى ، ولكنها لن تكون كافية لتحطيم الرابطة التى تجمع بيننا ، كما أن عقوق الابن الضال لم يمنع أباه من محبته ومغفرته ، وكما أن خطيئة الرجل المذنب لا تمنع الله من حبه والإشفاق عليه . والواقع أنه إذا كان ثمة سر فى الحب ، فإن هذا السر لا يكمن فى موضوع الحب من حيث هو

كذلك ، بل هو يكمن فى نموذج العلاقة التى ينطوى عليها هذا الحب ومهما حاول المحب أن يحصر مزايا المحبوب ، أو أن يعدد فضائله ، فإن من المؤكد أن عملية جرد الصفات لن تجعل من الحب علاقة شفافة فى عينيه ... وكما أنه لا معنى لأن أسائل نفسى : « لماذا كنت أنا من أنا ؟ » فإنه لا معنى أيضا لأن أتساءل : « لماذا أحبك ؟ » وهكذا يخلص جبريل مارسل إلى القول باستحالة تفسير الحب ، ومن ثم فإنه يرى أن للحب دلالة أو نطولوجية تخرج به عن إطار الزمان ، لكى تندرج به إلى عالم الأبدية(١) .

بيد أننا ــ لو اتفقنا مع مارسل على أن الحب ليس مجرد « ظاهرة » ، وأنه لا ينصب على « الآخر » من حيث هو « موضوع » ، بل من حيث هو « ذات » ــ إلا أننا لا نوافقه على القول بأن كل حب حقيقى إنما هو حب « فى الله » . ولسنا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعنيه مارسل بهذه العبارة ، اللهم إلا أن يكون مقصده هو أن الحب يستلزم بالضرورة وسطا إلهيا أو أفقا متعاليا يرقى إليه المحبان ، لكى يتعلق أحدهما بالآخر من خلال تلك الرابطة العليا التى تجمع بينهما . ولكننا قد رأينا فيما سلف كيف أن للحب طابعا تلقائيا مباشرا ، فلسنا نفهم لماذا يأبى بعض الفلاسفة إلا أن يقحموا الله كحد ثالث أو وسيط يدنو بالمحب من المحبوب ! وأما ما يزعمه مارسل عن تعالى الحب على الزمان ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فى الرد عليه هو أن تجربة الحب شاهدة ــ مع الأسف ــ على أن حياة المحبين لا تخلو من مواجهة ، وصراع ، وتحد ، وتحول ، وتغير ، وتطور ، ونكوص ، وارتداد ، وتقدم ، وترق ، وحوار مستمر . فليس الحب اندماجا فى عالم الأبدية ، أو تعاليا على حياة الديمومة والصيرورة ، بل هو تعبير عن ذلك « الصراع الودى » الذى يتم بين « الأنا » و« الأنت » فى نطاق العالم والتاريخ والزمان . وحينما تستحيل « رابطة الحب » إلى « علاقة زوجية » ، فهنالك تصبح الأنا والأنت أكثر تعقدا ، وأشد تطورا ، وأعمق تغيرا . والسبب فى ذلك أن شخصية كل من الزوجين تنضج بمرور الزمن ، وتتغير بتغير أعمار الحياة ، وتتأثر بعوامل خارجية عديدة كالخبرة والمهنة والسن . وتبعا لذلك فإن الحب ــ فى نطاق الحياة الزوجية ــ لا يعنى تأمل المحب للمحبوب ، أو استغراق الأنا فى الأنت ، بل هو يعنى مواجهة المحب

---

(١) Roger Trois Fontaines : La notion de présence chez Gabriel Marcel in "Existentialisme Chrétien.", Paris, Plon, 1947, pp. 248 – 249.

للمحبوب ، وتحدى الأنا للأنت ! ولهذا فإن رابطة الزوجية لا تعرف السكون أو السكينة أو الاستقرار السلبى ، بل هى تقوم على الحركة والنمو والفاعلية الإيجابية . وربما كانت الرابطة الزوجية هى أكبر دليل على الخطأ الفادح الذى يقع فيه البعض حين يتوهم أن الحب إنما يعنى بالضرورة انعدام كل صراع(١) .

ولو أننا نظرنا إلى تطور « الحب » فى نطاق « الحياة الزوجية » ، لوجدنا أن البعض قد ذهب إلى أنه لما كانت « قوى الحب » ذات كمية محدودة ، أو طاقة محصورة ، منذ البداية ، فإنه لا بد لهذا المستودع المحدود من أن ينخفض مستواه فى حينه ، لكى لا يلبث أن يجف تماما فى خاتمة المطاف ! ولكن هناك آخرين قد ثاروا على تشبيه الحب الزوجى بمستودع آسن راكد لأنهم رأوا أن الصلة الزوجية القائمة على الحب الناضج المتكامل هى فى الحقيقة أشبه ما تكون بينبوع فائض دائم التدفق . وليس من السهل ــ بطبيعة الحال ــ أن نطلق حكما عاما على تطور الحب فى نطاق الحياة الزوجية بحيث نجزم بأن الحب الزوجى فى نمو وتزايد مستمرين ، أو نقطع بأن هذا الحب لا بد من أن يضعف ويتناقص على مر السنين . ولكننا لا بد من أن نعترف منذ البداية بأن حب الرجل لزوجته هو حب متغير متطور ، فهو لا بد من أن يخضع لدورة الزمان ، وهو لا بد من أن ينضج ويترقى كالكائن الحى سواء بسواء . والمرأة ــ من هذه الناحية ــ قد تكون أكثر تغيرا من الرجل . فإن اتصالها بدورة الزمان أوثق وأعمق ، لدرجة أنها تتغير من الصباح إلى المساء ! والواقع أن مجتمع الحب أكثر تعرضا للتحولات والانقلابات من أى مجتمع آخر . وقد تكون الصداقة أقل عرضة للتغير من الحب : فإن صديقك حين يهرم أو يشيخ ، لن يكون لهذا السبب أعجز عن أن يقدم لك المساعدة أو المعونة ، وأما المرأة العجوز والمرأة الشابة ، فإنهما لا تقدمان لك نوعا واحدا بعينه من الحب ! هذا إلى أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يكونا مطلقا فى نفس المرحلة من مراحل تطورهما ، أو فى نفس الدرجة من درجات الإيقاع النفسى . وليس من شك فى أن اختلاف « سرعة الحياة » بالنسبة إلى الرجل عنها بالنسبة إلى المرأة كثيرا ما يجعل الواحد منهما عاجزا عن اللحاق

(١) Erich Fromm : " **Art of Loving**", London, Unwin Books, 1962, pp. 74 – 75.

بالآخر ! وحتى حين يظهر الطفل أو « الموجود الثالث » ، فى حياة الزوجين ، فإن دلالته النفسية لا تكون واحدة بالنسبة إلى كل منهما . وسواء أكان الزوجان قد أرادا الطفل ، أم كان ظهوره سابقا لأوانه ، أى من قبيل الصدفة ، فإن الملاحظ فى كلتا الحالتين أن ظهور الطفل فى نطاق العائلة يحدث تصدعا أو على الأقل مفاجأة فى حياة الرجل والمرأة . ولئن كان من النادر أن ترى المرأة فى الطفل غريبا أو دخيلا قد اقتحم عليها وجودها ، فإنه ليس من النادر أن نجد لدى الرجل شعورا بالدهشة أو الاستغراب بإزاء « الطفل » ، وكأنما هو كائن غريب لا علاقة له به ! وهكذا يجىء « الطفل » فيحطم تلك الدائرة السحرية التى كان الحب يود لو استطاع أن يبقى منحصرا فى داخلها أبد الدهر ! « وليس الطفل — كما يقول موريس بلوندل — هو الحب ، بل هو ثمرة الحب ؛ فهو إذن شاهد على قوة الحب وضعفه فى وقت واحد : لأنه يدل على أن الوحدة المطلقة لم تعد كما كانت ، وأن هذا « الثالث » الذى جاء فختم على حب الوالدين ، قد أحل « الكثرة » بحل « الوحدة » . ومن هنا فإن « المهد » هو « القبر » الذى تودع فيه تلك الوحدة[١] . » . ولكن مولد الطفل هو مشرق فجر جديد فى حياة الزوجين : لأنه يوسع من دائرة الأسرة ، فيجعلها « ثلاثية » triade بعد أن كانت « ثنائية » وعندئذ لا يستطيع الزوجان أن يبقيا مجرد محبين يحيا الواحد منها للآخر فحسب ، بل تتشتت عاطفتهما الزوجية ، لكى لا تلبث أن تعود فتلتقى عند رأس الطفل . بعد أن كانت هناك « نحن » ثنائية تتألف من تلاقى حبهما المتبادل ، تظهر فى الأفق « نحن » ثلاثية تتألف من تلاقى عاطفتين متوازيتين عند ذلك « الحد الثالث » الذى يربط بينهما . وهذا ما عبر عنه جان جيتون بقوله : إن « الحب لا يحيا إلا حين يتحاب الطرفان فى شخص ثالث »[٢] ، ولكن ظهور الطفل فى حياة الزوجين قد يعنى أيضا تباعد القطبين الأساسيين للحب ، إذ لا يعود الواحد منهما يلقى من الآخر سوى المعاملة العادية التى قد تحمل شيئا من عدم الاكتراث . إن لم نقل من العداء فى بعض الأحيان ..

ولكن ، ألا يستطيع الحب أن يحيا مستغنيا عن الزواج ؟ بل ألا يذهب البعض إلى أن ماهية الحب تتعارض فى جوهرها مع ماهية الزواج ؟.. هنا نلحظ أن الكثيرين قد ذهبوا

---

(١) M. Blondel : “ **L’Action**”, t. II., Paris, Alcan, 1937, p. 264.

(٢) J. Guitton : “ **L’Amour Humain.**”, Aubier, 1948, p. 134.

إلى القول بوجود بون شاسع بين « الحب » و« الزواج » ، بدليل أن الرابطة الزوجية كثيرا ما تكون هى الكفيلة بالقضاء على سورة الحب ، فضلا عن أن تبعات الحياة الزوجية نفسها تقضى على كل ما فى الحب من تلقائية . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن مشاهير العشاق بقوا أحباء خارج نطاق الحياة الزوجية ، كما أن أعظم الأبطال والعباقرة والقديسين قد رفضوا أن يقيدوا أنفسهم بمثل هذه الرابطة . وعلى الرغم من أن الكنيسة المسيحية قد جعلت من الزواج سرا مقدسا ، أو على الأقل نظاما اجتماعيا معترفا به ، إلا أنها مع ذلك قد جعلت من الحب الإلٰهى شيئا أعظم من الزواج . ونحن نعرف كيف أعلى القديس بولس من شأن حياة الخدمة الدينية وكيف ذهب إلى أنها أسمى بكثير من الحياة الزوجية . وقد صور لنا كيركجارد ذلك التناقض الأبدى الذى يقع الزواج ضحية له ، فقال : إن الخصم اللدود للحب إنما هو الزواج ! والسبب فى ذلك أولا أن عاطفة المشاركة التى تنشأ بين الرجل والمرأة لا بد من أن تضعف تحت تأثير الحياة العادية الرتيبة ، واستحالة تحقيق التوافق بين حياتين روحيتين غير متكافئتين ، وعدم تساوى الطرفين المشتركين (بحيث لا يستوعب أحدهما الآخر) . والواقع أن المرأة — فى نظر كيركجارد — هى الأنانية المشخصة ، فهى مجعولة للقضاء على حياة الرجل الروحية . وأما الرجل فإنه لا يصبح « أنانيا » إلا حين يقترن بالمرأة ! وإذا كانت المسيحية قد انتقصت من قدر الزواج ، فذلك لأنه يمثل انحطاطا بالنسبة إلى الرجل : إذ يضطره إلى تلويث حياته بحياة الجنس الآخر !... ولما كانت المرأة مرتبطة بالمحسوس ، فإنها تجذب الرجل نحو العالم السفلى ، لكى تجعل منه مجرد ألعوبة فى يد الشيطان اللذة ! وهذا هو السبب فى أن « الزواج » قد بقى دائما فى نظر المفكر ، والعبقرى ، ورجل الدين ، بمثابة « خطيئة كبرى » ! وإنه لمن النادر تماما أن يعثر الرجل على امرأة تساعده على أن يظل مخلصا لذاته ، فإن مثل هذه الفعل لهو مضاد تماما لطبيعة المرأة . وبمجرد ما تحل محل عذراء الحب الأول ، وامرأة ليلة الزفاف ، تلك الشريكة الدائمة التى تقاسم زوجها كل شىء فهنالك لا بد من أن يستحيل الرجل إلى ضحية ! وكما أن هناك حشرة معروفة تلتهم دماغ الذكر على أثر انتهائه من العملية الجنسية ، فإن المرأة أيضا — فيما يقول كيركجارد — تلتهم رجلها بمجرد ما يصبح زوجا لها ! ولو أننا نظرنا إلى الزواج — من وجهة نظر فلسفية — لوجدنا أنه يعرض أهله لخطر الرتابة والتكرار والاطراد المطلق والألفة الشاملة والتدانى المستمر ، فى حين أن هذه جميعا لا تتلاءم مع الحب ، الذى

لا يحيا إلا فى جو حافل بالمغامرات والغزوات والمفاجآت ! وإذن فإن ما فى الزواج من شقاء إنما يرجع إلى أنه يقرب منا الثمرة المشتهاة ، فلا يترك لنا الفرصة لأن نتحرق شوقا إليها ، فى حين أننا نلاحظ فى الحب الرومانتيكى مثلا أن الفارس كان يجاهد عشرات السنين فى سبيل الحصول على قبلة واحدة ، قبلة لم يكن ليستطيع مع ذلك أن يظفر بها !

وفضلا عن ذلك فإن كيركجارد يرى أن هناك تعارضا جوهريا بين « الحب » و« الواجب » ؛ وهو يروى لنا فى هذا الصدد قصة تلك القبيلة التى التقى بها اليسوعيون فى بارجواى ، فكانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى قرع أجراس فى منتصف الليل ، من أجل تذكير الأزواج بواجباتهم الزوجية !... وليس من شك فى أن هذه الصورة لا تمثل الوضع الطبيعى للزواج : فإن المجتمع حين أحال الحب إلى تكليف أو إلزام ، قد قضى على ماهيته باعتباره عاطفة تلقائية . وهذا ما نمى فى الإنسان روح الغواية ، فجعله ينصرف عن قيود الحياة الزوجية ، لكى يعزف إلى حياة المتعة والحرية ، ولكن ربيب الغواية سرعان ما يتحقق من أنه لن يستطيع مع ذلك أن يظفر بما ينشده ، ما دام من المستحيل عليه أن يخلع ضربا من الاستمرار أو الدوام على تلك اللحظة العابرة التى استمتع فيها بنشوة الحب . ومن هنا فإن الغاوى **séducteur** ما يكاد ينتهى من ليلته الحمراء ، حتى يصيح قائلا : « إن كل شىء قد انتهى بيننا ، ولست أريد أن أراها بعد اليوم ! أجل ، فإن الفتاة ضعيفة بطبيعتها ، وهى حين تكون قد أعطت كل شىء ، فإنها تكون عندئذ قد فقدت كل شىء ! » . وهكذا نرى أن جزاء الغاوى أنه يجد نفسه عاجزا عن تحقيق الاستمرار لتلك اللحظة الغرامية الخاطفة ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تكرار تجربته الرتيبة بشكل قد يكون أدعى إلى السأم والإعياء مما هو الحال فى الزواج ! والظاهر أن السبب فى حملة كيركجارد على الزواج هو أنه كان يجزع من الديمومة ، والزمان ، والتاريخ ، فكان لا بد له بالضرورة من أن يثور على نظام يستند فى جوهره إلى العادة ، والألفة ، والتكرار ! وتبعا لذلك فإن ثورة كيركجارد على « الحب الزوجى » إنما هى مجرد مظهر لثورته على خصم الإنسان الأول ، ألا وهو الزمان ! ولكننا لا نستطيع أن نتصور حبا بدون تاريخ ، فإن من شأن كل تجربة إنسانية أن تتطور فى الزمان ، وليس « الزواج » سوى الإطار الاجتماعى أو البشرى الذى تندرج فيه تجربة الحب لكى تكتسب صبغة إنسانية . وهكذا نخلص إلى القول — مع جان جيتون — بأن « نظام الزواج هو الذى يحول بين الحب وبين التشتت فى اللانهائية

الزائفة للآن l'instant ، وبذلك يجسمه فى صميم الديمومة البشرية[١] » ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : هل يكون السبب فى فشل الحب — كما وقع فى ظن كير كجارد — هو « روتين » الحياة الزوجية ؟ أو بعبارة أخرى هل نحمل نظام الزواج مسئولية تحطيم العلاقة العاطفية التى تنشأ فى أحضان الحب ؟ وإذا صح هذا ، فهل ينجح باستمرار كل حب حر لا يقيد نفسه بقيود الزواج ؟ أم هل نقول — مع البعض — بأن الفشل هو الكلمة النهائية فى كل دراما عاطفية ، وأن الموت حق على كل حب ، كما هو حق على كل حى ؟ تلك هى المشكلة التى سيكون علينا أن نواجهها فى الفصل الأخير من هذا الكتاب ، حتى نستكمل بها دراستنا لأطوار الحب .

---

(١) Cf. Jean Guitton : " **L'Amour Humain** ", p. 135.

الفصل الثانى عشر

موت الحب

قد يعجب القارئ حين يرانا الآن نتحدث عن « موت الحب »، فإننا لنذكر جميعا مقالة أرسطو الخالدة : « إن حبا أمكن يوما أن ينتهى لم يكن فى يوم ما من الأيام حبا حقيقيا » . ونحن نعرف كيف يميل الشعراء عادة إلى الحديث عن خلود الحب ، وكيف يصف لنا الفلاسفة عادة تلك القدرة الإبداعية الخلاقة التى ينطوى عليها الحب . وها هو جبرييل مارسل يربط الحب بالانتصار على الموت ، فيقول على لسان إحدى الشخصيات فى رواية له : « إن من يحب شخصا فكأنما هو يقول له : إنك لا يمكن مطلقا أن تموت بالنسبة إلى » ! ومعنى هذا أن الكائن المحبوب لا يمكن أن يكون غائبا ، بل هو حاضر دائما أبدا بالنسبة إلى تلك الذات المحبة التى ارتبطت به . وما دام الجو الروحى الأوحد الذى يمكن أن تتنفس فيه النفس الإنسانية إنما هو جو « المحبة » فإنه لا بد لكل ذات أن تكتسب فى هذا الوسط الروحى قيمة أنطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها أو الاستعاضة عنها بغيرها .. وهذا هو السبب فى أن جبرييل مارسل يرى فى الحب أعمق صورة من صور الانتصار على الموت ، لأن تلك الـ« نحن » التى تكونت من ارتباط « الأنا » بالـ« أنت » إنما هى حضرة قوية خالدة هيهات لأية قوة تجريبية أن تقضى عليها أو أن تطيح بها[1] ..

بيد أننا لو هبطنا من علياء هذه التأملات الميتافيزيقية الرائعة إلى دنيا التجربة الإنسانية الواقعية (بضعفها وقصورها وعثراتها ونقائصها ومتناقضاتها) ، لوجدنا مع الأسف أن العلاقة بين « الأنا » و« الأنت » كثيرا ما تستحيل بعد حين من الزمان إلى مجرد علاقة بين « ذات » و« شيء » .. ومهما كان من أمر تلك التصورات المثالية التى يحاول

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٦ ــ ١٠٧ .

أصحابها أن يصوروا لنا الحب بصورة العلاقة الخالدة التى تدمجنا فى عالم الأبدية ، فإن خبرتنا الواقعية تدلنا بكل وضوح على أننا نحيا فى الزمان ، وأن حبنا هو الآخر لا بد من أن يجد نفسه مندمجا فى عالم التجربة ، لكى يحيا على أزمات الحياة اليومية العادية . ومهما كان من أمر ذلك القسم الذى يأخذ بمقتضاه المحب عهدا على نفسه بأن يظل مخلصا إلى الأبد ، فإن التجربة شاهدة مع الأسف على أن المحبين قلما يصونون العهد ، وأن هذا الحب الأبدى الذى يتحدثون عنه قلما يزيد عن عمر الزهور ! ولسنا نعنى أن « الوفاء » بالضرورة « معدوم » ، أو أن « الحب » لا بد قطعا من أن يكون ضربا من الزيف أو الكذب أو الخداع ، وإنما نحن نعنى أن المحبين قلما يستطيعان أن يبقيا طويلا فوق قمة الحب الشامخة ، لأن البقاء فوق الذرى العالية — كما سبق لنا القول — لا بد من أن يلعب برأس المرء فيصيبه بالدوار ! وهذا هو السبب فى أن معجزة الحب الكبرى كثيرا ما تخيب ، لكى يستيقظ شعور المحب البائس أو المخدوع على تلك الحقيقة الأليمة المرة ، ألا وهى أن الإلـٰه الذى كان يتعبد له ليس إلا مخلوقا بشريا تافها ! وهذا ما عبرت عنه سيمون دى بوفوار بقولها : « إنه ليس أقسى على نفس المرأة العاشقة من أن تكتشف أخطاء ذلك الوثن الأكبر الذى كانت تتعبد له ، دون أن تفطن إلى تفاهته(١) » .

والواقع أن من سمات الحب — كما لاحظنا فيما سلف — أنه يغض الطرف عن صفات المحبوب السطحية ، لكى يتجه ببصره نحو النواة العميقة لشخصية هذا المحبوب . وهذا هو السبب فى أن المحب قد لا يفطن — فى مرحلة الإغراء — إلى عيوب حبيبه ، إن لم نقل بأنه قد يرى فى هذه العيوب نفسها محاسن ! ولكن بمجرد ما تنقضى هذه المرحلة الأولية ، لكى تجىء على أعقابها حياة المشاركة المستمرة ، فإن هذه العيوب سرعان ما تطغى على باقى ما فى الشخصية من محاسن ، لكى تستأثر وحدها باهتمام المحب وكأنما هى حقائق جديدة يكتشفها للمرة الأولى فى شخص محبوبه ! وهنا قد تكتشف المرأة — مثلا — أنها قد أساءت الاختيار ، أو قد تظن أن الرجل الذى تحبه قد تغير ، أو هى قد تعجب كيف استطاعت يوما أن تحب مثل هذا المخلوق التافه ! وحينما يتداعى الصنم الأكبر الذى كانت تدين له المرأة بالإعجاب ، أو حينما يهبط « الإلـٰه » من علياء

---

(١) Simone de Beauvoir : "**The Second Sex.**" London, A Four Square Book, 1962, p. 386.

سمائه إلى دنيا الناس ، لكي يصبح مجرد إنسان ناقص كغيره من بني البشر ، فهنالك قد تصيح المرأة في وجوه الرجال قائلة : « يا لكم من مخلوقات بشرية مسكينة أيها الرجال ! إننا نظنكم عمالقة ولكنكم لستم سوى أقزام » ! وهذه الصيحة التي تتردد على ألسنة الكثيرات من النساء المخدوعات إنما هي مجرد تعبير عن فشل المرأة في الحب ، وكأنما هي تنتظر منه كل شيء ، فلا تكاد تظفر منه بشيء ! ولما كان « الحب » يعني في العادة بالنسبة إلى المرأة أكثر مما يعني في نظر الرجل ، فليس بدعا أن نرى خيبة أمل النساء في الحب أكثر من خيبة أمل الرجال ! وقد وصفت لنا الروائية الفرنسية الشهيرة كوليت Colette هذا الإحساس الأليم الذي يعتور نفس المرأة حين تكتشف تفاهة الرجل الذي أحبته ، فبينت لنا كيف أن المرأة لا يمكن أن تبقى على حبها لرجل فقدت إعجابها به ، أو استحال في نظرها إلى مجرم قزم قميء ، بعد أن كان بطلا جديرا بالإعجاب ! وربما كانت خيبة المرأة هنا أشد هولا وقسوة من خيبة الطفل الذي يرى نفوذ والده وقد تداعى : لأن المرأة هي التي اختارت بإرادتها ذلك المخلوق الذي وهبت له كل وجودها ، في حين أن الطفل غير مسئول عن الرابطة التي تجمع بينه وبين والده[١] ...

وأما بالنسبة إلى الرجل فإن الفشل في الحب قد يكون راجعا إلى عجزه عن الاستقرار ، ورغبته الحادة في التغيير ، ونزوعه القوي نحو التنقل . وعلى حين أن المرأة هي أشبه ما تكون بالنبات أو — كما يقول بشلار Bachelard — بالماء أو التراب ، نجد أن الرجل هو أشبه ما يكون بالنار أو الهواء . ونحن نعرف كيف أن التربة تمثل الاستقرار والثبات ، في حين أن النار تمثل الحركة والاندفاع ، فليس بدعا أن نرى التناقض يسم بطابعه منذ البداية كل علاقة تنشأ بين المرأة والرجل . والواقع أن المرأة أشبه ما تكون بالزهرة أو النبات ، في حين أن الرجل هو أشبه ما يكون بالحيوان ، والنبات — كما نعلم — يتصف بالاستقرار والتأصل في التربة ، في حين أن الحيوان يعشق التنقل ويهوى الحركة . وحينما يقترن الرجل بالمرأة ، فإن هذا الاقتران يمثل منذ البداية « علاقة مزدوجة » تقوم على التناقض : لأنه يؤلف بين الطبيعة النباتية التي تتصف بالهدوء والسكينة وحب الاستقرار ، والطبيعة الحيوانية التي تتصف بالحركة والتنقل والميل إلى

(١) Cf. Oswald Schwarz : " **The Psychology of Sex.**" London, Penguin Books, 1953, (Ch. VII, On love), p. III.

الاقتناص . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن المرأة تعبر عن حضرة « الأبدية » فى الزمان ، بينما يعبر الرجل عن التاريخ والزمان والصيرورة المستمرة . فهل من عجب بعد ذلك فى أن ينشأ خلاف بين ذلك الموجود الذى هو فى صميمه « طبيعة » ، وذلك الموجود الآخر الذى هو فى جوهره « فعل » ؟

ولكن ، أليس فى وسعنا أن نخفف من غلواء هذا التناقض المزعوم بين الجنسين ، بحيث نقول مع سيمون دى بوفوار : إن المرأة إنسان قبل أن تكون أنثى ، كما أن الرجل إنسان قبل أن يكون ذكرا ؟ وحتى لو سلمنا بأن المرأة هى « الطبيعة » ، والرجل هو « الفعل » ، أفليس فى وسعنا أن نقول أيضا إن للطبيعة فعلها ، كما أن للفعل طبيعته ؟ ألا يمكننا أن نوافق كاتب هذه السطور على ما قاله فى موضع آخر حين كتب يقول : « إنهم يقولون إن الرجل هو « القوة » ، والمرأة هى « الجمال » ، ولكن أليس للقوة جمالها ، كما أن للجمال قوته[1] » ؟... حسنا ولكن هل يكون معنى هذا أن نسلم مع البعض بأن دلالة « الحب » واحدة بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة ؟... يبدو لنا هنا أن السر فى فشل الحب — بالنسبة إلى الرجل — هو أنه قلما يعلق من الأهمية على الحب قدر ما تعلق عليه المرأة . ولسنا نعنى بذلك أن ليس للحب من أهمية بالنسبة إلى الرجل : فإننا نعرف كيف أن تاريخ الإنسانية حافل بأقاصيص الحب التى كان مشاهيرها من الرجال . ولكننا نعتقد مع ذلك أن الرجل قلما يحيا للحب كما تحيا له المرأة ، فضلا عن أنه قلما يضع « الحب » فى المحل الأول من حياته كما تفعل المرأة . حقا إننا نعرف قصة العالم الفرنسى الكبير « لابلاس » Laplace الذى لام — عندما حضرته الوفاة — أصدقاءه الذين أرادوا تعزيته بشهرة كتبه واكتشافاته ، فقال لهم آسفا « إن هذه الأمور ليست كل شىء فى الحياة » فلما سألوه : « وإذن ما هو أهم شىء فى الحياة ؟ » أجابهم لابلاس — وهو فى النزع الأخير — بقوله : « إنه الحب[2] » ! أجل إننا نعرف هذه القصة ، ولكننا نعرف أيضا آلاف الرجال ممن كانوا يضعون فى المحل الأول من حياتهم « العمل » لا « الحب » ! وكثيرا ما يكون عجز المرأة عن التكيف مع الرجل راجعا إلى

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ص ١٦٨ .

(٢) ول ديورانت : « مباهج الفلسفة » ، ترجمة الدكتور — أحمد فؤاد الأهوانى ، الجزء الأول ، ص ١٧٧ .

ضيقها بأسلوب الرجل فى السلوك ، حين تراه يؤثر عليها عمله أو إنتاجه أو مهنته ، فى حين أنها هى تريد أن تكون منزلتها عنده فوق أى اعتبار آخر !

بيد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن من بين النساء الناضجات فئة عاقلة طالما استطاعت الواحدة منهن أن توطن نفسها على قبول وضعها فى حياة الرجل باعتبارها فى المحل الثانى بعد عمله ! وهذا مثلا ما استطاعت مدام دى مانتنون Mme, de Maintenon أن تفعله مع الملك لويس الرابع عشر : فقد كانت تشاركه أعماله ومشروعاته ، وكان الملك نفسه يستقدم وزراءه فى مكتبها ، ويناقشهم على مسمع منها ، دون أن تنبس ببنت شفة . وعندما كان الملك يستطلعها الرأى ، كانت تجيبه بكل حكمة وحصافة ، دون أن تفرض نفسها عليه ، ودون أن توحى إليه بأنها تتدخل فى شؤونه . وليس من شك فى أن هذا المسلك إنما يدل على أن المرأة الحكيمة هى تلك التى تدرك أن « الحب » لا يمكن أن يكون كل شىء فى حياة الرجل ، وأنه لا بد لها من أن تشارك زوجها طموحه قبل أن تقاسمه بيته . وقد سجل لنا التاريخ قصة حب هلوييز لابيلار ، وكيف أنها كانت تغار على مجده أكثر مما كان هو نفسه يغار على هذا المجد ! والظاهر أن ضيق الرجل بالمرأة — فى كثير من الأحيان — إنما يرجع إلى شعوره بأنها مخلوق زائد عن الحاجة de trop بالنسبة إليه ، خصوصا عندما يجىء الطموح فينسيه كل إحساس بالحاجة إلى الحنان والحدب والرعاية ! ومن هنا فقد انحصر فن الكثيرات من العاشقات فى إشعار الرجل بأنه فى حاجة إليهن ، وأنهن منه بمثابة الملهمات ، أو أنه يدين لهن بكل ما أحرز من نجاح . وقد وقع هذا الإيحاء من الرجل موقعه ، فأصبح هو نفسه يقول « إن وراء كل نجاح امرأة » ، وصار « الحب » فى نظر الكثير من الرجال شرطا أساسيا للنجاح ! وأما فى لحظات الفشل ، فلقد استطاعت المرأة أن تقنع الرجل بأنه أشد احتياجا إليها فى هذه الحالة منه فى أية حالة أخرى ، لأنها هى التى تكفكف دموعه ، وتقف إلى جواره معزية ومواسية ، وتحاول أن تعيد إلى نفسه ثقته بنفسه وإيمانه بالمستقبل . فكيف لا تكون المرأة هى كل شىء فى حياة الرجل ، وهى ساعده الأيمن ، ورفيقه الوفى ، وشريكه المعين فى السراء والضراء على السواء ؟

ولكن دراما الجنسين لم تتوقف عند هذا الحد ، فما كان لذلك الموجود المحارب المتنقل ، أن يقنع بحياة السلم والاستقرار ، وهو الذى تصور نفسه على أنه « حرب » يحقق فيها بعض الانتصارات ، أو « مخاطرة » يظفر من ورائها ببعض « المفاجآت » !

ومن هنا فقد ظهر « الصراع » بين الجنسين حول مشكلة « الوفاء » : فراحت المرأة تقيد الرجل بكلمته ، وتلزمه باحترام وعده ، وتغلق عليه أبواب مسكنهما الزوجى ، بينما راح الرجل يتحين الفرص للتحلل من كلمته ، ويصطنع المعاذير للإخلال بوعده ، ويخترع الأسباب للخروج من معقل الزوجية ! ولا غرو ، فإن الحب فى نظر المرأة إنما يعنى السعادة ، والاستقرار والألفة ، والحياة اليومية الاعتيادية ، فى حين أنه يعنى فى نظر الرجل اللذة الخاطفة ، والتنقل ، والشهوة ، والاستمتاع العابر السريع . والواقع أن حقيقة الرجل إنما هى حقيقة ديناميكية ، أو هى إرادة متقلبة لا تعرف الوفاء ، فليس بدعا أن نراه يعشق بسرعة ، ويهجر بسرعة ، فى حين أن المرأة لا تحب إلا بعد لأى ، ولا تتخلى عن حبها إلا بصعوبة كبرى . وربما كانت خير صورة كاريكاتورية تمثل حب الرجل هى صورة دون جوان الذى كان الحب عنده مجرد حمى عاطفية متقلبة ، أو مجرد سلسلة من الحملات الوجدانية التى لا بد فيها من تحقيق بعض الانتصارات ! وهذا ما استطاعت المرأة بسليقتها أن تفطن إليه ، فإنها لتقضى جانبا كبيرا من وقتها فى التساؤل عما يفعله ذلك الشريك المتقلب المتلون : « فيم يفكر ؟ ولماذا هو هائم شارد البال ؟ وما الذى يتأهب لعمله ؟ وأية مخاطرة تراه يستعد للقيام بها ؟ وإلى أين تراه ذاهب ! » . أجل ، فإن « السر » الذى يقلق بال المرأة فى الرجل ، إنما هو هذا الهوى الجامح المتقلب الذى يجعل منه باستمرار فى نظرها ذلك المخلوق « الغائب » حتى فى حضوره !

وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن المرأة تمثل ذلك السحرْ الخطير الذى يجذب من بعيد ، ويعمل دون أن ينتقل من مكانه ، ويؤثر عن طريق الغواية والإغراء ! ومن هنا فإن برنارد شو على حق حين يقول إن المرأة لا تنتقل إلى الرجل ، اللهم إلا كما تنتقل الفريسة إلى العنكبوت الذى ينقض عليها فيأسرها فى خيوطه ! والرجل يعرف أن قوة المرأة فى ضعفها ، ولكنه يخشى أسلحة المرأة لأنه يعرف أنها جمالها ، وسحرها ، وحنانها ، ودموعها ، وحسراتها ، وكلماتها المعسولة ! وتنسج المرأة للرجل خيوطا تقتنصه فى شباكها ، فلا يجد الرجل مندوحة من أن يمضى إلى الأسر برجليه ، لأنه يظن أن « الأميرة الساحرة » لا يمكن أن تعد له إلا « العش الهانئ السعيد » ، أو « القصر الساحر الشاعرى » ! ولكنه ما يكاد يستقر بمسكنه الجديد ، حتى يحن إلى حياة التجول والتنقل والصيد والقنص ، فلا يلبث أن يبتدع المعاذير للخروج إلى عالمه الحر الطليق ! وينطلق الرجل إلى عالمه الرحب الواسع ، فيحن من جديد إلى أسره الزوجى الضيق ،

وكأن لسان حاله يقول مع أوفيد Ovide :

« إننى لا أستطيع أن أعيش معها ، ولكننى أيضا لا أستطيع أن أعيش بدونها ! » :
« Nec sine te nec tecum vivere Possum ! » . وما يكاد يستقر به المقام من جديد مع شريكة حياته التى تمثل فى نظره « المستحيل الضرورى » l'impossible – nécessaire ، حتى يسعى جاهدا فى سبيل الخلاص منها والنأى عنها !.. وهكذا دواليك : من الوجود معها إلى الوجود بدونها إلى الوجود معها ، وهلم جرا . وتتفنن المرأة فى استبقاء شريكها المخاطر المحارب ، فتقيم له الولائم ، وتشرب نخب انتصاراته ، وتسكره بخمر سحرها وجمالها ؛ ولكن ما تكاد أضواء الولائم تنطفئ ، وما تكاد الرأس التى لعبت بها نشوة الحب أن تفيق ، حتى يستيقظ الرجل على الحقيقة الأليمة ليجد نفسه أسيرا بين يدى بنلوب Pênélope المملة الرتيبة ! ويحن الرجل مرة أخرى إلى مخاطر الأسفار والحروب والمغامرات ، فيودع حياة الأمن والاستقرار والسكينة ، لكى ينشد حياة المخاطرة والحركة والصراع .. وماذا عسى أن تكون الحرب فى الحقيقة إن لم تكن تلك الإباحية الكبرى التى اخترعها رجال استطاعوا أخيرا أن يتخلصوا من زوجاتهم أو شريكات حياتهم(١) ؟ » .

بيد أن الحياة لا يمكن أن تكون كلها حربا ، والمغامر الجرىء نفسه لا بد من أن يعود فيشتاق إلى المخلوق الذى يستمتع معه بأيام السلم العذبة الحلوة ! وهكذا ترتد « القوة » إلى « الجمال » ، لكى تحيا معه تحت سقف واحد ، ولكنها عندئذ سرعان ما تتحقق من أن هذه الحياة المشتركة لن تكون إلا مأزقا هيهات للقوى (رغم قوته) أن يجد له مخرجا منها ! ومهما أقدم الرجل على الزواج عن طيب خاطر ، أو بمحض إرادته ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن الإرادة قد تستطيع كل شىء اللهم إلا أن تلغى من الوجود ما حققته ، وبالتالى فإنه هيهات للمخاطر الجرىء أن يعود مرة أخرى إلى الوراء لكى يمحو آثار العهد الذى قطعه على نفسه ! وليس « الوفاء » سوى ذلك التصميم الذى يجعل من المستحيل على المرء أن يرجع القهقرى لكى يلغى الماضى ! وهكذا تنتظم كل حياة الرجل حول ذلك « القسم » الذى تفوه به فى لحظة خاطفة ، لكى تجد نفسها مدفوعة

---

(١) V. Jankélêvitch : " **Le masculin et le féminin**"; article dans " **Deucalion**", Cahiers de Philospohie, No. 1., 1946. p. 182.

دائما إلى الأمام فى نفس اتجاه الصيرورة .. ومنذ تلك اللحظة تصبح هذه الحياة ملكا لذلك المخلوق الذى سجل على الرجل كل وعوده ، وكأنما هو فتح كتاب « الأبدية » لكى يسطر بأحرف خالدة تلك الكلمات المتلعثمة التى نطق بها شريكه الثمل فى لحظات نشوته ! حقا لقد كان فى استطاعة الرجل أن يقول « لا » ، ولكنه بمجرد ما نطق بكلمة « نعم » ، فقد أصبح لزاما عليه أن يضمن لنفسه (وللآخر) الانتصار على ما قد يقوم فى نفسه من مشاعر النفور أو التقزز أو التحول أو السأم ! ولكن السأم — مع الأسف — شعور طبيعى ، وهذا الشخص الغريب الذى تعلقت به لأننى وجدت فيه سحر « المجهول » ، سرعان ما يصبح بالنسبة إلى أقرب المقربين ، وعندئذ لا ألبث أن أضيق به وأثور عليه ! وينظر الرجل إلى قوته فيدرك أنه لا مفر له من أحد أمرين : لأنه إما أن يبقى حرا متحللا من كل قيد ، وفى هذه الحالة لا بد له من أن يظل قاصرا عاجزا ، وإما أن يمارس قدرته بأن « يلتزم » ويأخذ على نفسه عهودا ، وفى هذه الحالة لابد له من أن يصبح أسيرا مستعبدا . فلا بأس إذن من أن يوغل فى طريق الالتزام لكى يمارس قوته ويحقق إرادته : فإنه لمن الخير للرجل أن « يريد » ، حتى ولو أدى به الأمر إلى الوقوع فى الشرك الذى نصبته له المرأة ، أو الذى نصبه هو لنفسه بوفائه لها !

بيد أن المشكلة الكبرى فى الحب — كما لاحظ جان بول سارتر — ليست هى مشكلة الوفاء ، ولا هى مشكلة التفاوت بين الجنسين ، وإنما هى مشكلة الصراع بين حريتين . وهنا يقول سارتر إن نقطة البداية فى الاتصال بين الذوات إنما هى « النظر » le regard . والواقع أن « نظرة » الغير إلىّ إنما تشعرنى بأن لى طبيعة خارجية يراها الآخرون كما يرون سائر الأشياء . وكأننى فى نظرهم مجرد « موضوع » يحكمون عليه من وجهة نظرهم الخاصة . ففى نظرة « الآخرين » إلى إنكار ضمنى لحقيقتى الباطنية التى لا أملك أن أظهرها فى الخارج ، لأنها ليست « شيئا » يمكن أن أجسمه فى « موضوع » . وتبعا لذلك فإن شعورى بأننى « مرئى » من شأنه أن يترتب عليه بالضرورة شعورى فى الوقت نفسه بأننى لا أملك دفاعا أمام حرية الآخرين ، ما دام فى وسعهم أن يحكموا على كموضوع ، وأن يطلقوا على ما يشاءون من أحكام . ولعل هذا ما عناه سارتر حينما قال (فى عبارة قد تبدو لأول وهلة متهافتة) : « إن فى وسعنا أن نعتبر أنفسنا مستعبدين

— أو غير أحرار — ما دام من الضرورى لنا أن نبدو — أو أن نظهر — أمام الآخرين[1] ». ثم يمضى سارتر فى حديثه عن شعور « الذات » بأنها « موضوع » أمام « الغير » ، فيقول إن هذا الشعور يولد لديها ضربا من الإحساس بالخجل ، وكأن نظرة الغير إلىّ إنما تجردنى من ملابسى ، لكى تضعنى أمام الآخرين ، عاريا تماما ! وقد وصفت لنا سيمون دى بوفوار هذا الشعور فى روايتها المسماة باسم « المثقفين » Mandarins فبينت لنا كيف أن نظرة الرجال إلى المرأة كثيرا ما تشعرها بأنهم يجردونها من ثيابها ، ويحدقون إليها عارية أو شبه عارية ، ويشتهونها أو يحكمون عليها ... إلخ . وهذا (مثلا) هو الشعور الذى كان يستولى على « آن » Anne حينما كانت تجد نفسها بإزاء عار « النظرة » التى لا تملك حيالها شيئا ، فلا تجد بدا من أن تترك نفسها نهبا لذلك الشبح المخيف : شبح الآخرين الذين ينظرون إليها ! والخجل — فيما يقول سارتر — هو الذى يشعرنى بأن وجودى هو بمثابة « طبيعة » une nature يراها الآخرون من الخارج .. فليس الخجل هنا خجلا من الذات ، وإنما هو اعتراف بأننى — فعلا — ذلك الموضوع الذى يراه الغير ويحكمون عليه . وهذا الاعتراف يتضمن إقرار « الذات » بأنها عبارة عن موجود يتوقف وجوده على الآخرين ، ما دام الآخرون هم الذين يرونها من حيث هى « موضوع » يشغل مكانا بعينه ، ويوجد فى موقف خاص .. وإذن فإن « الخجل » الذى يتحدث عنه سارتر هنا ليس وليد الشعور بأن الذات قد ارتكبت خطأ معينا ، بل هو شعور عام يغمر الموجود البشرى حين يشعر بأنه قد قذف به إلى هذا العالم ، وأنه لا سبيل أمامه للإفلات من نظرات الآخرين ، وأنه محتاج — على العكس — إلى وساطة الغير لكى يكون ما هو كائنه !

والواقع أننى حينما أشعر بأن الآخرين ينظرون إلىّ ، فإنى عندئذ سرعان ما أحس بأننى قد أصبحت مملوكا possédé لذلك الغير — الذى يمسك بين يديه — بذلك السر الذى أنا كائنه ، فضلا عن أننى أشعر فى الوقت نفسه بأن هذا الغير يسرقنى حريتى ! ومعنى هذا أننا نشعر بما يصح تسميته باسم « الوجود من أجل الآخرين » على صورة إحساس بوطأة « الامتلاك » possession .. وليس يكفى أن أقول إن « الآخر » هو الذى يجعلنى « أوجد » ، بل لا بد من أن أضيف إلى ذلك أن هذا « الآخر » يملكنى ،

(١) Jean – Paul Sartre : “ **L'Etre et le Néant** ”, Gallimard, 1943, p. 326.

وأن هذا الامتلاك ليس شيئا آخر سوى الإحساس بأنه يملكنى . ومن هنا فإننى أشعر حين أكون بإزاء « الآخر » أننى بإزاء حرية أجنبية تتهددنى وتكاد تسلبنى ذاتيتى . ولكننى أستطيع بدورى أن أنظر إلى الآخر ، وأن أحاول الاستيلاء على حريته ، وأن أسعى فى سبيل إحالته إلى « موضوع » . وليس « الصراع » سوى تلك الحالة التبادلية التى تنشأ من محاولة كل ذات تملك غيرها من الذوات ، مع شعورها فى الوقت نفسه بأن الآخرين يردون لها الجميل بمثله ! ولكن الذات تعلم أيضا أنها لو لم تستطع أن تملك « الآخر » إلا باعتباره مجرد موضوع ، لكان معنى هذا أنه لن يكون هناك « آخر » ، وبالتالى لوجدت نفسها فى عزلة ذاتية تامة . ومن هنا فإن المقصد الأسمى الذى تنزع نحوه الذات هو أن تتملك « الآخر » ، لا من حيث هو « موضوع » ، بل من حيث هو « ذات » ، أعنى من حيث هو « حرية »(١) .

وهنا نصل إلى العقدة الرئيسية فى مشكلة الحب : فإن الأصل فى الحب أنه مشروع يراد به التأثير على حرية الآخر . ولكن الحرية ليست « شيئا » ، فهى لا يمكن أن تتقبل التأثير الواقع عليها من الخارج دون رد فعل أو استجابة . ومثل هذه الاستجابة لا بد من أن تحمل فى ثناياها معنى « الصراع » . وربما كان التناقض الأصلى الذى ينطوى عليه الحب هو أن كل طرف من الطرفين العاشقين لا يريد أن يكون مجرد شىء بالنسبة إلى الطرف الآخر ، ومع ذلك فإن هاتين الحريتين اللتين تواجه كل منهما الأخرى لا بد من أن تفقدا طابعهما الحر (بمعناه الصحيح) ما دامت كل واحدة منهما قد استولت على الأخرى ! فالحب يفترض أن فى إمكان حرية ما أن تظل قائمة دون أدنى تغيير أو تحول ، حتى بعد أن تكون حرية أخرى قد استطاعت أن تتملكها وتسيطر عليها . وليس من شك فى أن هناك استحالة كبرى فى أن يكون «الموجود لذاته» L'être pour soi : موجودا « لذاته » و« فى ذاته » فى وقت واحد ! ولو كان الحب مجرد رغبة فى تملك « الآخر » تملكا جسديا ، لكان من الممكن فى كثير من الأحيان أن يتحقق ، وأن يضمن لنفسه قدرا كافيا من الإشباع . ولكن الحب فى الحقيقة ليس نزوعا نحو الامتلاك الجسمى ، بل هو رغبة فى الاستيلاء على حرية الآخر من حيث هى حرية .. وهذا مثلا واحدا من

---

(١) زكريا إبراهيم : « الدلالة السيكولوجية للنظرة » ، « مقال بـ مجلة علم النفس » ، مجلد ٦ ، عدد ٢ ، ١٩٥٠ — ١٩٥١ ، ص ٢٢٥ — ٢٣٢ .

أبطال بروست ينجح فى إقناع عشيقته بالبقاء فى بيته ، حتى يتسنى له أن يراها ويمتلكها فى أى وقت شاء . وقد استطاع مارسل بالفعل أن يجعل كل حياة ألبرتين المادية خاضعة له خضوعا تاما ، آملا من وراء هذا كله أن يزيل الشكوك من قلبه ، وأن يحقق لنفسه الاطمئنان والسكينة ... ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يظفر بما كان يأمل من طمأنينة ، بل لقد ظل الهم يقض مضجعه ويقلق باله . والسبب فى ذلك أن مارسل كان يشعر حين يتحدث إلى ألبرتين أن « ذاتها » تفلت منه باستمرار ، وكأن شعورها نفسه يتمنع ويتخفى وراء قناع ذلك الجسد الخارجى الذى يظهر له منها . ومن هنا فقد كان مارسل يجلس إلى جوار ألبرتين ويتمنى لو استطاع أن يسيطر على أفكارها ونظراتها ، ولكن دون جدوى ! وأما حين كانت تغط فى نوم عميق ، فهنالك فقط كان يشعر بأنها ملك له بأكملها ، وأن حياتها كلها بين يديه ، وأنها خاضعة له خضوعا مطلقا ! وهكذا كان مارسل يقنع بتأمل صورة ألبرتين النائمة ، وكأنما هو كان يحس بأنه هيهات له أن يستحوذ عليها اللهم إلا فى حالة النوم(١) !

والحق أن ما يريد الحب امتلاكه إنما هو « الشعور » أو « الضمير » ، لا « الجسد » أو « الحقيقة المادية » . وكل استعباد للمحبوب ، سواء أكان ذلك بالقانون (الزواج) أم بأية وسيلة أخرى ، لا بد من أن يفضى إلى القضاء على الحب . وحتى حين يشعر المحب بأن عشيقته هى من الخضوع له بحيث أنها لا يمكن أن تفلت منه أو تنأى عنه ، فإن هذا الشعور نفسه قد يكون هو الكفيل بالقضاء على حبه لها . والسبب فى ذلك أن مثل هذه العشيقة إنما تكون عندئذ قد كفت عن أن تكون « حرية » ، فى حين أن بيت القصيد فى الحب هو أن يمتلك المرء حرية ما من حيث هى حرية(٢) .. هذا إلى أن الحرية زمانية ، وليس من شأن الحب أن يقنع بالثقة السابقة فى أن هذه الحرية كانت قائمة فى يوم من الأيام ، وإنما هو فى حاجة إلى أن يثق بوجودها الآن وفى كل وقت من الأوقات . وإذا كان من شأن الزواج أن يضمن للطرفين ضربا من الأمن أو الطمأنينة ، فذلك لأنه لا يمثل فى رأى سارتر أكثر من مجرد تلاصق موضوعين فى عالم مادى ثابت . وأما الحب

---

(١) André Maurois : " **Cinq Visages de l'Amour**", N. Y., Didier, 1942 pp. 189 – 199.

(٢) J. P. Sartre : " **L'Etre et le Néant**", Gallimard, 1943, p. 434.

فإنه عبارة عن اختيار مستمر choix continué : بمعنى أن العاشق الذى يحب معشوقته إنما يواصل حبها فى كل لحظة .

بيد أن الملاحظ — من جهة أخرى — أن الحب لا يمكن أن يقنع بتلك الصورة العليا من صور الحرية ، ألا وهى صورة الالتزام الحر أو العهد الإرادى . وآية ذلك أنه ليس بين المحبين من يرضى بأن يكون حب الآخر له مجرد وفاء للقسم المعقود foi jurée ؛ وإلا فهل يسر المحبوب أن يقول له المحب « إننى أحبك لأننى التزمت بحبك التزاما حرا ، ولست أريد أن أتحلل من عهدى ؛ فأنا أحبك لأننى متمسك بالوفاء لنفسى » ؟! هذا ما يجيب عليه سارتر بقوله إن المحب ليتطلب القسم ، ولكنه يغتاظ فى الوقت نفسه من القسم ؛ وكأنما هو يريد أن يكون محبوبا من قبل حرية ما من الحريات ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يريد لهذه الحرية — من حيث هى حرية — أن تظل حرة ! فالمحب يريد من جهة أن تأخذ حرية الآخر على نفسها عهدا بأن تصبح حبا — ليس فى بداية المخاطرة فحسب ، بل وفى كل لحظة من لحظاتها أيضا — ، ولكنه يريد من جهة أخرى أن تصبح هذه الحرية أسيرة لذاتها ، وأن تنعكس على نفسها ، كما هو الحال مثلا فى الجنون أو فى الحلم ، لكى تريد استعبادها أو أسرها ، ومعنى هذا أننا فى الحب نريد من حرية الآخر أن تتنازل عن استقلالها بمحض حريتها ، لكى تصبح أسيرة لنا بمقتضى هذه الحرية ذاتها ! وإذن فإن ما نريده لدى الآخر ليس هو الحتمية العاطفية ، ولا هو الحرية التى لا سبيل إلى بلوغها أو السيطرة عليها ، بل هو تلك الحرية التى تلعب دور الحتمية العاطفية ، لكى لا تلبث أن تقع أسيرة لهذه اللعبة نفسها !

ولا يريد المحب لنفسه أن يكون مجرد علة لهذا التغير الجذرى الذى يطرأ على حرية الآخر ، بل هو يريد أن يكون منه بمثابة المناسبة الفريدة الممتازة . والسبب فى ذلك أن المحب لا يريد أن يدفع بمحبوبه إلى صميم العالم ، وكأنما هو علة تتحكم فى أداة أو « موضوع » تعلو عليه ، بل هو يريد — على العكس من ذلك — أن يكون « كل شىء فى العالم » بالنسبة إلى المحبوب ، أو أن يكون بمثابة الموضوع الذى تقبل حرية الآخر الاستغراق فيه ، وكأنما هو وجودها نفسه أو المبرر الوحيد لوجودها . ولهذا يقرر سارتر أن المحب لا يريد أن يؤثر على حرية الآخر ، بل هو يريد أن يوجد وجودا أوليا سبقيا apriori باعتباره الحد الموضوعى لتلك الحرية ، وكأنما هو قد وجد منذ البداية مع تلك الحرية فى صميم انبثاقها ، بوصفه الحد الذى لا بد لها من أن تتقبله لكى تكون

حرة . ومن هنا فإن المحب لا يريد للعالم أن ينكشف للمحبوب إلا ابتداء منه ، وكأن عليه أن يعمل على إيجاد الأشجار ، والمياه ، والمدن ، والقرى ، والناس الآخرين ، لكى يهب هذا كله من بعد للآخر على صورة « عالم » يركبه الآخر ! أو ربما كان الأصح أن نقول إن المحب يريد أن يكون بمثابة القرار أو « الخلفية » التى سيبرز من فوقها عالم الآخر ! فليس فى وسع المحبوب أن ينظر إلى باعتبارى دميما ، أو قصير القامة ، أو جبانا ، أو ما إلى ذلك ، وإنما هو لا بد من أن يرانى بوصفى حقيقة كلية مطلقة ، يفهم ابتداء منها سائر الموجودات الأخرى وشتى أفعاله الخاصة . ومعنى هذا أن المحب عاجز بالضرورة عن رؤية ما فى وجودى من تحدد أو تناه ، لأننى لا أبدو أمامه باعتبارى مجرد مجموعة من الصفات المتناهية ، بل باعتبارى كلا متكاملا ينطوى على ما لا نهاية له من الإمكانيات !

ولا يريد المحبوب أن يظفر بحب الآخر فحسب ، بل هو يريد أيضا أن يكون اختيار الآخر له من حيث هو محبوب قد تم بمحض حريته . ونحن نعرف كيف أن « المحبوب » فى بعض اصطلاحات الحب الجارية قد يسمى باسم « المختار » أو « المصطفى » **l'élu** ولكن من الواجب ألا يكون هذا الاختيار نسبيا أو عرضيا ، فإن المحب ليستاء ويحنق كثيرا حين يشعر بأن المحبوب قد اختاره هو بين آخرين ، فضلا عن أنه يشعر عندئذ بأن فى هذا الاختيار العرضى انتقاصا لقيمته . وهذا هو الأصل فى تلك العبارات التى طالما ترددت على ألسنة العاشقات من النساء : « إذن ، فلو أننى لم أذهب إلى تلك البلدة ، أو لو أننى لم أكن أتردد على عائلة فلان ، أفكنت بقيت غريبة عليك ، وبالتالى لما كنت قد أحببتنى ؟ » . والواقع أن هذا الخاطر كثيرا ما يحز فى قلوب العشاق : فإنه يشعرهم بأن حبهم ليس إلا مجرد حالة واحدة بين حالات أخرى كثيرة ، وأنه ليس إلا مجرد مناسبة عرضية حددتها بعض الظروف أو الملابسات ، فهو لا يخرج عن كونه « حبا فى العالم » ، أعنى موضوعا يفترض العالم ، ويمكن بدوره أن يوجد بالنسبة إلى الآخرين ، وأما ما يريده الحب على وجه التحديد ، فهو ما قد يعبر عنه العشاق أحيانا بلغتهم الخرقاء الموسومة بطابع « الشيئية » : **chosisme** ، حينما يقولون : « إن كلا منا كان مجعولا للآخر » ، أو « إن روحينا كانتا منذ البداية روحين متآخيتين » .. إلخ . والحق أن ما يريده المحب إنما هو أن يكون المحبوب قد جعل منه « اختيارا مطلقا » ، وكأن أى اختيار آخر لم يكن منذ البداية سوى ضرب من المستحيل ! « فأنت لم تكن لتستطيع أن تختار

موجودا آخر غيرى ، وأنا لم أكن لأستطيع أن أختار موجودا آخر غيرك » ! ونحن نعرف كيف أنه ليس أقسى على نفس المرأة العاشقة من أن تطوف بخاطرها أدنى فكرة قد توحي إليها بأن اختيار الرجل قد وقع عليها لمجرد أنها « كانت أجمل من غيرها ، أو أذكى من الأخريات ، أو حتى بسبب ما تنطوى عليه نظراتها من سحر أو جاذبية ! » . والسبب فى ذلك أن كل ما يخلع على اختيار الرجل طابعا نسبيا لا بد من أن يثير امتعاض المرأة ، ما دامت هى تريد دائما من الرجل أن يكون اختياره لها اختيارا مطلقا ، جوهريا ، إلـٰهيا . وهذا ما عبرت عنه إحدى الشخصيات الروائية لدى سارتر بقولها : « لقد كانت حريتى وحريته — قبل أن يتعرف أحدنا إلى الآخر — قائمتين ، وكانت كل واحدة منهما تترقب الأخرى . » . وهذه برنيس Bérénice فى رواية أوريليان Aurélien تصيح فى وجه عشيقها ، بعد أن عرفت أنه كان يحب قبلها امرأة أخرى : « أقسم لى أنك كنت تحبنى فى شخص تلك المرأة » ! فيقسم لها عشيقها بذلك ! وكأن لسان حال العاشقين يقول : « إن حبنا لم يبدأ بتلاقينا ، بل هو كالله نفسه لا بداية له » ! وإذا كان ثمة حقيقة — فى نظر العاشقين — تسبق ماهيتها وجودها ، فتلك هى « الحب » . أجل ، فإن الحب فى رأيهم ماهية قد تقدمت عليهم ، وهم يفترضون أنه لا حاجة بهم إلى القول بأن حبهم لن ينتهى أبدا ، فتلك حقيقة مفروغ من أمرها(١) .

وربما كانت القيمة الكبرى للحب — فى نظر سارتر — هى أنه يشعر الفرد بأنه لم يعد مجرد مخلوق ليس ما يبرر وجوده ، أو مجرد كائن ليس لوجوده أى معنى ، بل هو قد أصبح مصدر سخاء وفيض بالنسبة إلى « الآخر » ، وبالتالى فقد صار لوجوده معنى أو دلالة ، ما دام هو الدعامة التى يستند إليها كل وجود الآخر . ولعل هذا هو ما عبر عنه سارتر حينما كتب يقول : « إننا نشعر قبل الحب بأنه ليس لوجودنا أى سبب أو مبرر ، وأننا زائدون عن الحاجة de trop ، وأما بعد الحب فإننا نشعر بأن هذا الوجود قد استرد وأصبح مرادا فى أدق تفاصيله أو أصغر جزئياته من قبل حرية مطلقة هى منه بمثابة الشرط الأساسى ، فضلا عن أننا من جهتنا نريدها بمقتضى حريتنا الخاصة . ومن هنا فإن جوهر الغبطة التى نستشعرها حينما يوجد الحب ، هى هذا الشعور بأنه قد أصبح لوجودنا

---

(١) Cf. Robert Campbell : " **J. P. Sartre ou Une Littérature Philosophique.**", 3e éd., P. Ardent, 1947, pp. 148 – 149.

ما يبرره[١] .» ولكن هذا لا يعنى أن سارتر يقيم الحب على « التبادل » réciprocité أو على الشعور المتجاوب بأن كل طرف هو محب ومحبوب من قبل الطرف الآخر ، بل إننا سنرى فيما يلى أن الحب فى رأى سارتر هو ضرب من الاستحالة absurdité ، لأنه يردنا فى النهاية إلى عزلتنا الأصلية . وآية ذلك أن المحب حين يعمل على أن يكون محبوبا من قبل حرية أخرى ، فإنه عندئذ إنما يقع فى تناقض واضح صريح . وفضلا عن ذلك فإن المرء حين يحب ، فإن معنى هذا أنه يريد أن يكون محبوبا ، وأنت حين تريد أن تكون محبوبا ، فكأنك تريد أن تضع الغير تحت سيطرة إرادتك الخاصة ، وبالتالى فإنك تنتهى من حيث بدأت ! وإذن فإن الحب استبداد شعورى يريد من ورائه الضمير أن يحقق مهمة مستحيلة هى التوفيق بين القسر والحرية ، إذ يحاول التأثير على حرية الغير .. حقا إن الضمير لا يريد القضاء على حرية الغير ، ولكنه يريد استعباد هذه الحرية من حيث هى حرية ، أعنى أنه يريد استعبادها من قبلها هى نفسها ! ولا شك أن هذا ضرب من المحال .

ولا يتصور سارتر الصلة بين الطرفين المحبين ، إلا على أنها صلة بين « الرائى » و« المرئى » أو بين الناظر والمنظور . وتبعا لذلك فإننا نراه يتحدث عن « الإغراء » La séduction الذى من شأنه أن يجعل من المحب مجرد « موضوع » ينظر إليه الآخر ، فينجذب إليه . وهكذا تجيء « نظرة » الآخر فتكون بمثابة استجابة لإغراء ذلك « الموضوع المغرى » ، ألا هو المحب ! ومعنى هذا أن المحب لا يعمد إلى كشف « ذاتيته » أمام المحبوب ، بل هو يضع نفسه تحت أنظاره ، ويقدم ذاته إلى المحبوب كمجرد موضوع يجتذب نظره ! ولكن سارتر حين يتحدث عن « الإغراء » ، فإنه إنما يعنى به تلك الإرادة التى ترغب فى أن تكون محبوبة . وهنا يكون المثل الأعلى الذى يسير الحب على هديه مثلا غير قابل للتحقيق ، لأن المرء حين يحب فإنه يريد أن يكون محبوبا ، وبالتالى فإنه يريد من الآخر أن يريد — بدوره — أن يحبه ! ومن هنا فإن المحب يجد نفسه بالضرورة مرتدا إلى إرادته الخاصة ، وكأنما هو يعود لكى يقبع من جديد فى مشروعه الذاتى الانعزالى ، دون أن يقوى على النفاذ إلى إرادة الآخر ، أو الخروج تماما من إرادته الخاصة ! وما دامت الضمائر منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، لأن بينها هوة غير

---

(١) Jean – Paul Sartre : " L'Etre et le Néant", 1943., pp. 444 – 5.

معبورة ، أو « عدما » néant لا سبيل إلى اجتيازه ، فليس فى استطاعة المحبين سوى أن يظلوا منفردين ، يحيا كل واحد منهم فى أعماق ذاتيته الخاصة ، دون أن يكون فى وسع أحدهم أن يدرك الآخر بوصفه « ذاتا » ، بل بوصفه مجرد موضوع . وحينما يتمكن الواحد منهم من أن يتحرر من أسر الحب ، لكى يتأمل الآخر بوصفه موضوعا بحتا ، فهنالك يكون الآخر قد أصبح مجرد أداة أو وسيلة .

وإذن فإن الحب — فى رأى سارتر — حتى بمقتضى تعريفه ذاته ، إنما يحمل فى باطنه بذور فنائه . وآية ذلك أن كل شعور فردى يحاول عن طريق الحب أن يضع « وجوده من أجل الغير » فى مكان حصين ، بالالتجاء إلى حرية الآخر ، وكأن الآخر هو فيما وراء العالم من حيث هو ذاتية محضة ، أو كأنما هو المطلق الذى بمقتضاه يقدم العالم إلى الوجود ! ولكن يكفى أن يجىء شخص ثالث ينظر إلى الطرفين المحبين ، لكى يشعر كل منهما بأنه قد استحال إلى « موضوع » ، مع شعوره فى الوقت نفسه بأن « الآخر » أيضا قد استحال إلى « موضوع » . وهنا لا يظل الآخر بمثابة الحقيقة المتعالية التى أستند إليها بوصفها دعامة لوجودى ، بل يصبح بمثابة حقيقة متخطاة استطاع شخص ثالث أن يعلو عليها ! وهذا هو السبب فى أنه بمجرد ما يظهر « الثالث » le tiers ، فإن الطرفين المحبين سرعان ما يتجمدان ، وكأن هذا الشخص الدخيل هو وحش الأسطورة « جورجون مدوز » La Gorgone Méduse . الذى يحيل كل ما ينظر إليه من أشياء أو مخلوقات إلى حجارة صلبه ! وإذا كان المحبونَ فى العادة يلتمسون الوحدة وينشدون الخلوة فذلك لأنهم يريدون أن ينأوا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، لأنهم يشعرون بأن ظهور « العذول » هو قضاء مبرم على الحب . ولكن خلوة المحبين على هذه الأرض لا تتأتى إلا فى لحظات سريعة خاطفة . ونحن نعرف كيف يصطنع العشاق والأزواج الجدد شتى الحيل من أجل تحقيق هذه الخلوة ، فنراهم يختلون بأنفسهم فى الحدائق أو القوارب أو الأماكن البعيدة ، أو يقومون برحلات نائية (خلال فترة شهر العسل) ... إلخ . ولكن « الثالث » (أو العذول) لا بد من أن يظهر فى الأفق إن عاجلا أو آجلا ! وهو يظهر فى رواية سارتر المسماة باسم « جلسة سرية » Huis Clos دون أدنى تأخير ، ولكن « جلسة سرية » لا تدوم سوى ساعة واحدة ، والمؤلف ينبهنا إلى أن الزمان ينقضى فى الجحيم بسرعة أكثر مما ينقضى فى أى مكان آخر . حتى إذا استطاع المحبان أن يحققا خلوتهما بالفعل ، فإن هذا لن يضمن لهما حق الخلوة . وآية

ذلك أنه حتى إذا لم يكن هناك شخص آخر يرانا ، فإننا مع ذلك نوجد بالقياس إلى جميع الضمائر الأخرى ، ونحن نشعر بأننا نوجد بالنسبة إلى هذه الضمائر . وإذن فلا حيلة لنا فى القضاء على « العذول » ، ما دام الآخرون موجودين دائما من حولنا ، إن لم يكن فى الواقع ، ففى شعورنا نفسه !

ويلخص سارتر أسباب فشل الحب (من حيث هو أسلوب خاص من أساليب الوجود من أجل الآخرين) فيرجعها إلى ثلاثة عوامل رئيسية . أما العامل الأول منها فهو أن الحب فى صميمه ضرب من الخداع الذاتى لأنه يتضمن حركة أو تسلسلا إلى ما لا نهاية : ما دمت أنا حين أحب ، فإننى أريد أن يحبنى الآخر ، وبالتالى فإننى أريد أن يريد الآخر أن أحبه ، وهلم جرا . وربما كان شعور المحب بعدم الإشباع أو بالخيبة المستمرة راجعا إلى أن سورة الحب نفسها تنطوى على ضرب من الفهم الضمنى لهذه الخديعة المستمرة . فليس السبب فى فشل الحب هو نقص الكائن المحبوب ، أو ضعفه ، أو عدم جدارته ، بل هو إدراكنا الضمنى لاستحالة تحقق المثل الأعلى الذى يهدف إليه الحب . وكلما زاد حب الآخر لى ، زاد فقدانى لوجودى . وبالتالى زاد ارتدادى إلى مسئولياتى الخاصة ، وإلى قدرتى الخاصة على الوجود ، وأما السبب الثانى فهو أن استيقاظ الآخر ممكن فى كل لحظة ، ومن ثم فإن فى استطاعة هذا الآخر بين لحظة وأخرى أن يحيلنى إلى مجرد موضوع ، وهذا هو السبب فى أن المحب يحيا دائما فى حالة عدم اطمئنان . وأخيرا يلاحظ سارتر أن الحب يريد دائما أن يكون « مطلقا » ، ولكن تدخل الآخرين يجىء دائما فيخلع عليه طابعا نسبيا . ولو أريد للحب أن يظل محتفظا دائما بطابعه من حيث هو « محور مطلق للإحالة axe de référence absolu » لوجب أن يبقى المحب وحده مع المحبوب ! ولكن « الآخر » لا بد من أن يظهر ، وبالتالى فإن المحب لا بد أن يشعر بضرب من « الخجل » (أو « الزهو » فى بعض الأحيان ، والانفعالان هنا يعبران عن دلالة نفسية واحدة) أمام الآخرين(١) . هكذا يخلص سارتر إلى القول باستحالة الحب ، ما دام المثل الأعلى الذى ينزع نحوه هو فى حد ذاته ضرب من التناقض ، ومن ثم فإنه ليس بدعا أن نرى دون جوان يحيا فى عذاب مستمر لا حد له ، كما أنه لا غرابة على الإطلاق فى أن نرى الألم يقترن دائما أبدا بالحب !

---

(١) Jean – Paul Sartre : " L'Etre et le Néant", 1943 pp. 444.

تلك هى الخطوط العريضة لنظرية سارتر فى الحب ؛ ونحن نعرف كيف أخذ سارتر بنظرية هيجل المشهورة فى أن « كل ضمير إنما ينشد موت الآخر » ، مما حدا به إلى القول بأن ما نسميه باسم الجحيم إنما هو « الغير » أو « الآخرون » ! وقد سبق لنا أن تعرضنا لنقد هذه النظرية فى موضع آخر ، فحسبنا هنا أن نقول إن سارتر لم يستطع أن يفهم « الحب » على حقيقته ، لأنه قد أحل فكرة « التملك » محل فكرة « التبادل » فجعل من الحب صراعا مستمرا بين حريتين ، بدلا من أن يجعل منه مشاركة فعالة بين إرادتين . ولا نرانا فى حاجة إلى أن نقرر ما سبق لنا قوله من أن الشرط الأساسى لكل حب هو التخلى عن كل نزوع نحو التملك ، أو رغبة فى الامتزاج ، من أجل محبة « الآخر » من حيث هو « آخر » ، وفى صميم تلك الحرية التى بمقتضاها يند عنا ! وتبعا لذلك ، فإن الحب الحقيقى يستلزم الاعتراف بحرية « الآخر » ، حتى ولو مارست تلك الحرية ذاتها ضدنا ! وإذا كان الحب هو أعمق صورة من صور الوصال بين الذوات ، فذلك لأنه يحطم قوقعتنا الذاتية ، لكى يضعنا وجها لوجه أمام تلك الـ « الأنت » التى طالما وجدناها ، حتى قبل أن نبحث عنها ! وربما كان السبب فى عجز سارتر عن فهم حقيقة « الوصال » القائم بين الذوات ، أنه جعل من « النظرة » نقطة البدء فى دراسته للعلاقات المحسوسة القائمة بيننا وبين الآخرين ، فحصر بذلك ميدان « العلاقات الشخصية » فى دائرة « التهديد » menace ، وحكم منذ البداية بأن الاستمرار أو الاتصال بين الضمائر ضرب من المستحيل . ولكن ليس ما يمنع « التأثير » influence من أن يجىء فيوفق بين الحرية والقسر ، لأن الإرادة قد تؤثر على الإرادة حين تعمل على تحقيق ترقيها ، أو حين تجىء فتأخذ بيدها لمساعدتها على بلوغ ما هى ميسرة له من قيم عليا . ولسنا ندرى لماذا يصر سارتر منذ البداية على إقامة هوة شاسعة بين « الوجود للذات » و« الوجود للآخرين » فى صميم حياتنا النفسية ، فى حين أن التجربة شاهدة بأن الحرية قلما تريد ذاتها إرادة حقة مليئة ، دون أن تريد فى الوقت نفسه حريات أخرى غيرها[1] .

بيد أن هذا لا يمنعنا من التسليم مع سارتر بأن للعذاب أو « الألم » دورا كبيرا فى الحب . وليس يكفى أن نقول إن إرادة الحب السخية قد تصطدم بعوائق كثيرة مرجعها

---

(١) M. Nédoncelle : " Vers une Philosophie de l'Amour", 1957, p. 62.

نقص المحبوب أو ضعفه أو تفاهته ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أن إرادة المحب نفسها قد لا تجد فى باطنها ما يكفى من السخاء لكى تتجرد عن ذاتها وتعمل بنزاهة فى سبيل المحبوب . وسواء أكان ذلك فى ذاتنا نحن ، أم فى ذات المحبوب ، فإننا لا بد أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نتحمل بصبر تلك الجراحة الباطنية العميقة التى تفرضها علينا عوامل الضعف وعدم التفاهم ، والأنانية ، والجبن وما إلى ذلك ... والواقع أن هناك أسبابا عديدة تضطر الحب دائما إلى أن يحيا فى جو عاصف ملؤه التهديد والوعيد ؛ فكم من مرة وقع الحب فريسة للغيرة ، وكم من مرة وجد نفسه وجها لوجه أمام الخيانة ، وكم من مرة التمس السعادة فلم يجد إلا الشقاء ! وليس من الضرورى أن يلتقى الحب بالغياب المطلق حتى يعرف اليأس : فإن الموت ليس هو الخطر الأوحد الذى يتهدد الحب ، وإنما هناك خطر أشد هولا وأقسى مرارة على النفس ، ألا وهو خطر « السادية » أو خطر « المازوخية » حينما يشعر المحب مثلا بحاجة مريضة إلى تعذيب المحبوب أو حينما يحس بحاجة شاذة إلى تعذيب نفسه ! ولسنا نريد أن نساير سارتر فى وصفه الطويل لهذين الشعورين ، وإنما حسبنا أن نقول إن كلا منهما يعبر عن عجز المحب أو المحبوب عن التأثير على حرية الآخر ، وكأنما هو يريد أن يحيل كل « ذاتية » الآخر إلى جسده ، دون أن يقوى على تحقيق غرضه . ومهما أجهد المازوخى نفسه ، فإنه لن يستطيع أن يجعل من ذاته مجرد موضوع للآخر ، لأنه هيهات للذات أو تتنازل تماما عن حريتها وتعاليها .. ولكن المهم أن المحبين كثيرا ما يكونون قساة — من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون — ومثل هذه القسوة تتجلى بصفة خاصة لدى بعض الأشخاص الذين ينقلبون سريعا من الحب إلى الكراهية ، فسرعان ما يتفننون فى اكتشاف القول أو التصرف الذى يثير حنق أحبائهم السابقين ، وكأنما هم على دراية تامة بالمواضع الحساسة فى الشخصية ، فهم يركزون فيها كل سهامهم المسمومة !

وأما الشعور الأليم الذى يحز فى نفس المحبين أكثر من كل ما عداه ، فهو الإحساس بالوحدة solitude حتى فى صميم الحب . وربما كان هذا ما عبر عنه الشاعر الألمانى رلكه حينما كتب يقول : « لماذا كتب على الموجودات المتحابة أن ينفصل أحدها عن الآخر دائما قبل الأوان ؟ يبدو لى أن السبب فى ذلك هو أنه لشىء مؤقت أن يتلاقى الموجودان ، وأن يتواجدا معا ، وأن يتبادلا الحب . والظاهر أن كلا منا يحمل فى جنبات قلبه يقينا

ضمنيا أو اقتناعا خفيا بأن كل ما يتجاوز الحياة العادية المبتذلة التى لا تقبل فى صميمها أى تقدم ، لا بد من أن يتقبل ، ويعانى ، ويقهر ، فى أشد حالات الوحدة ، كما لو كان ذلك من قبل موجود منعزل انعزالا لا نهاية له (أو موجود وحيد شبه منفرد) . ومهما بدا هذا القول متناقضا ، فإن المرء لا يعشق إلا وحيدا[١] . » . ومن هنا فإنه لا بد لكل عاشق من أن يعرف لحظات اليأس والوحدة والظلام ، حين يجد نفسه مضطرا إلى أن يعرف عن العالم ، لكى يهتف قائلا فى عزلته : « لن يكون لى من حبيب سوى الموت ، وستدوم خطبتنا ما دامت حياتى ؛ وأما زواجنا فسيكون خالدا إلى أبد الآبدين » !. ولكن هيهات للظلمات أن تحجب عنا كل أنوار الحياة ، وهيهات لسحر « العدمية » nihilisme أن يكون دليلا على أنه ليس ثمة شىء !

حقا إن الحب يحيا دائما على حافة الموت ، كما أن تحول الحب إلى كراهية فعل يسير لا يحتاج إلى كبير عناء ، ولكن دراما الحياة البشرية تضطرنا دائما إلى أن نحب لنعيش ! وإنا لنعرف أنه قد يكون أيسر على الرجل أن يموت فى سبيل المرأة التى يحبها من أن يحيا فى سبيلها ، ولكن أحدا منا مع ذلك لا يريد أن يستغنى عن هذا « الضرورى المستحيل » ! وما أصدق الشاعرة الإنجليزية إديث ستول **Edith Sitwell** حين تقول : « صاحت الشمس (الرجل) فى القمر (المرأة) قائلة : حين تصبح عجوزا كما محطما وحيدا وخط الشيب رأسك . وحينما أصير أنا ملكا مسجى فى درعه الذهبى فى مكان ما بغابة مظلمة ، فلتذكر هذا فقط من حبنا اليائس الشقى : أنه هيهات — حتى نهاية الدهر — لنار القلب ونار العقل أن تصبحا واحدا » !

---

(١) Rilke : Lettre à la baronne Schenk von Schweinsberg. du 4 Novembre 1909, citée par Pitron : " **Rainer Maria Rilke**", Albin Michel, 1938, pp. 109 – 110.



خاتمة

أما بعد ، فقد حاولنا أن نضع بين يدى القارىء عرضا سريعا لمشكلة الحب بوصفها صورة من صور الإشكال البشرى الذى تنطوى عليه عملية « التواصل » بين الذوات . ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا كيف أن هذه الصورة من صور الوصال الإنسانى هى أعمقها وأعقدها جميعا ، وكيف أن التوازن الذى تتطلبه هو توازن حركى ليس أسرع منه إلى الاختلال ! ومن هنا ، فقد تناقض الفلاسفة فى فهمهم للحب : إذ قصر كل منهم نظره على وصف جانب واحد فقط من جوانب تلك التجربة الإنسانية المعقدة ، بينما حاول الكثيرون منهم أن يفسروا هذا السر البشرى الغامض بإرجاعه إلى بعض العلل المباشرة القريبة . وأما الذين توهموا أنهم قد استطاعوا أن يقبضوا بجمع أيديهم على الحقيقة ، فقد راحوا يؤكدون أن الحب لا يخرج عن كونه مجرد حيلة اصطنعتها الطبيعة لتحقيق أغراضها ، وكأن فعل الحب وفعل التكاثر سيان ! ولكن القارىء لا بد من أن يكون قد تبين معنا بكل وضوح كيف أن تفسير الحب بإرادة البقاء — على نحو ما فعل شوبنهور مثلا — إنما هو تفسير قاصر لا يمتد إلى صميم الماهية الحقيقية للحب من حيث هو تبادل شخصى بين « الأنا » و« الأنت » ، واعتراف بالقيمة المطلقة للشخصية المحبوبة . فليس الحب — فى شتى أشكاله — مجرد متعة جنسية ، أو مجرد رغبة فى إنجاب النسل ، بل هو أولا وبالذات خروج من عزلتنا الأليمة ، وتحطيم لقوقعة الذاتية ، وانتصار على الأنانية . وهذا هو السبب فى تلك القشعريرة المقدسة التى تستولى على قلب الإنسان حين يلتقى لأول مرة بتلك الذات المجهولة التى سوف تنتزعه من براثن أنانيته ! والواقع أنه حين يتم « التلاقى » بيننا وبين موجود آخر ، فإن من شأن هذا التلاقى أن يهز أركان وجودنا هزا عنيفا عميقا ، فضلا عن أنه يثير فى أعماق نفوسنا مشاعر متناقضة من القلق والجزع والغبطة والنشوة ... إلخ . وكل منا يذكر بلا شك كيف كان لتجربة « التلاقى » فى حياته تأثيرها العميق ، وكيف جاءت خبرته الأولى فى الحب فأيقظته من سباته الأنانى ، وفتحت أمامه آفاقا جديدة ، وجعلته يرى العالم للمرة الأولى كأنما هو قد ولد من جديد !

حقا إن أدعياء العمق سوف يقولون إن الحب ليس إلا أنانية مقنعة : فإن هذا العاشق الذى يأسف للفراق ويبكى على معشوقه ، إنما يأسف لنفسه ويبكى على نفسه !

ولكن ، حسبنا أن ننظر إلى ما قد ينطوى عليه الحب من تضحية وإيثار وبذل للذات ، لكى نتحقق من أنه لا يمكن أن يكون مجرد « أنانية » منطوية على ذاتها ، مستغرقة فى لذتها . وإذا كنا قد نلاحظ لدى الطفل الذى يتحدث عن نفسه برقة عذبة ، أنه كثيرا ما يعجب لعدم استطاعته تقبيل نفسه ، فربما كان معنى هذا أن أنانية الطفل النزيهة ترتقب تلك القبلة المتبادلة بين ذاته وذات أخرى تكون مثلها ... ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن العاطفة الصادقة التى نشعر بها نحو شخص آخر تنطوى دائما على درجة من الإشباع أكبر بكثير من كل ما تنطوى عليه الأنانية التى تتعجل طلب اللذة من ذات نفسها . وما يجعل حب النفس دائما أبدا دون الحب العادى هو أننى حتى إذا استطعت أن أحب ذاتى كأنما هى ذات غريبة عنى ، فإننى لن أستطيع أن أقول عن هذه الذات إنها تبادلنى حبا بحب ! ومن هنا فإن الحب يتجه بطبيعته نحو « الآخر » ، وينشد دائما كائنا مغايرا ، لأن هذا « التغاير » نفسه هو الشرط الأساسى لقيام تلك العلاقة الشخصية الثنائية : علاقة الحب أو التبادل النفسى .

وإذا كان ثمة حقيقة حرصنا على إبرازها أكثر من كل ما عداها فى تضاعيف هذه الدراسة ، فتلك هى أن الحب ليس عاطفة ترتبط بالـ « أنا » ، ويكون الـ « أنت » منها بمثابة المضمون أو الموضوع ، وإنما هو علاقة حية توجد بين الأنا والأنت . وحينما تتسع دائرة هذه العلاقة بحيث يستحيل الحب إلى إشعاع كونى ، فهنالك يرى المحب جميع الناس ، أخيارا كانوا أم أشرارا ، جميلين كانوا أم دميمين ، موجودات حقيقية ، أو « ذوات » بمعنى الكلمة ، أو شخصيات حية يخاطبها بلغة الـ « أنت » . وربما كانت القيمة الأخلاقية الكبرى للحب هى أنه يعلمنا ألا نعامل الآخرين معاملة الأشياء أو الموضوعات أو الوسائط ، بل معاملة الأشخاص أو الذوات أو الغايات .. ولهذا فإن المحب الحقيقى إنما يعلم حق العلم أن هذا الرجل الذى قد يبدو لنا فى الظاهر « شريرا » ، ليس كذلك إلا لأنه لم يلق القدر الكافى من الحب ! ولما كان « التبادل » هو جوهر الحب ، فإن المحب الحقيقى ليس هو ذلك الذى يحب « الخير » ، أو يعشق « الحب » ، بل هو ذلك الذى يحب « الناس » ويعشق « المحبوب » (شريرا كان أم خيرا) . وهذا ما عبر عنه فنيلون بقوله : « إن المرء لا يحب من أجل الحب نفسه ، بل من أجل المحبوب » .. ولعل هذا أيضا ما عناه فرنسوا دى سال حينما كتب يقول : « إنه لا بد لنا من أن نحترس من مجاراة أولئك الذين يحبون الحب ، بدلا من أن يحبوا المحبوب » .

والواقع أنه إذا كان « حب الحب » هو أمارة الرضا عن النفس ، فإن حب المحبوب هو أمارة البراءة (بجديتها ، وإخلاصها) . ومعنى هذا أنه ليس المهم فى الحب نفسه ، بل المهم سعادة الكائن المحبوب . وقد رأينا فيما مر بنا كيف وصف لنا مارسل بروست ، وروجمون ، أولئك العشاق الذين يحبون ، ولكنهم لا يحبون أحدهم الآخر ، بل يحبون واقعة الحب نفسها ، أو هم يحبون أن يشعروا بأنهم يحبون !

ولكن ، ربما كان الإشكال الأكبر فى « الحب » هو أن نعرف على وجه التحديد كيف يمكن لحرية ما أن تصبح موضوعا لحرية أخرى . وهنا قد يقول البعض إنه بمجرد ما تنكشف حرية ما لحرية أخرى ، فإنها تصبح بالنسبة إليها موضوع احترام ، ولكن « الاحترام » لا ينطوى إلا على طابع سلبى ، لأنه يفرض على حريتنا بعض الحدود ، ويدع للحرية الأخرى كامل استقلالها ، دون أن يفتح أمامنا السبيل لبلوغ تلك الحرية ، أو دون أن يسمح لنا بتحقيق أى تواصل حقيقى معها . وأما الحب — على العكس من ذلك — فإنه يقترن بظهور ذلك الانفعال الذى نستشعره حينما نتلاقى مع حرية أخرى ليست بحريتنا . ومن ثم فإنه يجىء مصحوبا بجمهرة من المشاعر الإنسانية المعقدة : كالإخاء ، والتوقع ، والأمل ، والخشية ، والإخلاص ، والوعد ... إلى آخر تلك العواطف التى تتولد لدينا بمجرد ما تقوم بيننا وبين الحرية الأخرى بعض العلاقات الشخصية . وإذن فإن المرء لا يحب بمعنى الكلمة ، إلا عندما يحدث ضرب من التماس بين حريته وحرية الآخر ، فلا تلبث حريته الخاصة أن تنطلق من إسارها ، لكى تجد فى الحرية الأخرى أداة لتحررها ، لا واسطة لاستعبادها . ولهذا يقرر لافل « أن هناك » هوية حقيقية بين الحرية والحب : ما دامت حرية الآخر هى فى الوقت نفسه غاية حبى ؛ وما دامت حريتى الخاصة تقترن بمولد هذا الحب فى ذاتى ، مما يجعلها تتحقق بالفعل ، وتكتسب لها مضمونا(١) » .

بيد أننا إذا كنا نأبى أن نقول مع لافل بأن حرية الآخر هى موضوع حبى ، فذلك لأننا نرفض منذ البداية اعتبار الحب صورة من صور « الامتلاك » ، وكأنما هو مجرد سيطرة أو « غزو » ! والحق أن الحب يتطلب شيئا أدق وأعمق من « التملك » ، لأنه يريد « موافقة » الكائن المحبوب ، ولا شك أن الظفر بمثل هذه « الموافقة » أو (القبول) إنما

---

(١) Louis Lavelle: "De l'Acte", Paris, Aubier, 1946 p. 532.

يستلزم أن يهبنا المحبوب حبه بمطلق حريته . وقد تستطيع القوة أن تظفر بأى شيء ، اللهم إلا بالحب : فإن الحب لا يقهر ، والمحبوب لا يؤخذ غلابا ! وربما كان مفتاح السر الذى نحن بصدده هنا إنما يكمن فى تلك « الإجابة » أو الاستجابة التى يولدها الحب الحقيقى ، على الرغم من كل ما قد يتصف به من صمت أو سكون ، وبعد أو نأى ... وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين الحب الحقيقى من جهة ، والرغبة الجامحة أو الهوى العنيف من جهة أخرى : فإن الأول منهما يحرص دائما على أن يظفر باستجابة أو مبادلة ، فى حين أن الثانى منهما لا يهتم إلا بمنفعته الخاصة أو فائدته الذاتية . وتبعا لذلك ، فإنه ليس بدعا أن تظل الحرية مجرد إمكانية ، طالما لم يظهر الحب إلى عالم الوجود ، حتى إذا ما انتصرت الإرادة على عبودية الرغبة ، كان هذا الانتصار إيذانا بمولد الحب الحقيقى . وكل من يفعل بوازع من حبه ، فإنه إنما يفعل بشكل تلقائى ، صادرا فى فعله عن أعمق أعماق ذاته . ولهذا فإن الحب يجدد فينا باستمرار الشعور بحريتنا ، بينما هو لا يستحيل بالنسبة إلينا إلى مجرد قيد ، اللهم إلا حين يكون قد مات بالفعل .

وربما كان أعجب ما فى الحب أنه جماع ما فى الوجود من متناقضات ! فالمحبون مثلا يميلون إلى العزلة ، وينصرفون عن الناس ، وينأون عن العالم ، ومع ذلك فإن الحب وحده هو الذى يسمح لنا بأن نفهم العالم ، وندرك الطبيعة ، ونحب سائر البشر ! والحب هو الشيء الوحيد فى العالم الذى لا يمكن إحالته إلى مجرد أمر أو وصية ، ومع ذلك فإن المرء يقدم على أقسى التضحيات وأشق الأعمال فى سبيل من يحب ! وربما كان الشيء الوحيد الذى يسندنا ويعضدنا حين نكون بصدد مهام الحياة العسيرة المبتذلة ، هو أننا نؤديها فى سبيل شخص آخر . فالحب هو الذى يسمح لنا بأن نحقق من الأفعال ما تعجز عن تحقيقه أقوى إرادة ، اللهم إلا إذا كان الحب إلى جوارها يساندها ويشد من أزرها . والمحبون قد يتوهمون أن الواحد منهم قد جعل للآخر منذ الأزل . ومع ذلك فإن حبهم يبدو وكأنما هو مجرد ثمرة لتلاق عرضى عابر لعبت فيه الصدفة الدور الأكبر ! والمحبون قد يظنون أنهم يندرجون بحبهم فى عالم الأبدية ، وأن الواحد منهم لا يحب الآخر إلا فى جانبه الإلٰهى الخالد ، ومع ذلك فإن كلا منهم يعرف أن لحبه تاريخا ، وأن هذا التاريخ يتغير ويتطور عبر الزمان . والمحبون يقسمون على الولاء ، ويأخذون على أنفسهم عهدا أبديا بالوفاء ، ويصيحون مع أرسطو قائلين : « إن حبا أمكن أن ينتهى

لم يكن يوما حبا صادقا » ، ولكنهم مع ذلك يحنثون بالعهد ، ويتقلبون مع الزمن ، ويكررون القسم الواحد بعد الآخر ! والمحبون يتمنون الاتحاد ، ويتوقون إلى الامتزاج التام ، وينشدون الامتلاك المطلق ، ولكنهم يشعرون بأن الحب لا يخلو من صراع ، وأن العلاقة بالآخر لا بد من أن تقترن بالمواجهة والتحدى ، وأن الارتباط السحرى الذى يتم بين الأنا والأنت لن يكون بمثابة امتلاء مطلق ، حقا إننا اعتدنا أن نقول إن رابطة الحب توحد بين الجسمين فى روح واحدة ، وتؤلف بين الروحين فى جسد واحد ، ولكن هذه الرابطة السحرية التى تجعل من الموجودين موجودا واحدا ، ليس من شأنها أن تغلق الدائرة ، بل سرعان ما تجىء الإرادة لكى تحطم هذه القوقعة المغلقة ، وكأن إرادة الحب تريد أن تعلو على الحب نفسه ! ومن هنا فإن الموجودين لا يصبحان واحدا ، إلا لكى يصيرا من بعد ثلاثة ، وكأن دائرة الحب لا يمكن أن تغلق أو تتركز فى ذاتها(١) .

ولكن ، ربما كان التناقض الأكبر الذى يقع المحبون فريسة له هو تناقض اليأس والأمل ، أو الموت والحياة ، أو الألم والسرور . فالمحبون — من جهة — يشعرون بأن اليأس حليف الحب ، وأن كل حب عظيم هو وثيق الصلة بالموت (على حد تعبير جوستاف تيبون Thibon) ، وأن الحياة مأساة ، وأن كل ما هو عظيم — بما فى ذلك الفن والحب — إنما ينبع من الألم . ونحن نعرف كيف كان كيركجارد يقول : « إن اليأس هو مرض من تلك الأمراض التى قد يكون من سوء حظ الفرد ألا يكون قد عرفها ، لأن يقظة الروح لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال اليأس » . وهذه مدام لسبيناس تكتب إلى عشيقها فتقول : « إننى أحبك كما ينبغى لى أن أحب ، أعنى فى أعماق اليأس » ! وهذه ماريانا آلكوفاردو Mariana Alcofardo الراهبة البرتغالية المشهورة (التى تعد من كبار الشخصيات العاشقة فى تاريخ الحب الحديث) تكتب إلى عشيقها فتقول : « إننى أشكرك من أعماق قلبى على اليأس الذى دفعتنى إليه . فأودعك ، وأطلب إليك أن تحبنى ، وأن تزيد آلامى يوما بعد يوم » ! ويربط المحبون حبهم بالموت فيقول أحدهم : « إن أولئك الذين يحبون هم — بمعنى ما من المعانى — قد أصبحوا موتى ، فهم قد انتقلوا إلى عالم يخرج من دنيا التغيرات والأكاذيب ، وهم قد صاروا يقيمون فى سماء النجوم

(١) M. Blondel : " L'Action" Paris, Alcan. 1937 vol. II. p. 264.

الثابتة » ... ومع ذلك ، فإننا نلاحظ — من جهة أخرى — أن المحبين يقرنون حبهم بالأمل ، ويحيون من أجل المستقبل ، ويربطون سعادتهم بسعادة الشخص الآخر ، ويقولون مع القديس بولس « إن المحبة تؤمن بكل شيء ، وترجو كل شيء » . وهذا ستندال نفسه يتحدث عن الحب فيقول : « إن نصف الحياة ، بل أجمل نصف فيها ، يظل مخفيا عن ذلك الرجل الذى لم يستطع أن يحب بحرارة وقوة » .

فكيف نفسر كل هذه المتناقضات التى ينطوى عليها الحب ؟ وكيف نتصور أن يكون المحبون أنفسهم قد تناقضوا كل هذا التناقض فى وصفهم للانفعالات التى أحسوا بها قبل الحب وأثناءه وبعده ؟ أليس من العجيب حقا أن نسمع كل هذه الأوصاف المختلفة على ألسنة المحبين ، وكأنهم لا يتحدثون عن شيء واحد بعينه ، أو كأن هناك من ضروب الحب قدر ما هنالك من محبين ؟... ولكن ربما كان ستندال على حق مرة أخرى حين كان يشبه الحب بالمجرة التى تمثل مجموعة ساطعة تتكون من آلاف من النجوم الصغيرة .. وإذا كان الكتاب قد استطاعوا أن يتميزوا فى داخل الحب أربعمائة أو خمسمائة عاطفة صغيرة تدخل فى تكوين الحب ، فربما كان الخطأ الجسيم الذى يقع فيه السطحيون منهم — فيما يقول ستندال — هو أنهم قد يأخذون بعض تلك العواطف الثانوية على أنها عواطف أساسية أولية . ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن الحب ليس مجرد انفعال أو عاطفة ، أو تأثر وجدانى ، بل هو فعل ، وحركة ، ونشاط إبداعى . وقد حاولنا — فى تضاعيف هذه الدراسة — أن نلم ببعض الأطوار المتغيرة التى تتعاقب على هذا النشاط الحى فلاحظنا أن فى الحب ذبذبة وإيقاعا باطنيا يلعبان دورا هاما فى حياة المحبين على اختلاف ألوانهم . وعلى حين أن الكثيرين قد شاعوا أن يسموا الحب منذ البداية بطابع التعمية ، والسر ، والصوفية ، فقد حاولنا نحن أن ندمج الحب فى تيار الصيرورة ، لكى ندرسه باعتباره حقيقة ديناميكية متطورة ، تخضع فى استمرارها الزمانى للتغيرات التى تطرأ على الإيقاع الحيوى للمحبين أنفسهم . ومن هنا فإننا لم نتصور الحب قط — كما كان يفعل بعض الشعراء — على أنه محاولة يقوم بها عاشقان من أجل الانتصار على الزمان ، والاندراج فى عالم الأبدية ، بل لقد ربطناه دائما بالتغير والصيرورة والتاريخ .

بيد أن هذه النظرة الخاصة إلى الحب باعتباره تجربة إنسانية زمانية متغيرة ، لا تعنى أن يكون الحب مجرد عاطفة هوائية متقلبة ، فقد سبق لنا أن لاحظنا أكثر من مرة « أن فى

الحب شيئا من كل شيء : ففيه (كما تقول مدام لافايت : Mme. La Fayette) شيء من العقل ، وفيه شيء من القلب ، وفيه شيء من الجسد . » . وإذن فإن الحب الحقيقى هو أشبه ما يكون بالانسجام الرقيق بين الحاجات الحيوية والعواطف الوجدانية ، أو هو ضرب من التوافق الخفى بين مطالب الجسم أو « الحيوانية » ، وبين نوازع الروح أو « الحرية » .. وهذا هو السبب فى أننا نجد دائما فى الحب الحقيقى الصادق عوامل « المعرفة » و« الاحترام » و« الرعاية » و« المسئولية » قائمة كلها جنبا إلى جنب . وإذا كان كل عامل من هذه العوامل لا يكفى وحده لتكوين الموقف الوجدانى المعين الذى نسميه باسم « الحب » ، فإن هذه العوامل الأربعة مجتمعة شاهدة على أن ما يميز الحب عن كل ما عداه إنما هو هذا الاهتمام الإيجابى بحياة الكائن المحبوب ، وترقيه ، وتطوره ، وسعادته .. وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة من أمثال ماكس شلر قد استبعدوا من الحب كل نشاط إيجابى يكون من شأنه تغيير المحبوب ، إلا أن الملاحظ دائما أن خصوبة الحب تتجلى بوضوح فى كونه يغير من نفوس أولئك الذين يحبون ، وكأن الواحد منهم يعيد خلق الآخر ، أو كأن الاثنين يولدان من جديد معا . ولعل هذا هو السر فيما نلاحظه عادة من أن للحب دائما صبغة خلاقة أو طابعا إبداعيا ، وكأن الإنسان لا يستطيع أن « يحب » دون أن « يخلق » شيئا خارج ذاته ! وربما كان جمال الحب — حتى فى أبسط صورة من صوره — ماثلا فى هذا الخضوع المتبادل الذى يحفز الكائنين المحبين إلى أن يتقبل كل منهما حياته من الكائن الآخر ، وكأنما هو الذى يظهره إلى عالم الوجود ، ويكسبه كل ما له من قيمة ! وتبعا لذلك فإن الحب — هو بمعنى ما من المعانى — عملية خلق متبادل لموجودين مترابطين يشعر كل منهما بأنه فى حاجة إلى الآخر لأنه يحبه ! وإذا كان جوهر هذا الخلق أو الإبداع هو « التبادل » ، فذلك لأن الحب قوة من شأنها دائما أن تولد الحب[١] !

ولكن « التبادل » الذى يتطلبه الحب — كما لاحظنا فى أكثر من موضع — هو بطبيعته تبادل عطاء ، وبذل ، وتضحية . فليس من الممكن أن يقوم حب دون أن تقدم الذات نفسها للآخر ، أو دون أن تهب « الأنا » شيئا من ذات نفسها للـ « أنت » . وهذا هو

(١) Erich From : " **The Art of Loving**", London, Unwin, 1962, pp. 24 & 25.

السبب فى أن تجربة الحب لا يمكن أن تكون تجربة ثانوية أو عرضية ، أو هامشية ، فى حياة الموجود البشرى ، بل هى لا بد بالضرورة من أن تكون تجربة جوهرية ، أو أساسية ، أو جذرية ، فى وجود كل فرد منا . وإذا كان كل منا يذكر باهتمام بالغ تجربة الحب الأولى فى حياته ، فذلك لأن هذه التجربة قد علمته لأول مرة كيف يحيا للآخر ، وكيف يلتمس من « الآخر » كل أسباب وجوده ، وكيف ينتظر من « الآخر » كل مقومات سعادته ! ولما كان الحب بطبيعته تجربة استيعابية شاملة ، فإن كلا منا ليستطيع أن يقول (بمعنى ما من المعانى) « أنا أحب ، إذن فأنا موجود » .. والحق أنه إذا كان الحب كثيرا ما يتخذ فى أعيننا طابع « المطلق » فذلك لأننا عندما « نحب » ، إنما « نحب » من جميع الوجوه ، وبكل قوانا ، ومن كل قلبنا ، دون أن نستبقى لأنفسنا شيئا ، ودون أن نضن على المحبوب بشىء .. ومن هنا ، فإننا لا نستطيع — كما قال بسكال — أن نحب حبا كافيا ، اللهم إلا إذا أحببنا حبا زائدا . وربما كان الحب هو الشىء الوحيد الذى لا يكون جميلا ، اللهم إلا إذا اقترن بالإفراط والسرف . أستغفر الله ، بل إن السرف نفسه لهو الحب : فإن المعيار الأوحد للحب هو أنه ليس له أى معيار . وقد يكون لكلمة « الإفراط » معنى بالنسبة إلى سائر الفضائل الأخرى فيما عدا الحب : فإن الحب يمثل — كما قلنا — قمة ، وحدا أقصى ، وخيرا أسمى .. وهذا هو السر فى أن بعض الفلاسفة جعلوا من « الحب » قيمة رابعة ، إن لم نقل قيمة القيم .

بيد أن الحب فى دنيا البشر هو — مع الأسف — فضيلة سريعة ، أو قيمة خاطفة ، أو — إن صح هذا التعبير — « مطلق نسبى **un absolu relatif** » وآية ذلك أن الإنسان لا « يحب » حقا — أعنى بروح البساطة التلقائية والسخاء الإبداعى — اللهم إلا فى لحة خاطفة لا تدوم أكثر من « آن » **instant** . والحق أن الإنسان « قد يستطيع أن يعلو على نفسه ، ولكن فى ظروف وجودية لا تسمح له بالبقاء ؛ لأنها كوجه « يهوه » الذى لا يستطيع أحد أن يراه ويستمر على قيد البقاء(١) » . وحين يرقى الإنسان إلى ذروة الحب ، لكى يعطى بسخاء ، ويهب دون تردد ، ويضحى دون حساب ، فإنه سرعان ما يصاب بدوار ميتافيزيقى أليم ، إذ يشعر بأنه لم يعد يستطيع أن يحتفظ بتوازنه

---

(١) زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، سلسلة مشكلات فلسفية ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٦ .

البشرى ! فالإنسان لا يحب حقا إلا حين يعلو على الإنسان ، وهو لا يستطيع أن يعلو على الإنسان إلا حين يصعد إلى قمة ذلك « المطلق » الذى عبرت عنه الأديان بقولها إن « الله محبة » ! ومن هنا فإن الإنسان حين يحب سرعان ما يهتف قائلا : « لقد كنت قبل الحب مخلوقا صغيرا حقيرا تافها » ! ولا غرو ، فإن القزم الصغير الذى يحب لا بد من أن يشعر بأنه قد استحال إلى عملاق كبير ! وآية ذلك أن الاحتكاك بالـ « مطلق » لا بد من أن يلقى فى روع ذلك المخلوق النسبى أنه هو نفسه قد استحال إلى « مطلق » ! ويحاول هذا المخلوق المطلق النسبى أن يحتفظ بتوازنه فوق قمة الحب الشامخة ، فلا يلبث أن يتحقق من أنه لم يجعل لتلك الذرى الهائلة ، وأنه لا بد له من الهبوط إن عاجلا أو آجلا . وهكذا يرتد المحبون إلى دنيا الناس لكى يحيوا على رصيد تلك التجربة الإلٰهية الخاطفة التى عاشوها آنا أو بضع آن ! وقد يكون أعجب ما فى الحب أنه تجربة مركزة يستطيع المرء أن يذيبها فى حياته الطويلة المائعة ، فيشرب كل يوم شيئا من رحيقها ! وقد يكون فى ربع ساعة من الحقيقة ما يكفى لإضفاء المعنى وإعطاء أسباب الوجود لحياة طويلة هى أشبه ما تكون بالأشباح أو الظلال !

ولكن كلا منا مع ذلك لا بد من أن يكون قد عرف تلك المرارة العذبة التى تقف فى حلق المحبين بعد انقضاء الحب ... أجل ، فإن المرء ليشعر قبل الحب بأنه لم يكن سوى مجرد « فرد » حتى إذا ما أحب شعر حقا بأنه « شخص » ، فإذا ما انقضى الحب لم يعد المرء سوى مجرد « شىء » ! أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول : إن الإنسان قبل الحب « شىء » ، وعند الحب « كل شىء » ، وبعد الحب « لا شىء » ! وهذا هو السبب فى أن الحب يتذبذب بنا دائما بين قطب الحياة وقطب الموت ، وكأنما هو رقص ميتافيزيقى يؤديه ذلك المخلوق المطلق النسبى الذى لا بد من أن يحيا دائما معلقا بين الأرض والسماء ! ويخيل إلىّ أن الله نفسه يتأمل — من علو سمائه — هذا الرقص الميتافيزيقى الذى يؤديه عباده المحبون ، وكأنما هو يسائل نفسه : أتراهم يستطيعون يوما أن يغلبوا « الحب » على « الحرب » ، لكى يرقوا بأرض الشقاء إلى سماء السعادة الروحية الخالصة ؟ ولكن ربما كانت روعة الموقف البشرى أنه موقف نسبى يريد دائما أن يكون مطلقا ، أو موقف زمانى يحاول جاهدا أن يكون أبديا خالدا ! وسواء أكانت هذه المحاولة ممكنة أم مستحيلة ، فإنها على كل حال هى التى تخلع على الحياة الإنسانية كل ما لها من قيمة ، ومعنى ، وغاية . وإذن فإن الإنسان يحب ، لأنه يريد أن يشعر

بالحياة ، وأن يسمو ، وأن يشعر بالسمو ، وأن يسعد ، وأن يشعر بالسعادة . وهو يشعر بأن لحظات الحب ـــ كأية لحظات أخرى هاربة من أسر الزمان ـــ لا بد من أن تكون سريعة خاطفة ، ولكنه مع ذلك على استعداد لأن يهب حياته بأكملها فى سبيل الظفر بها. والظاهر أن الآلهة قد شاءت لنا أن نعرف « الحب » على الأرض ، حتى نتذوق رشفة من رحيق السماء ، فنحن إلى الشراب النقى الذى لا تشوبه شائبة من مرارة . وربما كان هذا هو السر فى تلك المسحة الإلـٰهية التى نراها دائما على جبين المحبين ، وكأنهم قد استطاعوا أن يصعدوا على أجنحة « جنونهم الإلـٰهى » إلى سماء المطلق ! وهنا لا يملك الفيلسوُف سوى أن يشد على يد الشاعر : فقد تلاقيا بعد هذا الفراق الطويل ! أليس فكتور هيجو هو الذى يقول : « لقد التقيت فى الطريق بشاب فقير جدا يحب ... كانت قبعته رثة ، ومعطفه ممزقا ، والماء يتسلل من حذائه ... ولكن النجوم كانت تطل من خلال روحه » !. بل ألم يرو لنا المؤرخون عن الشاعر الإنجليزى كيتس أنه كان يحتضر بسبب إصابته بالسل ، كما كان فى الوقت نفسه يعانى آلام الوحدة فى يأس ، ولكنه مع ذلك استطاع أن يكتب عندما اقتربت النهاية : « لم أتأكد من شيء غير قدسية عواطف القلب وحقيقة الخيال » !؟

أجل ، إن الحب قيمة القيم ، فإن القيم الأخرى لا تقوم بذاتها ، وأما الحب فهو القيمة الوحيدة التى تقوم بذاتها ، أو هو الشيء الوحيد الذى لا يترك لمن يملكه (كما قال وليام هازليت) شيئا آخر يرغب فيه !... فطوبى إذن لمن أحب ، ثم طوبى لمن عرف إذا أحب كيف يولد لدى غيره الحب ، وكيف يستشف فيمن حوله بذور الطيبة والخير ... إن الكائن العميق لهو فى حاجة دائما إلى أن يصدق ويحب ، حتى يظهر ويتجلى . والحب هو الذى يكتشف بذور الخير والجمال فى كل مخلوق ، حتى فى أشد الوجوه صلابة ، وأكثر النفوس تفاهة ، فيجعل منها بذلك مخلوقات جديرة بالحب ! وكم من أناس بقوا قساة ، حسودين ، غلاظ القلوب ، لمجرد أنهم لم يعرفوا الحب ! ولكننا لو سلطنا على هؤلاء أشعة الحب ، لاستطعنا أن ننتزع من قلوبهم الكراهية السوداء ، ولأدركنا أن وراء أسوارهم الغليظة الدكناء ، إنما تكمن نفوس ساطعة تستطيع أن ترسل ما لا حصر له من الأضواء ! والحب وحده هو الذى يعرف أن كل وجه بشرى إنما هو عيد من الأنوار ، إذ ما يكاد الموجود الإنسانى يخرج من عالم الطوايا والأسرار ، حتى يستحيل إلى شعلة متوهجة من النور والنار ! والنار تحرق ما تلامسه ، ولكنها أيضا تضيء كل

ما حوَلها ! وليس كالحب أيضا نار تصقل النفوس ، وتصهر القلوب : فإن المحبين ليعرفون أن الحب هو الذى يطهر معدن النفس . وما أصدق الموسيقار الفرنسى برليوز Berlioz حينما يقول : « أى هاتين القوتين : الحب أم الموسيقى ، أقدر على التسامى بالبشر إلى أعلى عليين ؟ إن هذا بلا شك سؤال عسير ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا — فيما يبدو — أن نقول إن الحب لا يعطينا أية فكرة عن الموسيقى ، فى حين أن الموسيقى تستطيع أن تعطينا فكرة عن الحب ... ولكن ، لم الفصل بين الاثنين ؟ أليس الحب والموسيقى هما جناحا النفس ؟ » .

تذييل

فلسفة الحب عند ابن حزم

قد يعجب القارئ حين يرانا ندخل ابن حزم فى عداد فلاسفة الحب ، ولكنه لو قرأ بعين الاعتبار رسالة ابن حزم فى الألفة والألاف ، لما تردد فى إدراج تلك الرسالة ضمن المحاولات المبكرة فى فلسفة الحب . ولئن كان ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الأديب ، والشاعر ، والمؤرخ ، أكثر مما تناوله من وجهة نظر الفيلسوف ، والمحلل ، والباحث النفسانى ، إلا أن من المؤكد مع ذلك أننا نلتقى فى تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة ، والآراء الفلسفية العميقة . ولسنا نريد — فى هذه العجالة القصيرة — أن نضع بين يدى القارئ خلاصة وافية لرسالة ابن حزم فى الحب ، وإنما حسبنا أن نبرز الجوانب الطريفة والأفكار الأصيلة فيما كتبه هذا المفكر العربى الكبير عن تلك العاطفة الإنسانية النبيلة . وربما كانت أول ملاحظة تعن للباحث عند مطالعته لرسالة ابن حزم فى الحب ، هى هذا التسلسل المنطقى فى العرض ، وذلك الترتيب المنهجى فى تناول الموضوع ، بعكس ما درج عليه الكتاب العربى من استطراد واسترسال وإطناب . فابن حزم يبدأ حديثه بالكلام فى ماهية الحب ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نشأة الحب ، فيستقصى علاماته ومظاهره ، ويستعرض أنواعه ونماذجه ، ثم يتتبع أحوال المحبين وعوارض حبهم ، فيحدثنا عن الوصل والهجر ، والوفاء والغدر ، والبين والضنى ، والسلو والموت . إلخ . وأخيرا يحدثنا ابن حزم عن صلة الحب بالشهوة ، ويعرج على موضوع الطهر والتعفف ، لكى ينتهى إلى القول بأنه لم يحدثنا عن الحب بلغة الشعراء الحالمين ، بل هو قد اقتصر فى رسالته على الحقائق الواقعية التى لا يمكن وجود سواها أصلا[1] .

---

(١) ابن حزم : طوق الحمامة فى الألفة والألاف ، تحقيق حسن كامل الصيرفى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٣ .

والظاهر أن الكثيرين من معاصرى ابن حزم قد عابوا عليه — وهو الإمام الفقيه المتكلم — التعرض لدراسة موضوع كالحب ، فلم يجد ابن حزم بدا من الاعتذار عن ذلك فى مقدمة رسالته ، ولسان حاله يقول : إنه حتى لو كان الحديث عن الحب أدخل فى باب الباطل منه فى باب الحق ، فقد قال أبو الدرداء : « أجموا النفوس بشىء من الباطل ، ليكون عونا لها على الحق » ، كما ورد فى بعض الأثر : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد[1] » . وإذا كان أول الحب هزلا ، فإن آخره جد . وابن حزم يسجل فى صدر كتابه جلال الحب وقداسته ، فيقول : « .. دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف ، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة . وليس بمنكر فى الديانة ولا بمحظور فى الشريعة ، إذ القلوب بيد الله عز وجل[2] » . وواضح من هذا النص أن ابن حزم كان يخشى أن يقع فى ظن البعض أن الحديث عن الحب هو حديث عن الجنس والشهوة والفاحشة ، فهو أحرص ما يكون على إبراز قدسية تلك العاطفة خصوصا وقد أحب من بين الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثيرون ! ولكن ابن حزم حريص فى الوقت نفسه على تنبيهنا إلى أن الحب خبرة معاشة ، فلا يدرك حقيقته إلا من كابده ، وبالتالى فإن ابن حزم يستند فى حديثه عن الحب إلى تجربته الخاصة .

والحق أن مفكرنا الأندلسى الكبير لم يكن يجد أدنى حرج فى الإشارة — بين الحين والآخر — إلى بعض ما مر به من خبرات فى هذا الصدد ، فهو لا يستند فى أحكامه إلى آراء نظرية خالصة ، أو نظريات فلسفية معروفة ، بل هو يستمد أحكامه من تجاربه وتجارب الآخرين ، دون التعرض لذكر أسماء أصحابها ، اللهم إلا من لم يكن هناك ضرر من تسميته . وهو يصرف النظر عن أخبار الأعراب والمتقدمين ، لاعتقاده بأن أساليبهم فى الحياة والحب قد كانت مختلفة تماما عن أساليب أهل عصره ، ولاقتناعه فى الوقت نفسه بأنه لا بد له من أن يأتى بجديد ، بدلا من أن يقتصر على ترديد أحاديث السابقين[3] .

بيد أننا نلاحظ أن تعريف ابن حزم للحب لا يخلو من تأثر بالنظرية الأفلاطونية

---

(١) المرجع السابق : ص ٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥ .

(٣) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الألفة والألاف » ، ١٩٦٤ ، ص ٣ .

المعروفة فى الحب ، فإننا نراه يقول : « وقد اختلف الناس فى ماهيته وقالوا وأطالوا ، والذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع » . ولا شك أن هذا التعريف يذكرنا بحديث أفلاطون المشهـور عن « الإيروس » فى محاورة « المأدبة » ، خصوصا وأن ابن حزم يستطرد بعد ذلك فيقول إن المحبة « استحسان روحانى وامتزاج نفسانى » . ولكن ابن حزم لا ينص على الأصل اليونانى لهذه النظرية ، بل هو يحاول ردها إلى الآية الكريمة التى تقول : ﴿هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ليسكن إليها ﴾ . وحجة ابن حزم هنا أنه لو كانت علة الحب هى جمال المحبوب ، أو حسن الصورة الجسدية ، لما كان المحرومون من الجمال أو ناقصو الصورة موضعا لحب ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن كثيرا من المحبين قد يتعلقون بالأدنى ، وهم يعلمون فضل غيره ، دون أن يجد الواحد منهم محيدا لقلبه عنه . « ولو كان للموافقة فى الأخلاق ، لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه » . فلا بد إذن من أن يكون الحب شيئا فى النفس ، وأن يكون سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال .

حقا إن المحبة على أنواع : فهناك محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة لطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوَطَر ، ومحبة المتحابين فى الله عز وجل (إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه لإنسان) ، وأخيرا محبة العشق التى لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس . ولكن من المؤكد أنه إذا كانت المحبة لسبب من الأسباب ، فإنها لا بد من أن تفنى بفناء هذا السبب : « فمن ودك لأمر ولى مع انقضائه » . وأما محبة العشق فإنها محبة خالصة ، تنفذ إلى أعماق النفس فتتمكن منها ، ومن هنا فإنه لا فناء لهذه المحبة إلا بالموت ! وكما أنك قد ترى شخصين يتباغضان بدون سبب ، ويكره أحدهما الآخر دون علة ، ويستثقل الواحد منهما الآخر بلا مبرر ، فكذلك قد ترى شخصين يتحابان دون علة ظاهرة ، ويكلف الواحد منهما بالآخر لغير ما سبب ، ويأنس الواحد منهما بالآخر دون أدنى مسوغ ! ولكن لا غرابة فى ذلك : فإن الحب يزين للمرء ما كان يأنف منه ، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده ، حتى إنك لتجد المرء حين يمسه الحب وكأنما هو قد استحال إلى مخلوق آخر ، أو كأن طبيعته قد

تغيرت تغيرا كليا شاملا(١) .

بيد أن القول بأن الحب استحسان روحانى أو امتزاج نفسانى لا يستلزم بالضرورة أن يكون قوامه التبادل ، فإن ابن حزم يقيم تفرقة واضحة بين المحب والمحبوب ، كما أنه يقرر فى الوقت نفسه أن الحب اضطرار لا اختيار .. وهو يعبر عن هذا المعنى فى مواضع متفرقة من كتابه فيقول مثلا : « وأما استحسان الحسن وتمكن الحب ، فطبع لا يؤمر به ولا ينهى عنه ، إذ القلوب بيد مقلبها ... وإنما يملك الإنسان حركات جوارحه المكتسبة ... وأما المحبة فخلقة(٢) » . ومن ذلك أيضا قوله : « .. إنى إنما أحببته لنفسى ، ولالتذاذها بصورته ، فأنا أتبع قياسى وأقود أصلى وأقفو طريقتى فى الرغبة فى سرورها ... (وأنت) إن بذلت نفسك لم يكن اختيارا ، بل كان اضطرارا ، ولو أمكنك ألا تبذلها لما بذلتها ... »(٣) . وكما قال أفلاطون من قبل إن إيروس هو المحب لا المحبوب ، نجد ابن حزم أيضا يلحق الحب بالمحب ، ويتكلم عن معانى الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهة نظر المحب لا المحبوب . وحتى حين يتحدث ابن حزم عن الوفاء ، فإننا نجده يقيد به المحب لا المحبوب ، لأن الوفاء أوجب على المحب الذى بدأ بالمودة ، فى حين أن المحبوب مخير فى القبول أو الرفض ! والواقع أن الفارق بين المحب والمحبوب هو كالفارق بين الطالب والمطلوب أو بين الراغب والمرغوب فيه ، أو بين المغنطيس وقطعة الحديد التى تنجذب إليه . فنفس المحب قاصدة إلى نفس المحبوب ، باحثة عنه ، مشتهية لملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس والحديد ، والحركة إنما تكون دائما من الأقوى . وابن حزم هنا يتلاقى مع الكاتب الفرنسى ستندال الذى سيقول من بعد إن الرجل فى الحب مهاجم ، والمرأة مدافعة ، والرجل يطلب ، والمرأة ترفض ، والرجل مخاطر جسور ، بينما المرأة متوجسة متخوفة(٤) .

ولكن ابن حزم يقرر مع ذلك أن المحبة لا تقوم مطلقا بين متنافرين أو متضادين : لأن

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ١٠ — ١١ .

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » ص ٣٦ .

(٣) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(٤) Cf. André Mourois : " **Cinq Visages de l'Amour**", Didier, New-York, 1942, Ch. III. Les Héroines de Stendhal, p. 100.

الشكل يستدعى دائما شكله ، والمثل إلى مثله ساكن . فأنت لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق فى الصفات الطبيعية بدرجة تختلف شدة وضعفا . وكلما كثرت عناصر المشاكلة بينهما ، زادت المجانسة ، وتأكدت روح المودة . وقد قال رسول الله ﷺ : (الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف) . ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه ، فقيل له فى ذلك ، فقال : « ما أحبنى إلا وقد وافقته فى بعض أخلاقه »[١] . وابن حزم يضيف إلى ذلك أن النفس بطبيعتها جميلة تولع بالجمال ، حسنة تكلف بكل شيء حسن ، فهى تنجذب بالضرورة نحو الأشكال المنسجمة والصور المتوافقة .. وهى حين تميز فى المواضع الجميلة شيئا من أشكالها ، فإنها سرعان ما تتعلق بها وتنجذب إليها « وإن لم تميز وراءها شيئا من أشكالها ، لم يتجاوز حبها الصورة ، وذلك هوة الشهوة[٢] » .

وابن حزم يفيض فى الحديث عن علامات الحب ، فيبين لنا كيف أن العين هى باب النفس ، « وهى المنقبة عن سرائرها ، والمعبرة عن كوامنها ، والمعربة عن بواطنها » ، فليس بدعا أن تكون « النظرة » هى نقطة انطلاق الحب .. والحق أنه كثيرا ما يكون لصوق الحب بالقلب من نظرة واحدة ، فترى المرء يعشق صورة لا يعلم من هى ، ولا يدرى لها اسما ولا مستقرا . وابن حزم يحدثنا هنا عن الكثيرين ممن أحبوا من نظرة واحدة ، وكيف نشأت العلاقة فى نفوس هؤلاء المحبين من لمحة خاطرة ! بل قد تقع المحبة — فى رأيه — بالوصف دون المعاينة ، فيعشق المرء شخصا لم يره ، إما لأنه سمع عنه من الأخبار ما حببه إلى نفسه ، وإما لأن خياله قد صور له ذلك الشخص بصورة المعشوق الأسمى الذى لا يدانيه مخلوق كمالا وجمالا ! وابن حزم يعلم أن للخيال دورا كبيرا فى نشأة الحب ، فهو يحدثنا عن محبين شغلوا أنفسهم بغير حقيقة ، وتعلقت أوهامهم بمعدوم أو شبه معدوم ، متعجبا كيف يحب المرء « من لم يره قط ولا خلق ولا هو فى الدنيا » ! ولكنه يعود فيفسر لنا هذا النوع من الحب بقوله : « إن الذى أفرغ ذهنه فى هوى من لم ير ، لا بد له إذ يخلو بفكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها ، وعينا يقيمها نصب ضميره ، لا يتمثل فى هاجسه غيرها ، قد مال بوهمه نحوها[٣] .

---

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٨ . (٢) المرجع السابق : ص ٩ .

(٣) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٠ — ٢١ .

وابن حزم هنا يتلاقى مرة أخرى مع الكاتب الفرنسى الكبير ستندال الذى سيقول من بعد بفكرة « التبلور » فيروى لنا كيف أن خيال المحب يخلع على المحبوب كل ما يهواه من ضروب الكمال ، وكيف أن أوهام المحب هى التى تجىء فتضفى على شخصية المحبوب من المرايا ما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة[١] . وابن حزم يتفق أيضا مع ستندال فى أن عملية التبلور أسرع وأسهل لدى المرأة منها لدى الرجل ، لأن « حب النساء فى هذا أثبت من حب الرجال ، لضعفهن وسرعة إجابية طبائعهن إلى هذا الشأن ، وتمكنه منهن[٢] » ولكن الكاتب العربى الكبير يلاحظ أن « المعاينة » قد تجىء بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب ، وتزيد من قوته ، أو تبطله تماما ، وتقضى عليه بالكلية ! وهو يروى لنا — فى هذا الصدد — الكثير من الأخبار التى سمع عنها ، ويسرد علينا بعضا مما شاهده بعينى رأسه ، لكى لا يلبث أن يصدر على هذا النوع من الحب حكم الفيلسوف العاقل المتبصر فيقول : « إن من أحب من نظرة واحدة ، وأسرع العلاقة من لمحة خاطرة ، فهو دليل على قلة الصبر ، ومخبر بسرعة السلو ... وهكذا فى جميع الأشياء أسرعها نموا أسرعها فناء ، وأبطؤها حدوثا أبطؤها نفادا[٣] » .

وكما حدثنا ابن حزم عن الحب الذى ينشأ عن الخيال والوصف ، والحب الذى ينشأ من نظرة واحدة ، نجده يحدثنا أيضا عن الحب الذى يتكون ببطء ، تحت عنوان : « باب من لا يحب إلا مع المطاولة » . وابن حزم هنا يكشف عن عقلية سيكولوجية ممتازة : لأنه يربط الحب بالزمان ، ويقيم العاطفة على تعدد التجارب وارتباطها بموضوع واحد ، فيبين لنا كيف أن للاستقرار النفسى دورا هاما فى تأصل عاطفة الحب ودوامها ، وكيف أن « ما دخل عسيرا لم يخرج يسيرا[٤] » والظاهر أن خبرة ابن حزم الخاصة قد دلته على أن العشق السريع هو أقرب إلى الشهوة منه إلى الحب ، فى حين أن

---

(١) Cf. A. Maurois : “ **Cinq Visages de l’Amour.**”, 1942, p. 98.

(وانظر أيضا مقال الدكتور طه حسين المنشور بمجلة « الكاتب المصرى » ، المجلد الثانى ، العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٦٤) .

(٢) « طوق الحمامة » ص ٢١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٤ .

العاطفة البطيئة التى تتكون على مر الأيام والليالى لا بد من أن تدوم وتثبت على العكس من الشهوة العابرة أو المغامرة الغرامية الخاطفة . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « وإنى لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يحب من نظرة واحدة ، ولا أكاد أصدقه ، ولا أجعل حبه إلا ضربامن الشهوة . وأما أن يكون فى ظنى متمكنا من صميم الفؤاد ، نافذا فى حجاب القلب ، فما أقدر ذلك ، وما لصق بأحشائى حب قط إلا مع الزمن الطويل ، وبعد ملازمة الشخص لى دهرا ، وأخذى معه فى كل جد وهزل ، وكذلك أنا فى السلو والتوق ، فما نسيت ودا لى قط(١) .

ولما كان ابن حزم قد ربط الحب بالاستقرار النفسى ، كما أقام تفرقة حاسمة بين الحب والشهوة ، فإننا نجده يرفض فكرة التعلق بشخصين فى وقت واحد ، مؤكدا « وحدانية الحب » . والواقع أن التعدد حليف الشهوة ، فى حين أن الوحدانية قرينة المحبة . ولهذا يقرر ابن حزم بصراحة أن كل من يزعم أنه يحب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فقد اختلطت عليه المحبة بالشهوة ؛ والشهوة لا تسمى حبا على التحقيق ، بل على المجاز فقط . ولابن حزم فى ذلك أبيات جميلة يقول فيها :

كذب المدعى هوى اثنين حتما ... مثل ما فى الأصول أكذب مانى
ليس فى القلب موضع لحبيبيـ ... ـن ولا أحدث الأمور بثانى
فكما العقل واحد ليس يدرى ... خالقا غير واحد رحمان
فكذا القلب واحد ليس يهوى ... غير فرد مباعد أو مدان
وكذا الدين واحد مستقيم ... وكفور من عنده دينان(٢)

وواضح من هذه الأبيات أن ابن حزم يؤمن بالوحدانية فى الحب ، كما يؤمن تماما بإله واحد ودين واحد . وهو لهذا يستنكر التقلب فى الحب ، ويستهجن الملل فى العاطفة ، ويحمل بشدة على القائلين بإمكان الجمع بين حب اثنين فى وقت واحد . وابن حزم يشير فى هذا الوضع إلى قصة رجل سريع التقلب كان يشترى الجارية وهى كارهة له ، فلا يلبث كرهها له أن يستحيل إلى حب مفرط وكلف زائد به ، بينما لا يشعر هو نحوها بأية عاطفة صادقة أو أى حب صحيح . وتعليل ابن حزم لهذا الشعور أن « الأعضاء

(١) ابن حزم « طوق الحمامة » ، ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٦ — ٢٧ .

الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها » ، فلا بد من أن يستند الحب إلى دعامة من التوافق الجنسي أو الإشباع الغريزي ... ويروى لنا ابن حزم فى موضع آخر أن رجلا يدعى أبا عمر محمد بن عامر « كان يرى الجارية فلا يصبر عنها ، ويحيق به من الاغتمام والهم ما يكاد أن يأتى عليه حتى يملكها ، ولو حال دون ذلك شوك القتاد ، فإذا أيقن بتصيرها إليه ، عادت المحبة نفارا ، وذلك الأنس شرودا ، والقلق إليها قلقا منها ، ونزوعه نحوها نزاعا عنها ، فيبيعها بأوكس الأثمان[1] » . والشخصية التى يصفها لنا هنا ابن حزم هى أشبه ما تكون بشخصية دون جوان (الذى كان يرى فى النساء أعداء له ، فلم يكن الحب فى نظره سوى معركة ، ولم يكن يتحدث عندئذ إلا عن انتصاراته أو مكاسبه !) . وابن حزم يعلل هذا التقلب فى الحب بالملل ، فيقول إن الملول لا يثبت على حب النساء ، ولا يعرف الاستقرار حتى فى مودته مع الأصدقاء ! ولهذا نراه يقرر فى موضع آخر « أن من كان سلوه عن ملل ، فليس حبه حقيقة ، والمتسم به صاحب دعوى زائفة ، وإنما هو طالب لذة ومبادر شهوة ، والسالى من هذا الوجه ناس مذموم[2] » وليس من شك فى أن من فهم الحب بمعنى التملك أو الحيازة ، فإنه سرعان ما ينصرف عن المرأة التى تملكها وأيقن أنها قد صارت إليه ، لكى لا يلبث أن يبحث عن فريسة جديدة يوجه إليها كل سهامه حتى يتمكن يوما من الظفر بها ! ومثل هذا النوع من الحب — فى رأى ابن حزم — إنما هو مبادرة إلى اللذة ، وسعى وراء إشباع الشهوة ، فهو أقرب إلى التنقل وحب الاستبدال ، منه إلى المحبة أو الاستقرار العاطفى .

ولكن ، لنفرض أن ظروف الإنسان قد اضطرته إلى تكرار تجربة الحب ، فما القول فى حبه الثانى ؟ وهل يفيد المرء من خبراته التى اكتسبها فى حبه الأول ، فلا يكرر فى حبه أخطاءه السابقة ، ولا يقع فى نفس المهاوى التى تردى فيها آنفا ؟ يبدو لنا أن ابن حزم أميل إلى القول بأن لكل فرد منا أسلوبا خاصا فى سلوكه ، أو نمطا شخصيا فى أخلاقه وتصرفاته ، فهو لا يملك عنه محيدا ، ولا يكاد يقوى على تغييره ، حتى إنه ليحب مرة بعد أخرى ، فلا يكاد حبه فى كل مرة يختلف عما مر به فيما سلف من تجارب

---

(١) المرجع السابق : ص ٧٣ — ٧٤ (وانظر أيضا عرض الأستاذ يوسف الشارونى لهذا الكتاب فى مجلة « المجلة » ، العدد ١٠٢ — يونية سنة ١٩٦٥ ، ص ٧٦ — ٨٥) .

(٢) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

عاطفية .. وابن حزم يحدثنا عن هذه الظاهرة فى فصل من كتابه سماه باسم « باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخلفها » ، فيكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسى اليوم على تسميته باسم « التثبيت » (وهو عبارة عن ارتباط المرء فى صباه بشخص أو شيء ارتباطا وثيقا ، بحيث يدوم هذا الارتباط حتى بعد انتقاله إلى مرحلة النضج النفسى أو البلوغ العاطفى)[١] . ومما يقوله ابن حزم فى هذا الباب قوله : « .. وأعرف من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر ، فما أحب طويلة بعد هذا . وأعرف أيضا من هوى جارية فى فمها فوه لطيف ، فلقد كان يتقذذ كل فم صغير ويذمه ويكرهه الكراهية الصحيحة ... وعنى أخبرك أنى أحببت فى صباى جارية لى شقراء الشعر ، فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ولو (كانت) على صورة الحسن نفسه . وإنى لأجد هذا فى أصل تركيبى من ذلك الوقت ، لا تؤاتينى نفسى على سواه ، ولا تحب غيره ألبتة »[٢] .

والواقع أن ابن حزم حين يتحدث عن الحب ، فإنه لا يتحدث عن فعل يملك المرء أسباب تصريفه ، بل هو يتحدث عن « داء عياء » لا مدخل للإرادة فيه ، وإن كان الحب بطبيعته « علة مشتهاة لا يود سليمها البرء[٣] » . وهو لا يكتفى بنفى « الاختيار » عن المحب ، بل هو يقرر أيضا أنه ليس ثمة آفة أعظم من الحب[٤] ! وإن ابن حزم ليسهب فى وصف سلطان الحب على نفوس العاشقين ، فيقول : « اعلم أعزك الله أن للحب حكما على النفوس ماضيا ، وسلطانه قاضيا ، وأمرا لا يخالف ، وحدا لا يعصى ، وملكا لا يتعدى ، وطاعة لا تصرف ، ونفاذا لا يرد ... (وهو) يحل المبرم ، ويحلل الجامد ، ويخل الثابت ، ويحل الشغاف ، ويحل الممنوع ... إلخ[٥] » وربما كان أعجب ما فى الحب أنه يعمى ويصم ، فهو قد يصيب شخصا عاقلا رزينا حسن التمييز ، فإذا به يخطئ الحدس ، ويستحسن القبيح ، وينحرف عن جادة الصواب ، حتى ليكاد

---

(١) Cf. A. B. English : " **A. Student's Dictionarv of Psycholgical Terms**", Harper, New-York, 1934, Art. " **Fixation**" p. 52.

(٢) « طوق الحمامة » : ص ٢٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١١ .

(٤) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(٥) المرجع السابق : ص ٢٧ — ٢٨ .

الهوى يصبح له بمثابة طبع ثان ، فلا يعود يقبل إلا على الردىء والفاسد والمعوج ! ومعنى هذا أن آفة الحب قد تميل بالشخص إلى تفضيل الأدنى ، أو هى قد تصرفه عن رؤية الأشخاص والأشياء بعين الحقيقة ، فإذا بالعاشق المؤوَّف (أى المصاب بآفة الحب) يستحيل إلى مخلوق ناقص قد غلب عليه هوى عارض « فذهب طبعه الأول ، وهو يعرف فضل ما كان عليه أولا[١] » . وقد لا نبالغ إذا قلنا إن ابن حزم هنا يصور لنا الحب بصورة المرض الذى يشل الإرادة ، أو الداء الذى يعمى البصيرة ، وكأن أهل الحب عبيد مغلوبون على أمرهم ، أو ضحايا بريئة لسلطان الهوى الغاشم المستبد !

على أن ابن حزم يشير — فى موضع آخر — إلى أن للحب خمسة أدوار أو خمس درجات ، فهو يبدأ عادة بالاستحسان ، والاستحسان أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه فيستحسنها ، أو يستحسن أخلاقه ، وهذه الدرجة أدخل فى باب التصادق منها فى باب المحبة ، ثم يجىء بعد ذلك الإعجاب ، فيرغب الناظر فى المنظور إليه ، ويحن إلى القرب منه . وتلى ذلك مرحلة الألفة ، وهى الوحشة إلى المحبوب إذا غاب ؛ ثم الكلف : وهى غلبة شغل البال به ، أو هو ما يسمى فى الغزل باسم « العشق » . وأما المرحلة الأخيرة فهى الشغف : وهو امتناع النوع والأكل والشرب ، إلا اليسير من ذلك ، وربما أدى الشغف إلى المرض ، أو إلى التوسوس ، أو إلى الموت[٢] . وابن حزم يحدثنا بالتفصيل عن نشأة الحب ، فيعقد فصلا يسميه باسم : « باب التعريض بالقول » يحدثنا فيه عن أساليب المحبين المختلفة فى الإعراب عن حبهم ، ثم يتبعه بفصل آخر يسميه باسم « باب الإشارة بالعين » يحدثنا فيه عن لغة العيون وإشارات الألحاظ ! ومما ورد على لسانه فى هذا الباب قوله : « واعلم أن العين تنوب عن الرسل ، ويدرك بها المراد . والحواس الأربع أبواب إلى القلب ، ومنافذ نحو النفس ، والعين أبلغها وأصحها دلالة وأوعاها عملا . وهى رائد النفس الصادق ، ودليلها الهادى ، ومرآتها المجلوة التى بها تقف على الحقائق ، وتميز الصفات ، وتفهم المحسوسات . وقد قيل ليس المخبر كالمغاين[٣] » . ثم يعرض ابن حزم بعد ذلك لدراسة أساليب المحبين فى التراسل

(١) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٢) ابن حزم : « رسالة الأخلاق » ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، مارس سنة ١٩٦٢ ، القاهرة ، ص ٤٧ .

(٣) « طوق الحمامة » ، ص ٣٢ (باب الإشارة بالعين) .

والتواصل ، فيحدثنا عن رسائل العشاق وأشكالها ، وخصائصها ، وأعاجيبها ، ثم يشير إلى رسل المحبين أو سفرائهم ، فيسهب فى الحديث عن صفاتهم ، وأنواعهم ، ومهمتهم .. إلخ .

وينتقل ابن حزم بعد ذلك إلى الحديث عن أعراض الحب وصفات المحبين ، فيعقد فصلا تحت عنوان « باب طى السر » ، ينص فيه على أن من بعض صفات الحب الكتمان باللسان وجحود المحب إن سئل ، والتصنع بإظهار الصبر ... إلخ . ولكن المحب لا يقوى طويلا على كتمان سره ، فإن حركاته ونظراته سرعان ما تفضح حبه ، وتفصح عن مكنون وده ، فإذا بالناس جميعا يلحظون اضطرابه عند رؤيته لمحبوبه ، ويدركون من إشاراته وحركاته ما طوى عليه ضلوعه !. ومن أعراض الحب أيضا طاعة المحب لمحبوبه وانقياد طبعه لطباع محبوبه ، حتى إننا لنرى الرجل « شرس الخلق ، صعب الشكيمة جموح القيادة ، ماضى العزيمة ، حمى الأنف ، أبى الخسف ، فما هو إلا أن يتنسم نسيم الحب ، ويتورط غمره ، ويعوم فى بحره ، فتعود الشراسة ليانا ، والصعوبة سهولة ، والمضاء كلالة ، والحمية استسلاما ... »(١) . وقد يقع فى ظن البعض أن تذلل المحب لمحبوبه أو صبره على دلاله إنما هو دناءة فى النفس ، ولكن ابن حزم لا يرى فى ذلك أية غضاضة ، خصوصا وأن المحبوب — فى نظره — ليس كفوا للمحب ولا نظير له ، فليس فى التذلل له أو الصبر عليه أدنى مذلة أو إهانة ! وابن حزم هنا يروى لنا الكثير من أخبار المحبين الذين انقادوا وراء محبوبيهم ، دون أن يفكر الواحد منهم فى مصلحته الخاصة ، بل دون أن يحرص على سمعته أو يفكر فى لذته . « ومن عجيب طاعة المحب لمحبوبه أنى أعرف من كان سهر الليالى الكثيرة ولقى الجهد الجاهد ، فقطعت ضروب الوجد ، ثم ظفر بمن يحب ، وليس به امتناع ، ولا عنده دفع ، فحين رأى منه بعض الكراهة لما نواه ، تركه وانصرف عنه ، لا تعففا ولا تخوفا ، ولكن توقفا عند موافقة رضاه ...(٢) » . وأما إذا تعمد المحب مخالفة محبوبه ، واقتصر على بلوغ مرغوبه ، دون الاهتمام بإرضاء محبوبه ، فإنه عندئذ إنما يجعل من الحب مجرد أداة لإشباع أهوائه ، وكأن حبه مجرد متعة شخصية أو عاطفة أنانية ! (وهذا — مع الأسف — هو

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٦ (باب الطاعة) .

(٢) « طوق الحمامة » ، ص ٤٥ .

ما استحال إليه الحب لدى الكثير من المحبين) !

وأما آفات الحب — فى رأى ابن حزم — فهى عديدة : لأن منها العاذل ، والرقيب ، والواشى ؛ وهؤلاء جميعا يعملون على تكدير صفو العلاقة القائمة بين المحب ومحبوبه ، إما بتشديد الملامة عليهما ، أو إفساد جو الوحدة الذى يحرصان عليه ، أو بالإيقاع بينهما عن طريق النميمة والوشاية . والواقع أنه إذا كان من عادة المحبين أن يلتمسوا الوحدة ، وينشدوا الخلوة ، فذلك لأنهم يريدون أن ينأوا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، وكأنما هم يشعرون بأنه ظهور « العذول » أو « الرقيب » أو « الواشى » هو الكفيل بالقضاء على الحب ! وابن حزم يسهب فى الحديث عن هذه الآفات ، لكى ينبه العشاق إلى الأخطاء التى تتهدد حبهم ، وكأنما هو يشفق عليهم أن تتحطم أعز أحلامهم بسبب عذول أو رقيب أو نمام ! فإذا نجح المحبوب فى القضاء على أسباب الكدر ومبررات الاغتمام ، تحققت له أسمى مرتبة من مراتب الحب ، ألا وهى مرتبة الوصل . « ولولا أن الدنيا دار ممر ومحنة وكدر ، والجنة دار جزاء وأمان من المكاره ، لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه ، والفرح الذى لا شائبة ولا حزن معه ، وكمال الأمانى ، ومنتهى الأراجى »(١) ! وهنا يعطى ابن حزم الفيلسوف الكلمة لابن حزم الشاعر ، فنرى أديبنا العربى الكبير يكتب عن الوصل كلمات رقيقة تنبع من صميم خبرته ، فيقول : « .. لقد جربت اللذات على تصرفها ، وأدركت الحظوظ على اختلافها ، فما للدنو من السلطان ، ولا للمال المستفاد ، ولا الوجود بعد العدم ، ولا الأوبة بعد طول الغيبة ، ولا الأمن بعد الخوف ، ولا التروح على المال ، من الموقع فى النفس ما للوصل ؛ لا سيما بعد طول الامتناع ، وحلول الهجر حتى يتأجج عليه الجوى ، ويتوقد لهيب الشوق ، وتنصرم نار الرجاء .. إلخ »(٢) ولا شك أن ابن حزم حين يخلع على « الوصل » كل هذه الأهمية ، فإنه إنما يعبر عن إيمانه العميق بقيمة تلك « التجربة الميتافيزيقية » التى يحققها الحب حين يخرج بالذات من قوقعتها المظلمة ، لكى يقذف بها إلى عالم « الآخر » ، أو بالأحرى إلى عالم « الأنت » (إن صح هذا التعبير) ! وابن حزم هنا يناصر « فلسفة الاتصال » ، ويشدد النكير على القائلين بالانفصال ، لأنه يشعر بأن

---

(١) « طوق الحمامة » (باب الوصل) ، ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦٠ .

الناس قد خلقوا للتجاذب والتواصل ، لا للتنافر والتباعد . ولهذا نراه يقول : « إن من الناس من يقول إن دوام الوصل يودى بالحب ، وهذا هجين من القول ، إنما ذلك لأهل الملل ، بل كلما زاد وصلا زاد اتصالا »[١] . صحيح أن الأضداد أنداد (أو كما يقال عادة : الأضداد فى تماس) ، وصحيح أيضا أن الأشياء إذا أفرطت فى غايات تضادها ، ووقفت فى انتهاء حدود اختلافها تشابهت (على حد تعبير ابن حزم نفسه) ، ولكن دوام الوصل مع ذلك لا يؤدى إلى الرغبة فى الهجر ! وإن ابن حزم ليعود مرة أخرى إلى تجربته الخاصة ، فيخبرنا أنه ما ارتوى قط من ماء الوصل ، بل كلما زاد ارتواؤه ، زاد ظمؤه ! « ولقد بلغت من التمكن بمن أحب أبعد الغايات التى لا يجد الإنسان وراءها مرمى ، فما وجدتنى إلا مستزيدا ، ولقد طال بى ذلك فما أحسست بسآمة ... ولقد ضمنى مجلس مع بعض من كنت أحب ، فلم أجل خاطرى فى فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصرا عن مرادى وغير شاف وجدى ، ولا قاض أقل لبانة من لباناتى ، ووجدتنى كلما ازددت دنوا ازددت ولوعا ، وقدحت زناد الشوق نار الوجد بين ضلوعى .. »[٢] .

وكما حدثنا ابن حزم عن نعمة الوصل ، نجده يحدثنا أيضا عن آية الهجر ، فهناك هجر يوجبه تحفظ من رقيب حاضر ، وهجر يوجبه التذلل ، وهجر يمتحن به المحبوب صبر محبه ، وهجر يوجبه العتاب لذنب يقع من المحب « وهذا فيه بعض الشدة ، لكن فرحة الرجعة وسرور الرضى يعدل ما مضى ، فإن لرضى المحبوب بعد سخطه لذة لا تعدلها لذة ، وموقفا من الروح لا يفوقه شيء من أسباب الدنيا ... »[٣] وأما أقسى ضروب الهجر فهى الهجر الذى يوجبه الوشاة ، ثم هجر الملل ، وأخيرا هجر القلى ، وهو الذى تنفد فيه الحيل ويعظم معه البلاء ! وإذا كان الغدر من آفات الحب فإن الوفاء هو الفضيلة الكبرى فى الحب . وأول مراتب الوفاء أن يفى الإنسان لمن يفى له ، وتليها مرتبة ثانية هى الوفاء لمن غدر ، وهى للمحب دون المحبوب ، ثم مرتبة ثالثة وهى الوفاء مع اليأس البات ، وبعد حلول المنايا وفجاءات المنون . ولما كان ابن حزم قد فرق فى الحب بين

---

(١) المرجع السابق (باب الوصل) ، ص ٦٢ .

(٢) « طوق الحمامة » : ص ٦٢ .

(٣) المرجع السابق : باب الهجر : ص ٦٧ — ٧٠ ، (وانظر أيضا مقال الأستاذ يوسف الشارونى المشار إليه بمجلة « المجلة » ، يونية سنة ١٩٦٥ ، ص ٨٤) .

المحب والمحبوب ، فإننا نجده يجعل الوفاء ألزم على المحب منه على المحبوب ، بحجة « أن المحب هو البادى باللصوق ، لعقد الأذمة ، والقاصد لتأكيد المودة ، والمستدعى صحة العشرة ... (فى حين أن) المحبوب إنما هو مجلوب إليه ، ومقصود نحوه ، ومخير فى القبول أو الترك فإن قبل فغايه الرجاء ، وأن أبى فغير مستحق للذم ...(١) . وابن حزم يحدثنا فى هذا الصدد عن نفسه فيقول إنه ليس أثقل على نفسه من الغدر ، وليس أحب إلى قلبه من الوفاء ؛ وهو يحمد الله على ما منحه من قدرة على الوفاء ، والمحافظة على العهد ، والعرفان بالجميل ... إلخ .

ثم ينتقل ابن حزم إلى الحديث عن البين ، فيقول : إن سنة الحياة أنه لا بد لكل مجتمع من افتراق ، ولكل دان من تناء ؛ وقد قال أحد الحكماء : إن الفراق أخو الموت ، فقيل له : « بل الموت أخو الفراق » ! والبين على أنواع : فهناك بين لمدة محدودة من الزمن ، وبين هو بمثابة منع من اللقاء ، أو حظر على المحبوب من أن يراه المحب ، وبين يتعمده المحب تجنبًا لأقوال الوشاة ، ثم بين الموت ، وهو الفوت أو الهول الأكبر ، لأنه غياب لا يرجى منه إياب .. « وقد اختلف الناس فى أى الأمرين أشد : البين أم الهجر ؟ وكلاهما مرتقى صعب ، وموت أحمر ، وبلية سوداء ، وسنة شهباء ، وكل يستبشع من هذين ما ضاد طبعه . فأما ذو النفس الأبية ، الألوف الحنانة ، الثابتة على العهد ، فلا شىء يعدل عنده مصيبة البين ، لأنه أتى قصدا ، تعمدته النوائب عمدا .. وأما ذو النفس التواقة الكثيرة النزوع والتطلع ، القلوق العزوف ، فالهجر داؤه وجالب حتفه ، والبين له مسلاة ومنساة . وأما أنا فالموت عندى أسهل من الفراق ، وما الهجر إلا جالب للكمد ، ويوشك إن دام أن يحدث أضرارا(٢) . ثم يحدثنا ابن حزم عن القنوع ، فيقول إن المحب إذا حرم الوصل ، وجد نفسه مضطرا إلى القنوع بما يذكره بالمحبوب ، سواء أكان ذلك بتقبيل بعض آثاره ، أو بالاحتفاظ بأشياء كانت ملكا له ، أو بالاستسلام للخيال والرضا بمزار الطيف ... إلخ . ومن العشاق من قنع بأن السماء تظله هو ومحبوبه ، والأرض تقلهما ، ومنهم من قنع باستوائهما فى إحاطة الليل والنهار بهما ؛ وأما ابن حزم فإنه « قانع بالاجتماع مع من يحب فى علم الله !(٣) » .

---

(١) المرجع السابق : ص ٨١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩٢ .

(٣) المرجع السابق : ص ١ .

ثم يحدثنا ابن حزم فى « باب الضنى » عن الأمراض النفسية والجسمية التى قد تترتب على قمع الحب أو كتمانه ، فيقول إن « الأعراض الواقعة من المحبة غير العلل الواقعة من هجمات العلل ، ويميزها الطبيب الحاذق والمتفرس الناقد[١] » وهو يروى لنا فى هذا الصدد بعض حالات الحب التى سمع عنها ، مما أدى بصاحبه إلى الخبل أو الجنون (أى المرض العقلى) . ولما كان الحب فى نظر ابن حزم ظاهرة بشرية تخضع لما تخضع له سائر الظواهر البشرية الأخرى ، فليس بدعا أن نراه يختم حديثه عن الحب بالتعرض لباب السلو ، وباب الموت ، اعتقادا منه بأن « كل ما له أول فلا بد له من آخر » . ومن أسباب السلو ثلاثة أصلها من المحب ، ألا وهى الملل ، والاستبدال ، والحياء . وأربعة أصلها من المحبوب ، ألا وهى الهجر ، والمفارقة ، والجفاء ، والغدر .. وقد يكون السلو خارجا تماما عن إرادة الإنسان : إما لموت ، وإما لبعد لا يرجى بعده عود ، وإما لعلة مزمنة طرأت على المحب ، وهذه جميعا تدخل تحت باب « اليأس » . وأخيرا يحدثنا ابن حزم عن الموت فيقول إنه « ربما تزايد الأمر ورق الطبع وعظم الإشفاق ، فكان سببا للموت ومفارقة الدنيا ، وقد جاء فى الآثار : من عشق فعف فهو شهيد[٢] » . وقد تشتد غيرة المرأة على الرجل الذى تحبه ، حتى لتجد فى موته عزاء لها عن خوفها من خيانته ، كتلك التى كانت تقول بعد وفاة زوجها : « ما يقوى صبرى ويمسك رمقى فى الدنيا ساعة واحدة بعد وفاته إلا سرورى وتيقنى أنه لا يضمه وامرأة مضجع أبدا ، فقد أمنت هذا الذى ما كنت أتخوف غيره ، وأعظم آمالى اليوم اللحاق به[٣] » .! ولا يتسع المقام للإفاضة فى شرح رأى ابن حزم فى العفاف ولكن حسبنا أن نقول إنه فى رأيه ممكن بشرط أن يحكم الإنسان عقله (وقائده العدل) فى نفسه (وقائدها الشهوة) . والرجال والنساء سواء فى المقدرة « على قمع الشهوة » — بعكس ما وقع فى ظن الكثيرين — فقد وجدت صالحات من النساء كما وجد صالحون من الرجال . والمهم فى التعفف هو ضبط الإرادة ، وحسن توجيه الانتباه ، فقد جعلت النظرة الأولى لك والأخرى عليك ! وابن حزم يذكرنا بأن بنية الإنسان مدخولة ضعيفة ، فلا بد من تجنب أسباب الخطر ، والتحامى بالذات عن مواطن

(١) « طوق الحمامة » ، ص ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ١١٥ .

(٣) المرجع السابق : ص ١١٧ .

الغواية ، إذا أريد ضبط النفس وامتلاك زمام الذات . وكم أدى طول الاختلاط وكثرة التنافس على النساء إلى سفك دماء وإزهاق أرواح ! وكم كانت الغيرة سببا فى تعادى المتواصلين ، وتباغضهم بعد المحبة ! وابن حزم يؤكد لنا هنا « أن المودة إذا استحالت إلى عداوة ، صارت أفظع من الموت ، وأنفذ من السهم ، وأمر من السقم ، وأوحش من زوال النعم ، وأقبح من حلول النقم[1] » .. ويختم ابن حزم حديثه عن الحب بالإشادة بالتعفف ، فيقول إن الرسول قد خص بمدحه ! « رجلا دعته امرأة ذات حسب وجمال ، فقال إنى أخاف الله » ، وليس عند الله معصية أقبح من الزنا .

ولا يسعنا فى ختام هذا العرض السريع لرسالة ابن حزم فى الحب سوى الإشادة بهذا التحليل النفسانى الدقيق لأسباب الحب وأعراضه وآفاته .. وذلك العرض الفلسفى العميق لصلات المحبين بالمحبوبين مع ما يكتنفها من علاقات متشابكة متعارضة متداخلة ... إلخ . وعلى الرغم من أن ابن حزم ليس أول من كتب فى الحب من أدباء العرب (فقد سبقه إلى ذلك إخوان الصفا فى بعض رسائلهم ، وابن المقفع فى « الأدب الكبير والأدب الصغير » ، والجاحظ فى الرسالة السابعة — من مجموعة رسائله — فى العشق والنساء) ، إلا أن ابن حزم قد فاق كل هؤلاء فى دقة منهجه ، وتسلسل أفكاره ، وترابط بحثه ، ورقة حسه ، وبعد غوصه . وقد اتبع ابن حزم فى دراسته للحب منهجى الاستبطان والاستقراء ، فجاءت رسالته حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة ، والخبرات الحية المعاشة ، والأمثلة التاريخية الصادقة ، والنماذج البشرية المتنوعة ؛ وهذا ما جعل منها دراسة فذة فى تاريخ الأدب العربى ...

---

(١) المرجع السابق : ص ١٣٤ .

المراجع

1. Beauvoir (Simone de) : " **Piur une Morale de l'Ambiguité**", Paris, Gallimard, 1917.
2. Beauvoir (Simone de) : " **Deuxiéme Sexe.**", Paris, Gallimard, 2 vol.
   I. Les et les mythes, 1919.
   II. L'expérience.vécue, 1919.
3. Blondel (Maurice) : " **L'Action**" Paris, Alcan: 2 volumes, 1936 – 1937.
4. Buber (Martin) : "**Je et Tu**" trad. franç. G. Bianquis. Paris, Aubier, 1938.
5. Buber, (Martin) : " **Le Porbléme de l'Homme**", Paris, Aubier, tradait par J. Loewenson – Lavi, 1962.
6. Burton (Robert) : " **The Anatomy of Love**", Four Square, 1962.
7. Campbell (Robert) : **Jean " Paul Sartre; ou Une Littérature Philosophique."** , Paris, Editions Pierre Ardent, 3e édition, 1947.
8. D'Arcy (M. C.) " **The Mind and Heart of Love**", New – York, Meridian Books, 1950.
9. Epton (Nina) : " **Love and the French,**" London, Ace Books, 1961.
10. Fromm (Erich) : " **The Art of Loving** ", London, Unwin Books, 1962.
11. Fromm (Erich.) : " **Man for Himself**", New – York, Reinhart, 1960.
12. Guitton (Jean) : " **L'Amour Humain**", Paris, Aubier 1948.
13. Gusdorf (George) : " **La Découverte de Soi**" Paris, P. U. F., 2 vol., 1948.
14. Gusdorf (George) : " **Traité de l'Existence Morale**", Paris, Colin, 1949.
15. Hocking (W. E.) : " **The Meaning of God in Human Experience**", New. Haven, Yale University Press, 1912. (New edition, 1950.).
16. Hocking (W. E.) : " **Human Nature and Its Remaking**", New – Haven, Yale Un. Press, 1923.
17. Hunt (Morton M.) : " **The Natural History of Love.**", Four Square, London, 1962.
18. Jankélévitch (Vladimir) : " **Traité des Vertus**", Paris, Bordas, 1949.
    Jankélévitch (V.) : " **Le masculin et le féminin** "; article in " Deucalion", No. 1., 1946. pp. 171 – 194.
19. La Croix (Jean) : **Personne et Amour.,**" Lyon, Editions du Livre Français, 1942.
20. La Croix (Jean) : " **Force et faiblesse de la famille**" Paris, 1949.
21. Lagache (Daniel) : " **L'Amour et la Haine.**", Paris, F. Alcan. 1938.

22. Lagache (Daniel) : **"La Jalousie Amoureuse"**, 2 vol., Paris, P. U. F., 1947.
23. Lavelle (Louis) : **" la Conscience de Soi"**, Paris, Grasset, Nouvelle Edition, 1951.
24. Lavelle (Louis) : **" De L'Acte. "** Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1946.
25. Marcel (Gabriel) : **" Journal Métaphysique"**, Paris, Gallimard, 1927.
26. Marcel (Gabriel) : **" Homo Viator"**, Aubier, Psris, 1944.
27. Marcel (Gabriel) : **" Du Refus à l'Invocation"**, Paris, Gallimard, 1940.
28. Maurois (André) : **" Cing Visages de l'Amour "**, New – York, Didier 1942.
29. Maurois (André) : **" Etudes Léttéraires"**, N. Y., Editions de la Maison Française, 1941.
30. Maurois (André) : **" Un Art de Vivre"**, Paris, Plon, Présences, 1939.
31. Montagu (M. F. Ashley) : **" The Meaning of Love"**, New – York, The Julian Press, 1953.
32. Montagu (M. F. Ashley) : **" The Direction of Human Development."**, N. Y., Harper., 1955.
33. Nédoncelle (Maurice) : **" Vers Une Philosophie de l'Amour'"**, Paris, Aubier, 1957.
34. Nédoncelle (Maurice) : **" La Réciprocité des Consciences."**, Paris, Aubier. 1942.
35. Negren (André) : **" Eros et Agapé ", 3vol, Paris, Aubier, 1944.**
36. **Ortegoly Gasset (José) : " On Love "**, New – York, Greenwich Editions, 1957.
37. Platon : **Symposium, in Five Dialogues, London, English Translation, Everyman's Library, 1952.**
38. **Rubin (Léon) : " La Théorie Platonicienne de L'Amour."** Paris, F. Alcan, 1908.
39. **Rougemont (Denis de) :" l'Amour et l'Occident"**, Paris, Plon, 1939.
40. Sartre (Jean – Paul) : **" L'Etre et le Néant."**, Paris, Gallimard, 1943.
41. Scheler (Mak) : **" Nature et Formes de la Sympathie"**, traduit par Lefbvre, Payot, Payot, 1950.
42. Schwarz (Oswald) : **" The Psychology of Sex"**, London, Penguin Books, 1953,
43. Soloviev (V.) : **" Le Sens de l'Amour."**, Paris, Aubier, trad. franç., 1946.
44. Sullivan (H. S.) : **" The Interpersonal Theory of Pseychiatrp"**., W. W. Norton, New – York, 1053.
45. Wahl (Jean) : **" Etudes Kierkegar diennes."**, Paris, Vrin, 1949.

فهرس تحليلى

صفحة

رقم الإيداع ٨٤/٥٨٩١



تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

المشكلة الخلقية

مشكلات فلسفية

(٦)

المشكلة الخلقية

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر

مكتبة مصر

سعيد جودة السحار وشركاه

٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

ت: ٥٩٠٨٩٢٠

دار مصر للطباعة

سعيد جودة السحار وشركاه



« ... كل شجرة صالحة تُثمِر ثمرا جيّداً ، والشجرة الفاسدة تُثمر ثمرا رديًّا . لا تستطيع شجرة صالحة أن تُثمر ثمرا ردياً ، ولا شجرة فاسدة أن تُثمر ثمرا جيّدا . كل شجرة لا تثمر ثمرا جيّدا تُقْطَع وتُلْقَى فى النار . فمن ثمارهم تعرفونهم ... » .

« المسيح »

« شيئان لا يفتآن يبعثان فى النفس الإعجاب والروعة : السماء المرصَّعة بالنجوم من فوق ، والقانون الخلقى فى باطنى » .

« كانْت »

« ... إنَّ ما كان فى استطاعة غيرك أن يفعله ، لا تَفْعَلْه ، وما كان فى استطاعة غيرك أن يقوله ، لا تَقُلْه ... بلْ حاولْ دائما أن تخلق فى نفسك ــ بكل صبر وأناة ــ ذلك الموجود الفريد الذى هيهات لغيرك أن يقوم بديلا منه » .

« أندريه جِيد »

تصدير

ليس هذا الكتاب أول عهد لنا بالمشكلة الخلقية : فقد سبق لنا أن تعرضنا لدراسة « الحرية الأخلاقية » و « علاقة الفكر بالإرادة » فى كتابنا « مشكلة الحرية » ، كما سبق لنا أيضا أن تصدَّينا للبحث فى « مشكلة الشر » فى كتابنا « مشكلة الإنسان » ؛ فضلا عن أننا قد عنينا كذلك بدراسة « أخلاق الواجب » فى كتابنا « كانْت أو الفلسفة النقدية » ، إلى جانب اهتمامنا بتحليل موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية فى كتيب صغير لنا بعنوان « الأخلاق والمجتمع » ، وحرصنا على دراسة بعض الفضائل الأخلاقية كالمحبة والغيرية والتعاطف فى كتابنا « مشكلة الحب » ... إلخ . ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى كتابنا « مبادئ الفلسفة والأخلاق » الذى حاولنا فيه أن نقدم للطالب المبتدئ خلاصة مركزة لأهم قضايا الأخلاق الفلسفية كالضمير ، والخير والشر ، والواجب ، والمسئولية ، والجزاء ، وغير ذلك . ولكننا نحاول — اليوم — أن نعاود النظر إلى « المشكلة الخلقية » فى ضوء ما استجد من أبحاث فلسفية فى هذا المضمار ، آملين أن يجد القارئ فى هذه المحاولة الجديدة دراسة جدية تسد فراغا فى صميم ثقافته الفلسفية .

ونحن نلاحظ — مع الأسف الشديد — أن مادة « الأخلاق » قد أصبحت فى السنوات الأخيرة أقل مادة فلسفية تحظى باهتمام الباحثين ، لدرجة أن عدد الدراسات التى ظهرت فى المجال الأخلاقى قد كان ضئيلا إلى أقصى حد ، بينما ظفرت المسائل السياسية ، والأيديولوجية ، والاجتماعية بالقسط الأوفر من الاهتمام . وقد كانت مناهج التعليم عندنا — حتى الماضى القريب — تفسح لمادة « الأخلاق » مجالا غير قليل ، جنبا إلى جنب مع مادة « التربية الوطنية » ؛ ولكن الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق ، حتى اختفت — أو كادت — مادة

« الأخلاق » من برامجنا التعليمية ، وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه رجالات التعليم والتربية ، دون أن يحاولوا إثارة القضية على الصعيد الفكرى البحت . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هى آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب — فى الأعوام الأخيرة — إذ قد وقر فى نفوس الكثيرين أنّ حل « المشكلة الاقتصادية » سيكون هو الكفيل — وحده — بحل « المشكلة الخلقية » ، وكأن التفكير فى « الأخلاق » مجرد شرف فكرى لا موضع له فى عهد الأزمات ! وأما الذين ارتأوا أن المهم فى « الأخلاق » هو القدوة والمثال ، لا الأحاديث والأقوال ، فقد راحوا يعلنون عدم جدوى « الأخلاق النظرية » ، بحجة أنها مبحث عقيم لا غناء فيه ولا طائل تحته ، خصوصا وأن أهل النظر الفلسفى لم يكونوا يوما أفضل الناس أو أكثرهم تخلقا ! وهكذا قذف بمادة « الأخلاق » إلى زوايا النسيان ، وأصبح الكثيرون يظنون أنه لم يعد هناك موضع لإثارة تلك المشكلة الفلسفية العتيقة : « مشكلة الأخلاق »[١] .

بيد أن بعض رجالات الفكر الإنجليزى المعاصر — من أمثال : مور Moore ، وآير Ayer ، واستيفنسون C. L. Stevenson ، وتولمين Toulmin ، وأورمسون Urmson ، وهير R. M. Hare وغيرهم — لم يلبثوا أن حوّلوا اهتمام فلاسفة الأخلاق نحو اللغة المستخدمة فى كتابات أهل « الأخلاق الفلسفية » ، فراح الباحثون يحللون القضايا الأخلاقية ، ويكشفون عن طابعها الوجدانى ، ويقارنون بينها وبين اللغة المستخدمة فى المنطق أو العلم (مثلا) ، كما راح قوم منهم يستقصى طبيعة « الأحكام التقييمية » الجارية على أقلام فلاسفة الأخلاق ، بينما عنى البعض الآخر منهم بدراسة « اللغة الوصفية » أو « شبه الوصفية » المستخدمة فى مجال النظر الأخلاقى بصفة عامة ... إلخ . وهكذا تحول اهتمام الباحثين من « المشكلة الخلقية » — بمعناها المحدد —

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « عوْد إلى مشكلات الأخلاق » ، المنشورة بمجلة « الفكر المعاصر » العدد ٣٢ ، أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، ص ١١ — ١٧

إلى مشكلة أخرى « ميتا ــ أخلاقية Meta – Ethical » ألا وهي مشكلة « لغة الأخلاق » . وكان من نتائج هذا التحول أن دعت الحاجة إلى التمييز بين الجانب العلمي للمشكلة الخلقية ، ألا وهو جانب النظرية الأخلاقية من جهة ، والجانب العملي (أو التطبيقي) للمشكلة ، ألا وهو جانب الحياة الخلقية من جهة أخرى . وهم يبررون هذه التفرقة بقولهم : إن مشكلات الفلسفة الأخلاقية مختلفة ــ اختلافا نوعيا ــ عن تلك المشكلات التي تواجه الفاعل الخلقي ، أو حتى رجل الأخلاق . وآية ذلك أن لغة النظرية الأخلاقية مختلفة ــ من حيث طرازها المنطقي ــ عن لغة الأخلاق التي يستخدمها الفيلسوف التقليدي : إذ أن لغة الأخلاق الفلسفية لغة « من الطراز الأول » ؛ بمعنى أنها تعرض لمسائل الخير والشر والواجب وأنواع الفضائل وغير ذلك ، في حين أن لغة النظرية الأخلاقية هي لغة من طراز أسمى (منطقيا) : بمعنى أنها لا تتعرض إلا لمعنى أو بناء اللغة السابقة (أعني اللغة الفلسفية التي قلنا عنها إنها من الطراز الأول) وقصارى القول أن الموضوع الذي أصبح يستأثر اليوم باهتمام الكثير من الباحثين في مضمار الأخلاق إنما هو موضوع « النظرية الأخلاقية » ، لا مشكلات الحياة الأخلاقية العملية ، ومن ثَمَّ فقد استحالت « الأخلاق » إلى « ميتا ــ أخلاق » وحلت مشكلة « اللغة الأخلاقية » محل مشكلة « الحياة الخلقية »[١] .

ولئن يكن من العسير على الباحث المنطقي أن ينكر أهمية تلك الدراسات اللغوية التي يضطلع بها رجالات المدرسة الإنجليزية من علماء الأخلاق ، إلا أن أحدا لا يتصور أن تقضي أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة الخلقية » بوصفها إشكالا حيا يعيشه موجود تاريخي لا يكاد يكف عن التساؤل : « ما الذي ينبغي لي أن أعمله ؟ » . فليس في استطاعة الأبحاث

---

(١) Cf. Kerner: "The Revolution in Ethical Theory.". Oxford, Clarendon Press, 1966, pp. 1 – 2.

المنطقية التى يجريها أمثال هؤلاء الفلاسفة على لغة الأخلاق أن تقضى بجرة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية ، بكل ما تنطوى عليه من جدية ، وخطورة ، وقلق وجودى . وما دامت وصفا حيا شاملا للخبرة البشرية فى مجموعها ، فستظل المشكلة الخلقية إحدى المشكلات الفلسفية الهامة التى تؤرق بال الفيلسوف بوصفه إنسانا تاريخيا يحيا فى مجتمع ، ويعانى الكثير من الخبرات الخلقية ، ويجد نفسه ملزما بتحقيق مصيره .

بيد أن ظاهرة « التهرّب من الذات » قد حدت بالكثيرين إلى العمل على إسقاط المشكلة الخلقية من حسابهم الخاص ، خصوصا وقد جاءت الحياة الآلية المحدثة ، فقضت على « الحياة الباطنية » للكائن البشرى ، وجعلت منه إنسانا خاويا .

والواقع أن الإنسان المعاصر — فى ظل النظام الرأسمالى — قد استحال إلى مجرد « سلعة » ، فأصبح يَعُدّ قواه الحيوية مجرد « رصيد » يضعه موضع الاستثمار ، بُغية الحصول على أكبر قسط ممكن من الربح ، وفقا لما تقضى به حالة السوق ! وهكذا أصبحت العلاقات البشرية — فى المجتمع الرأسمالى الحديث — خاضعة تماما لقوة منظمة كبرى هى « السوق » ، ولم يعد من الغرابة فى شىء أن نجد إنسان القرن العشرين يجعل طمأنينته النفسية رهنا بالبقاء إلى جوار القطيع ، دون أن يكون فى وسعه مخالفة أنماط جماعته فى التفكير والوجدان والسلوك .

صحيحٌ أن المجتمع الرأسمالى هو فى حاجة دائما إلى أفراد يشعرون بأنهم أحرار مستقلون ، ولا يجدون أنفسهم مستعبدين لأى مبدأ أو سلطة أو ضمير ، إلا أنه فى الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع ، وأن يُقْبِلوا عن طيب خاطر على فعل ما يُطْلَبُ منهم أداؤه ، وأن يتكيفوا مع الجهاز الاجتماعى دون أدنى احتكاك أو اصطدام .

ومن هنا فإن الفرد — فى ظل النظام الرأسمالى الحديث — إنما يُوَجَّهُ دون قَسْر ، ويُقاد دون حاجة إلى قائد أو زعيم ، ويُدْفع به إلى الأمام دون ما هدف

أو غاية ، اللهمّ إلّا لكى يكون ترسا صالحا فى الآلة الاجتماعية ، بحيث يتحرك ، ويعمل ، ويؤدّى وظيفته ، دون أن تكون له أية مبادأة شخصية ، أو أى نشاط مستقل[١] .

ولكنْ ، على الرغم من أن كل فرد فى المجتمع الحديث قد أصبح أحرص ما يكون على البقاء إلى جوار الآخرين ، إلّا أن كل تلك الأساليب المشتركة أو الطرق الموحّدة التى أصبح الناس يصطنعونها فى الأكل والشرب والحب والزواج والعمل والتسلية وقضاء العطلات وما إلى ذلك ، لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من شعور كل واحد منهم بـ « العزلة » ؛ ومن هنا فقد تزايد لدى الكثيرين الإحساسُ بالخواء ، والغربة ، وعدم الطمأنينة ، والقلق ؛ وكان من آثار هذه العزلة البشرية الأليمة أن نشأ لدى الكثيرين إحساس مَرَضى بالإثم . صحيحٌ أن الإنسان الحديث قد حاول القضاء على هذا الشعور الأليم بالوحدة عن طريق « روتين » الحياة البيروقراطية الآلية ، كما حاولت التغلُّب على يأسه اللاشعورى بِرُوتِين التسلية والاستهلاك السلبى للأصوات والمشاهد التى تقدمها له صناعة التسلية ؛ فضلا عن التجائه إلى لذات شراء الأشياء الجديدة ثم استبدالها بغيرها ... إلخ ؛ ولكن كل هذه الأساليب المصطنعة فى القضاء على شعور الفرد باغترابه عن ذاته : Alienation لم تستطع أن تحقق له الشعور بالأمن أو الإحساس بالطمأنينة . ومن هنا فإن استهلاك السلع المختلفة من أغذية ، ومشروبات ، وطباق ، وأفلام ، وكتب ، ومحاضرات ، ومشاهد ، وأصدقاء ، وعلاقات جنسية وما إلى ذلك ، لم يكن من شأنه سوى أن يزيد من شعور الفرد بالخواء Vide ، خصوصا وقد أصبحت الموضوعات الروحية نفسها فى مجتمعه مجرد موضوعات للمبادلة والاستهلاك ![٢] .

---

(١) Cf. Erich fromm: "The Art of Love", London, Unwin, 1962, pp. 62 – 64.

(٢) ارجع أيضا إلى كتاب فرويد : « المجتمع السليم Sane Society » ، (الترجمة العربية للأستاذ محمود محمود) .

والواقع أنه إذا كان ثمة شيء قد أصبح الإنسان المعاصر مفتقرا إليه ، فما ذلك الشيء سوى الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم . وحسْبنا أن نمعن النظر إلى حياة الإنسان الحديث ، لكي نتحقق من أنها سطحية خاوية ، يعوزها عمق الاستبصار ، وينقصها كل إحساس بالمعنى أو القيمة ، خصوصا وأن الحياة الآلية الحديثة قد جعلت من وجود المخلوق البشري وجودا مزعزعا لا سكينة فيه ولا تأمل ، بل مجرد حركة وسرعة وتعجّل . وقد لا تخلو حياة الإنسان الحديث من جهد ونشاط ، ولكنه جهدٌ لا غاية له ، ونشاطٌ لا هدف له ، اللهمّ إلا إذا قلنا إن هذا الهدف هو التنافس الذي لا يُخْفي وراءَه أيَّ تأمّل أو تفكير . ولو حاول الإنسان الحديث أن يتوقف لحظة ، لوجد نفسه محمولا على تيار اللحظة التالية ، دون أن يملك من أمر نفسه شيئا ! وكما أن مطالب الحياة الخارجية تتصارع فيما بينها ، ويطرد بعضها البعض الآخر ، فكذلك تجيء الانطباعات ، والإحساسات والخبرات ، فيحاول كل منها أن يقتلع الآخر ، لكي يحلّ محله .

والظاهر أن الإنسان الحديث قد أصبح يبحث دائما عن أحدث الأشياء وأكثرها جدة ، فهو يجد نفسه محكوما دائما بالجديد المستطرف ، حتى قبل أن تكون الفرصة قد أتيحت له لتذوّق ما مرّ به من تجارب ، أو للتمعّن فيما مرّ به من أحداث ! وهكذا صارت حياتنا انتقالا من إحساس إلى إحساس ، ومن خبرة إلى خبرة ، دون أن ننفذ إلى شيء ، أو نتوقف عند شيء ، أو نتعمق شيئا ، حتى لقد تبدلت (أو كادت) حساسيتنا بالقيم ، فأصبحنا نقتصر على اجترار بعض الأحاسيس الشهوانية التافهة !

ولم يعد الإنسان الحديث موجودا قلِقا ، مُتهوّرا ، متبلّدا فحسب ، بل لقد أصبح أيضا كائنا سطحيا لا شيء يلهمه ، ولا شيء يمسّه ، ولا شيء يحرّك كوامن وجوده الباطني ' ومهما يكن من أمر تلك الابتسامة السطحية التي قد نَلْقَى بها الكثير من الأحداث والأشخاص ، فإننا — مع الأسف الشديد —

لم نعد نفطن إلى القيَم الحقيقية للأشياء والأشخاص . وربما كان أعجب ما فى « الإنسان الحديث » أنه قد أحال عجزه عن الإعجاب (أو التعجّب) : Nil Admirari إلى عادة متأصلة من عادات حياته ، فلم يعد يستشعر أية دهشة ، أو أى تعجب ، أو أية حماسة ، أو أىّ إجلال ! ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة : فليس من الغرابة فى شيء أن نجد الإنسان الحديث مرتاحا إلى هذا الأسلوب السطحى من أساليب الحياة ، دون أن يفطن إلى ما يكمن وراءه من « خواء باطنى » : Inner Vacuity . وقد لا يكون عصرنا هو أول عصر من العصور التاريخية التى ظهرت فيه مثل هذه الأوضاع الحضارية الخطيرة ، ولكن من المؤكد أن هذه الضحالة فى الإحساس بالقيَم قد اقترنت دائما (حيثما ظهرت) بأعراض الضعف والانحلال ، والجدْب الباطنى ، والإحساس العام باليأس أو التشاؤم . ولا سبيل إلى علاج هذا المرض ، اللهمّ إلّا باستثارة ما لدى الإنسان من قدرة على الدهشة (أو التعجب) ، من أجل دعوته إلى رؤية القِيم ، والإحساس بثراء الحياة .

والحق أن رجل الأخلاق هو على النقيض تماما من الرجل المتعجّل المتهوّر ، أو الرجل الغليظ المتبلّد ، وقد كان القدماء يسمّون « الحكيم » باسم « الرجل العارف Sapiens » ، ولكنهم كانوا يعنون بالمعرفة هنا « الذوق » ، فكان الإنسان « العارف » عندهم هو الإنسان « المتذوق Taster » .

وهارتمان يشرح لنا معنى « الإنسان المتذوّق » فيقول : إنه المخلوق ذو البصيرة الذى يصحّ أن نطلق عليه اسم « رائى القيَم Seer of values » .

ولو أننا فهمنا « الأخلاق » بمعناها الواسع ، لكان فى وسعنا أن نقول إن رجل الأخلاق هو ذلك الإنسان الواعى الذى يتمتع بقوة نفّاذة تعينه على تذوّق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء ، وخصوبة ليس من الضرورى أن نسمّى تلك القوة — كما فعل هارتمان — باسم الملكة الخلقية Moral Faculty ، وإنما حسْبنا أن نقول إننا هنا بإزاء حساسية أخلاقية تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة ، وتنفذ إلى أعماق « القيم » الباطنة فى الوجود .

وليست مهمة فيلسوف الأخلاق ــ اليوم ــ سوى أن يأخذ بيد الإنسان الحديث لمساعدته على استرداد تلك « الحاسّة الأخلاقية » ، حتى يعاود النظر من جديد إلى عالم الأشياء والأشخاص بعين نفاذة ترى « القيم » وتدرك « المعانى » ، وبذلك ينفتح أمامه ذلك « العالم الروحانى » الذى أغلقه هو نفسه فى وجه نفسه ![1] .

وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على تصوّر « الأخلاق » بصورة العلم المعيارى الذى يحدّد لنا السلوك الفاضل أو « ما ينبغى أن يكون » ، فإن من واجبنا أن نضيف إلى ذلك أن الأخلاق أيضا فلسفة علمية تفتح أمام الإنسان « ملكوت القيَم Realm of Values » . والحق أن الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشرى المشاركة فى « ملاء الحياة Fulness of Life » ، وتقبُّل كل ما له دلالة ، والتفتح لكل ما ينطوى على قيمة .

وليس خواء الحياة الخارجية للإنسان ورتابتها سوى مجرد صدى لخواء حياته الباطنية ورتابتها ، إن لم نقل مجرد انعكاس لعماه الخلقى الذى كثيرا ما يفوّت عليه رؤية القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص ، وكثيرا ما يخيل إلينا أن « عالم القيم » قد استُوعب ، أو أن الإنسان قد استطاع إدراك كل ما تنطوى عليه الحياة من ثراء ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أنه لا زال علينا أن نرى الكثير ! ومن هنا فإن الأخلاق ــ بحكم طبيعتها ــ تتجه دائما نحو المستقبل ، واثقة من أنها لابد مكتشفة فيما يستجد عليها من « خبرات » معانٍ جديدة لم تكن بعد قد وقفت عليها ! صحيح أن « الأخلاق » لا تستطيع أن تعزل نفسها عن المبادئ الخلقية القائمة بالفعل ، كما أنها لا تملك الحق فى التنكر تماما لكل ما بين يديها من مثل عليا لها وجودها الحقيقى ، ولكن ماهية الأخلاق ستظل دائما هى القيام بدور « القوة المحوّلة » فى مضمار الحياة .

وعلى ذلك فإن الأخلاق الفلسفية لا تلقّننا بعض الأحكام الجاهزة ، بل

---

(١) N. Hartmann: "Ethics", Vol. I., English Translation by S. Coit, Allen & Unwin, London, 1958, pp. 63 – 64.

هى تعلّمنا دائما كيف نحكم ! إنها توجّه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الإبداعى فى الإنسان ، فتتحداه — فى كل مرة — طالبةً إليه أن يلاحظ ، ويحدس ، ويتكهّن بما يجب أن يحدث ! إنها تدعوه إلى التصرف فى كل مناسبة وفقا لما يستدعيه الموقف الخاص ، بحيث يجىء تصرفُه سلوكا أصيلا جديدا مبتكرا ! ولا غرو ، فإن « الأخلاق الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الإنسان داخل بعض الصيغ الميتة الجامدة ، بل هى تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيد من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات . وليس من شك فى أن تحرير الإنسان من كل وصاية ، إنما هو بمثابة خلق جديد للإنسان . ولكن « التفكير الأخلاق » — وحده — هو الكفيل بتحرير الإنسان ، والسموّ به إلى مرتبة « الشريك » الحقيقى لله فى عملية « إبداع الكون »(١) .

وهنا قد يقول قائل : « وما شأن الأخلاق — وهى نظرية الخير والشر — بالعمل الإبداعى الذى يحققه الخالق فى هذا العالم ؟ » . وردّنا على هذا الاعتراض أن الإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا — إنما هو « حامل القيم » The carrier of values الذى يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق « الغائية الإلهية » على الأرض .

وإذا كان الكثيرون قد توهموا أن « الأخلاق » لا تزيد عن كونها مجرد نداء « الواجب » أو « ما ينبغى أن يكون » ، وكأن كل مهمة « الأخلاق » أن تصدر بعض الأوامر والنواهى ، وأن تضع بعض القواعد أو الوصايا ، فإن من واجبنا أن نقول إن رسالة « الأخلاق » الحقيقية هى تحويل العالم من « المرتبة الطبيعية » الصرفة إلى « المرتبة الأكسيولوجية » الحقيقية — وليس معنى هذا — كما سنرى فى تضاعيف هذا الكتاب — أن الإنسان هو خالق القيم ، أو أنه مبدع المعايير ، وإنما الذى نعنيه أن الإنسان هو همزة الوصل الوحيدة بين « الواقعة » و « القيمة » ، فهو الجسر الحقيقى الذى تعبر فوقه « الطبيعة » لكى تستحيل إلى « ملكوت قيم » .

(١) المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٣٠ — ٣١ ، وانظر أيضا : ص ٦٥ — ٦٦

وكثيرا ما يظن بعض الفلاسفة أن « التقييم » الحقيقي للحياة لابد من أن يكشف لنا بالضرورة عما فى الوجود من شرور ، ولكن العين البصيرة النفاذة هى الكفيلة دائما بأن تظهرنا على أن « الواقع » ليس خلوا تماما من كل « قيمة » ، وإن كان علينا نحن أن نستخرج « القيم » من مكانها .

والحق أنه لو كانت « القيمة الخلقية » — فى صميمها — مجرد « عدم أزلى » لكانت الحياة البشرية بأسرها لعبة تافهة لا طائل تحتها ، ولأصبح العالم كله واديا للدموع . وليس أيسر علينا — بطبيعة الحال — من أن ننكر على العالم كل « قيمة » ، لكى ننادى بالعبث واللامعنى واللامعقولية ، ولكننا — عندئذ إنما نصطنع ضربا من « العمى الخلقى » الذى يحول بيننا وبين رؤية « قيم » الواقع .

وحين يقول بعض المفكرين المعاصرين إن « اللامعقول » هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحياة البشرية ، فإنهم عندئذ يغلقون أعينهم ، ويشلون أيديهم ، حتى لا يشاركوا فى ثراء الواقع بكل ما يحفل به من قيم . ولكن الحياة — لحسن الحظ — طافحة بالمعانى ، والدلالات ، والقيم ، وهى لم تنتظر ظهور هذا الإنسان أو ذاك ، حتى تصل — من خلال إرادته وفعله — إلى النور ، والمعنى ، والقيمة ، وإذن فإن « العمى الخلقى » — وحده — هو الذى يغلق أعيننا عن رؤية ما فى الواقع من « ثراء » و « معنى » و « قيمة » . ولابد لفيلسوف الأخلاق من أن يأخذ على عاتقه مهمة « إعادة البصر » أو « البصيرة » إلى أولئك الذين لم يعودوا يدركون « القيم » .

وهنا تنكشف لنا صلة الأخلاق بالتربية : فإن الوظيفة الأولى للمربى إنما هى العمل على تفتيح ذهن الحدث — أو الشاب — للقيم الخلقية . وكلما زادت حساسية المربى نفسه للقيم ، كان تأثيره الخلقى على النشء أقوى وأفعل .

والحق أن للأخلاق الفلسفية وظيفة إيجابية إلى أعلى درجة : لأن واجبها أن تربى المربى نفسه حتى يصبح أهلا لتربية النشء . وهذا ما فطن إليه أفلاطون قديما حين قال إن الأخلاق هى مربية الإنسانية بصفة عامة . ومعنى هذا

أن الأخلاق تضطلع بمهمة المساهمة فى إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان . ولا بد أن يظل المربون الحقيقيون قلة دائما ، ولكنهم — بلا شك — ملح الأرض (على حد تعبير المسيح) ؛ لأنهم — وحدهم — الذين يرون ، ثم يعلّمون الآخرين كيف « يرون » !

وأملنا — فى النهاية — أن نسير مع القارئ على درب الحقيقة حتى نرى معه ، ويرى هو أيضا معنا ؟

عمان فى فبراير سنة ١٩٦٦ «زكريا إبراهيم»

مقدمة

الإنسان « حيوان أخلاق »

اعتاد فلاسفة الأخلاق تخصيص جانب كبير من اهتمامهم لتعريف موضوع دراستهم ، أو مناقشة شتى التعريفات المقترحة لـ « علم الأخلاق » ، من أجل الوصول إلى تحديد علمي دقيق يستندون إليه من بعد فى « نظريتهم الأخلاقية » .

والرأى عندنا أن كل هذه الجهود التى يبذلها الفلاسفة فى سبيل تحديد موضوع « الأخلاق » لا تصلح « نقطة انطلاق » لأية دراسة أخلاقية جادة : إذ أن المشكلة الخلقية ليست مجرد إشكال نظرى بحت ، أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص ، وإنما هى أولا وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخبرة المعاشة » .

صحيح أن كثيرا من الباحثين قد ذهبوا إلى أن الأخلاق « هى مجرد دراسة نظرية صرفة ، ما دام الغرض الذى تهدف إليه هو فهم طبيعة « الحياة الخلقية » » ، ولكن من المؤكد أن نقطة انطلاق أى بحث أخلاق فلسفى لابد من أن تكون هى « الخبرة الأخلاقية Moral Experience » .

ونحن حين نتحدث عن « الخبرة الأخلاقية » فإننا نعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكنَ أن تنطوى على « مضمون ذى قيمة » ؛ فالحياة الأخلاقية — بما فيها من جهد ، ومشقة ، وصراع ، وألم ، وإثم ، وخطيئة ، وندم ، وتوبة ، ويأس ، وشقاء ، ولذة ، وسعادة ، ونجاح ، وفشل ... إلخ — حياة عامرة بالخبرات ، حافلة بالمعانى ، مفعمة بالقِيَم .

والخبرة الأخلاقية هى كل تجربة يعانيها الإنسان حين يستخدم إرادته ،

أو حين يقوم بأى جهد إرادى ، سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مقصد ذاتى ، أم من أجل تغيير العالم المحيط به والتأثير على غيره من الناس ؛ ولهذا فقد ارتبطت الحياة الأخلاقية — منذ البداية — بطابع « النشاط الهادف » الذى يراد من ورائه تحقيق « غاية » أو بلوغ « مقصد » .

ومهما اختلفت نظرات الفلاسفة إلى مضمون « الفعل الأخلاقى » ، فإنهم قد يتفقون على القول بأنه ذلك النشاط الإرادى الذى يترتب عليه أثر حسَن أو سيئ ، إنْ بالنسبة إلى صاحبه أم بالنسبة إلى الآخرين (أو بالنسبة إليهما معا) .

والحق أننا بمجرد ما « نعمل » ، فإن أفعالنا سرعان ما تنفصل عنا — بوجه ما من الوجوه — لكى تصبح ملكا للواقع ، دون أن يكون فى إمكاننا من بعد أن نجعلها وكأن لم تكن ، وحين يجىء فعلنا منطويا على نقص أو عيب أو قصور ، فإننا قلَّما نستطيع — بعد تحققه — أن نتلافى تماما هذا النقص ، أو أن نصلح تماما ذلك العيب : إذ أن الفعل الذى تحقق قد أصبح بمثابة « واقعة » لا تقبل الإعادة .

والواقع أن كل موقف من المواقف لا يظهر إلا « مرة واحدة وإلى الأبد » ، فهو — بطبيعته — غير قابل للإعادة على الإطلاق ، وهو — فى جوهره — فرديّ كأى شيء واقعيّ آخر . ولكنه بمجرد ما يحدث ، فإنه سرعان ما يلتحم بنسيج الأحداث ، لكى يصبح جزءا لا يتجزأ من صميم تلك العملية الكونية .

وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى أى فعل من الأفعال : إذ أنه بمجرد ما يتحقق ، فإن آثاره لا بد أن تمتد على شكل دوائر تتسع باستمرار وكأن من شأن كل فعل أن « ينتشر » على طريقته الخاصة . وهو حين يلتحم بنسيج الوجود ، فإنه لا يلبث أن يحيا فى باطن هذا الوجود ، دون أن يطرأ عليه الفناء أبدا ، حتى ولو ضعفت ضربات الذبذبات التى تنبعث منه ، أو لو تلاشت فى المجرى الكبير الذى يحمل فوق تياره كل شيء . أجل ، فإن الفعل الأخلاقى — بمعناه الحقيقى — لابد من أن يجىء فعلا خالدا ، مثله فى ذلك كمثل الواقع نفسه .

وقد تكون بعض أفعالنا — فى منشئها — أفعالا غير متدبرة أو غير صادرة

عن رويّة كافية ، ولكنها بمجرد ما تتحقق ، فإنها لا تلبث أن تخضع لقانون آخر ، ألا وهو قانون الواقع و « النشاط الفعّال » . وهذا القانون هو الذى يجىء فيضفى عليها حياة خاصة ، وعندئذ يصبح فى مقدورها إما أن تُسهم فى بناء الحياة ، أو أن تعمل على هدمها ، ولا يكون فى وسع الندم أو اليأس سوى أن يقف أمامها مكتوف اليدين . والحق أن من شأن « الفعل » أن يتجاوز صاحبه : لكى لا يلبث أن يسمه بطابعه ، ويصدر عليه حكمه ، دون أدنى هوادة أو رحمة ؛ صحيح أننا قد لا نفطن — سلفا — إلى سلسلة المعلولات (أو النتائج) التى يمكن أن تترتب على أفعالنا ، ولكن من المؤكد أن لكل فعل نتائجه التى لا بد من أن ترتد إلينا ، وترين علينا ، حتى إذا لم نكن قد توقعناها أو قصدنا إليها .

وما يقال بالنسبة إلى الفرد ، يقال أيضا بالنسبة إلى الجماعة : لأن سلوك أى مجتمع ، أو أية أمّة أو أى جيل ، أو أى عصر : لا بد من أن يولد « آثارا » تكون منه بمثابة النتائج الضرورية التى لا مناص من تحملها .

وليس من شك فى أن ما يستقر عليه قرارنا اليوم إنما هو الذى يفصل فى مستقبل الأجيال القادمة غدا ، بحيث إنه لا بد للزمان المقبل من أن يحصد ثمار ما زرعه أهل الوقت الحاضر ، على نحو ما أنضج « الحاضر » محصول « الماضى » .

وكثيرا ما يستشعر أهل الحاضر أن قيَم المجتمع قد أصبحت عتيقة بالية ، وأن ثمة قيَماً أخرى جديدة قد أخذت تتفجر من أعماق التربة الاجتماعية ، فتظهر الحاجة عندئذ إلى القيام بأفعال أصيلة من أجل العمل على توطيد دعائم تلك « القيم الجديدة » التى تتطلبها الجماعة .

وهنا يجىء السؤال الأخلاقى : « ما الذى ينبغى لنا أن نعمله ؟ » لكى يطرح نفسه على أفراد الجماعة ، فى حدَّة ، وقسوة ، وإلحاح ... ولكن ، سواء أكنا بإزاء الفرد ، أم بإزاء الجماعة ، فإننا فى كلتا الحالتين لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء « أفعال أخلاقية » ، لها وزنها ، وقيمتها ، ودلالتها ، وآثارها ، ونتائجها ... إلخ .

هل هناك « فعل أخلاق » لدى الحيوان ؟

صحيح أننا قد نلتقى بسلوك — من هذا القبيل — لدى بعض جماعات الحيوان ، ولكن من المؤكد أن كل ما لدى الحيوان من أساليب تصرّف قد تنطوى على شيء من الجهد ، أو النشاط ، أو الغائية ، أو حسن التقدير للأمور ، لا يعنى مطلقا أن لدى الحيوان أية مقدرة على أداء بعض الأفعال الإرادية ، أو القيام ببعض التصرفات الأخلاقية . وآية ذلك أن الحيوان لا يتمتع بأية قدرة على تذكر الماضى ، أو التطلع إلى المستقبل ، أو الانفصال عن الواقع ، أو العمل على إعادة تنظيم الواقع من جديد ، بعكس الموجود البشرى الذى يستطيع أن يقيس الموقف ، ويزنه ، ويتأمله طويلا ، ويقدّر آثاره ونتائجه ، ويتجه ببصره نحو الأصداء التى ستترتب عليه فى المستقبل ... إلخ .

والواقع أن الحيوان أعجز من أن يتعرف على الماضى بوصفه « ماضيا » : لأن ذاكرته محدودة فى الزمان ، فهى لا تستبقى الصور البصرية أو السمعية لمدة طويلة . ومن هنا فإن « الزمان » الذى يعيش فيه الحيوان ضيق الرقعة ، لدرجة أنه لا يكاد يمتد إلى الأمام أو إلى الوراء إلا النزْر اليسير ، وحتى حين « يعمل » الحيوان من أجل « المستقبل » ، فإنه لا يملك فى ذهنه أى « تصور » حقيقى للمستقبل ، كما أنه حينما يتأثر فى سلوكه بأصداء « الماضى » ، فإنه لا يملك فى ذهنه أيضا أية « صورة » حقيقية عن الماضى ، بل كل ما هنالك أن آثار التجارب السابقة قد تتردد فى : نشاطه الحاضر ، دون أن يكون ثمة « تصور » صحيح يتجلى فيه تعرف الحيوان على الماضى بوصفه ، « ماضيا » ، أو تظهر فيه الإعادة المقصودة للماضى من حيث هو كذلك[١] .

وهذه الأسباب جميعا تدفعنا إلى القول بأنه ليس لدى الحيوان سلوك

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، الفصل الثانى : « مكانة الإنسان فى الكون » ، ص ٥٥ — ٥٨

أخلاق — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — ما دامت أفعاله خالية من « الغائية » و « القصد » و « تصور الزمان » و « إدراك القيـمة » ... إلخ .

وهنا قد يقال إن بعض أفعال الحيوان — كالوفاء الذى يظهره الكلب نحو صاحبه — مصبوغة بصبغة أخلاقية ، فهى تشبه — من بعض الوجوه — أفعال الخير التى يقوم بها بنو البشر ، ولكننا — مع ذلك — لا نستطيع أن ننسب إلى الحيوان سلوكا أخلاقيا ، لأننا لا نكاد نجد لديه أفعالا إرادية تكشف عن وعى أخلاق صحيح ، أو تقدير واع للأمور . ولو أننا عرفنا الفعل الإرادى بأنه « ذلك الفعل الذى كان يمكن للفاعل أن يختار سواه » ، لكان فى وسعنا أن نقول إننا قلَّما نلتقى لدى الحيوان بأمثال هذه « الأفعال الإرادية » .

ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الحيوان لا يعرف المشكلة الخلقيـة — بمعناها الحقيقى — لأنه لا يستطيع أن يكوّن لأى موقف صورة ذهنية صحيحة ينتزعها من خبراته السابقة ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على وضع الصعوبة التى يجد نفسه بإزائها فى « معادلة عقلية » يحللها بالوسائل الذهنية الملائمة .

والحق أن أى إنسان — كائنا مَن كان — ، حتى ذلك الرجل الأبله الذى قد نلتقى به خارج مستشفيات الأمراض العقلية ، لا يمكن أن يكـون مجرد « حيوان » يصدر فى كل تصرفاته عن بعض الدوافع العضوية البحتة ، وكأنْ ليس لديه ما يعدو مطالب الجسد ، أو يتجاوز حاجات الغريزة .

وعلى الرغـم من أن حيـاة العـاديين مِن النـاس كثيرا ما تبـدو لنـا « منافية للعقل Irrational » : لأننا قد نقيسها بنمط منظم متسق من السلوك ، إلا أنَّ هذه الحياة العادية — مع ذلك — قد لا تخلو من تنظيم أو تنسيق ، إذا قيست بفوضى الحياة الحيوانية التى تحكمها بعض الدوافع المشتتة ، أو إذا قورنت بعماء الحياة البشرية المستبعدة للأهواء المتعارضة ، لو قُدّر لمثل هذه الحياة أن تخلو تماما من كل « عقل » .

حقا إن حياة الإنسان قد تخلو من أى « غرض أسمى » أو أى « مقصد شامل »

أو أية « عقيدة كبرى » توجّه نشاط صاحبها ، وتتحكم فى كل سلوكه ، وتجعل من هذا السلوك وحدة أخلاقية متسقة ، ولكنَّ من المؤكد — مع ذلك — أن مثل هذه الحياة قد لا تخلو تماما من بعض خيوطٍ أو خطوطٍ من « الغائية » ، تمتد هنا وهنالك ، فتربط فروع السلوك بعضها ببعض ، وتقيم بينها بعض الوشائج الحية .

وما دام لكل إنسان مهنته أو حرفته ، وحياته العائلية الخاصة ، وانفعالاته ، وعواطفه ، وهواياته الخاصة ، وبيته ، وحاجياته ، وممتلكاته ... إلخ ، فلا بد لهذه كلها من أن تجيء فتخلع على سلوكه ضربا من النظام أو الاتساق أو الترابط ، وبالتالى فإنه لا بد لهذا السلوك من أن يصبح سلوكا « غائيًّا » ، متصلا ، معقولا ، أما إذا قيل إن النتيجة النهائية لكل هذا لا بدّ من أن تجيء أقرب إلى المزيج المتنافر أو الخليط المهوَّش ، منها إلى النمط المتسق أو اللوحة المنسجمة ، كان ردّنا على ذلك أنه لا بد — فى النهاية — من الحكم على أية حياة بما أصابت من نجاح ، لا بما تردَّت فيه من فشل .

ولا شك أن عناصر التنظيم والتحديد والغائية المتصلة ، فى أية حياة بشرية ، إنما هى الدليل على أنها لم تَخْلُ تماما من كل طابع عقلى يكون بمثابة الوجه الحقيقى للسلوك(١) .

وهذا استيفنسون يتحدث عن حياة الإنسان المشتتة الممزقة فيقول : « ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض إلا إلى حين ، وقد قُذِفَ بها فى بحر خضمّ من العوائق والمصاعب ، وليس فى قلبها سوى نوازع لا اتساق بينها ، ورغبات متعارضة لا تعرف الانسجام ، بينما أحاطت بها بيئة قاسية متوحشة ، كما كان هبوطها هى نفسها من سلالة بدائية متوحشة ، وقد كُتب عليها — دون أدنى هوادة أو رحمة — أن تسطوَ على حياة الآخرين ، وأن تلحق بهم الأذى ... إلخ . مَنْ ذَا الذى كان ليلوم مثل هذه الخليقة التعسة ، لو أنها بقيت جزءا لا يتجزأ من صميم قَدَرها المحتوم ، وبالتالى

---

(١) J. H. Muirhead: **"The Use of Philosophy"**, London, Allen & Unwin, 1928, p. 76.

لو أنها ظلت مجرد ذات بربرية ؟ ... ولكننا نتطلع إلى الإنسان ، فنلتقى لديه — على العكس من ذلك — بالعديد من الفضائل (وإن كانت هذه الفضائل قد لا تخلو من نقص) ، كما نجده فى كثير من الأحيان مخلوقا قويّا شجاعا تستثير جرأته إعجابنا ، إن لم نقل إنسانا عطوفا طيبا تحرّك طيبته شِغاف قلوبنا . وإنه ليعلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ، ولكنه يجتمع مع ذلك إلى أقرانه ، لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر ، والصواب والخطأ ، ويتناقش معهم حول حقيقة الألوهية وصفاتها ... إلخ . ولكنه على استعداد — فى الوقت نفسه — لحمل السلاح من أجل الحصول على بيضة ، أو فى سبيل الدفاع عن فكرة ! على أننا لو حاولنا أن ننفذ إلى قلعة أسراره ، أو إلى أعمق أعماق قلبه ، لما وجدنا هناك سوى فكرة واحدة : فكرة قد تبدو غريبة إلى حد الجنون ، ولكنها فكرته الأساسية التى لا يستطيع أن يعيش بدونها ؛ إنها فكرة الواجب : فكرة ذلك الشيء الذى هو مدين به لذاته ، ولقريبه ، ولإلٰهه ، وهى فكرة تفرض عليه نمطا خاصا من السلوك ، أو نوعا معينا من الآداب ، وكأنما هو قد شاء لنفسه أن يضع كل شرفه فى هذا « المثل الأعلى » الذى يفرضه على نفسه ... ومهما تردّى الموجود البشرى ، فإنه لا بد من أن يظل متمسكا بخرقة صغيرة من الشرف ، حتى حين يكون فى ماخور ، أو حين يكون حبل المشنقة قد طوّق عنقه ، وكأنما هو يؤمن فى قرارة نفسه بأن الشرف هو تلك اللؤلؤة الثمينة التى لا بد من أن تستمسك بها النفس التعيسة الشقية ... »[١] .

ولئن تكن هذه العبارات أقرب إلى الشعر منها إلى الفلسفة ، إلا أنها عبارات قوية تصف لنا سلوك ذلك الموجود الأخلاقى الذى لا يمكن أن يحيا على مستوى الغريزة وحدها ، لأنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تجاوز مستوى الحياة الحيوانية الصرفة . والحق أنه لو كان علينا أن نوحّد بين الوجود

(١) R. L. Stevenson: **"Pulvis et Umbra"**. (quoted by Muithead, p. 75).

البشرى والوجود الحيوانى ، لكان علينا أن نستبعد نهائيا من دائرة الحياة الإنسانية كل ما يتصل بمسائل الأخلاق والقيم ، والمُثل العليا ، وتنظيم السلوك ، ومراقبة الدوافع ، وإصلاح الفرد ، وتغيير المجتمع ، وتربية النشء ، وتحقيق المصير ... إلخ .

ومهما كان من أمر تلك المشابهات السطحية التى قد تدفعنا أحيانا إلى مقارنة السلوك البدائى بالسلوك الحيوانى ، فإن الاختلاف بين هذين النوعين من السلوك اختلاف أساسىّ جذرى ، على الرغم من إلحاح بعض العلماء على ظاهرة « الاستمرار فى التطور » ، خصوصا وأنه ليس ثمة ما يشهد بوجود حلقات متوسطة بين السلوك الحيوانى وسلوك الإنسان البدائى .

والواقع أن أكثر أنواع « الشمبانزى » رقيًّا — من الناحية الحضارية — لا يمكن مطلقا أن يُقارَن بأدنى فرد من أفراد القبائل المتوحشة ، سواء أكان ذلك من حيث قدرته على استخدام عقله ، أم من حيث قابليته للمشاركة فى النشاط الاجتماعى ، أم من حيث استعداده للتعاون مع أقرانه فى شتى المجالات ، أم من حيث قدرته على توجيه سلوكه توجيها واعيا ... إلخ .

وتبعا لذلك ، فإننا لو نظرنا إلى الموجود البشرى فى أدنى مستوياته ، لوجدنا أنه يتمتع بمقدرة خاصة لا نجد لها نظيرا على الإطلاق فى كافة مستويات العالم الحيوانى ، ألا وهى المقدرة على مراقبة سلوكه والحكم عليه ... إلخ .

الدلالة الروحية للأفعال الحيوانية لدى الموجود البشرى

وهنا قد يقال إن الإنسان لا يخرج عن كونه موجودا طبيعيا يملك بعض الدوافع ، ويصدر فى سلوكه عن بعض البواعث ، ويهدف من وراء نشاطه إلى إشباع بعض الحاجات . وليس فى وسع أحد — بطبيعة الحال — أن ينكر أن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائما نحو إشباعها ، ومطالب بيولوجية يعمل جاهدا فى سبيل تحقيقها .

ولكننا لو نظرنا مثلا إلى أحاسيس الألوان والأصوات التى تتوافر لدى الحيوان ، لوجدنا أنها قد خضعت لدى الإنسان لمبدأ روحىّ Spiritual Principle — على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزى جرين Green — فاستحالت إلى « إدراكات حسية » تختلف اختلافا كبيرا عن «الإحساسات» ، من حيث إنها تنطوى على « معان » أو « دلالات » يشعر بها الإنسان شعورا مباشرا . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن لدى الإنسان شهوات عضوية ، كشهوة الجوع أو شهوة العطش ، وهذه تمثل دوافع بيولوجية نلتقى بها لدى أدنى أنواع الحيوان ؛ ولكن « المبدأ الروحى » الموجود لدى الإنسان قد عمل على تعديل تلك « الشهوات » فأحالها إلى « رغبات » ، وأصبح فى وسع الإنسان أن يدرك تلك الغايات الجزئية التى تكفل له إشباع تلك الحاجات ، كما صار فى مقدوره أيضا أن يوجّه نشاطه توجيها شعوريا واعيا نحو أمثال تلك الغايات أو الأهداف . وهكذا استحالت « شهوة الجوع » إلى « رغبة فى تناول الطعام » ، وأصبح فى وسع الإنسان أن يعرف مقدّما أن من شأن الطعام أن يحقق له الإشباع المطلوب وأن يضمن له التغذية المنشودة . ويمضى جرين إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن « الخير » ليس هو ما يشبع بعض المطالب الحيوانية الجزئية ، بل هو ما يضمن لنا « تحقيق الذات » — ككل — تحقيقا يوفر للشخصية الواعية بذاتها إشباع رغباتها[١] .

ونحن حين نتحدث عن « الفعل الإرادى » ، فإننا نعنى به ذلك الفعل الذى يقوم به الفرد حين يوجّه ذاته نحو تحقيق أية « فكرة » ، ناظرا إلى مثل هذه « الفكرة » على أنها « موضوع » يكفل له — ولو إلى حين — إشباع إحدى رغباته . وربما كان أهمّ ما يميّز « المبدأ الروحى » لدى الإنسان هو هذه المقدرة العقلية على التطلع إلى الأمام من أجل تحقيق أية فكرة من الأفكار ، أو من أجل العمل على بلوغ أية غاية من الغايات . وهنا يظهر دور « المثل الأعلى »

---

(١) Cf. T. H. Green: **"Prolegomena to Ethics"**, (& H. Sidgwick: **"Lectures on the Ethics of T. H. Green"**).

فى الحياة الإنسانية : فإن الموجود البشرى هو الكائن الأوحد — بين سائر الكائنات الحية فى الطبيعة — الذى يملك القدرة على التطلع إلى « المستقبل » والنزوع نحو « حالة مقبلة » تصبح فيها « ذاته » أفضل مما هى عليه الآن « فى الحاضر » .

صحيحٌ أننا لا نعرف — على وجه التحديد — ما هو المثل الأعلى الأخلاقى ، ولكن من شأن « العقل » — بوصفه القدرة الناطقة الواعية بذاتها — أن يكشف لنا عن « المثل الأعلى » باعتباره المرحلة التالية من مراحل تقدمنا الخلقى ؛ حتى إذا قدّر لنا — عن طريق الجهد الإرادى — بلوغ تلك المرحلة ، عاد « عقلنا » فوضع نصب أعيننا مرحلة أخرى وهلمّ جرًّا .

ومعنى هذا أن « المثل الأعلى الأخلاقى » لا يمثل هدفا معيّنا تبلغه الذات مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو يشير إلى سبيل طويل ترتاده الذات فى سعيها المتواصل نحو ضرب من الكمال الخُلُقى[1] .

ومهما يكن من شيء ، فإن الإنسان — بين كائنات الطبيعة جميعا — أقدرها على مراقبة دوافعه ، والعمل على قمعها ، أو هو أحرصها على تنظيم بواعثه ، والاهتمام بإبدالها أو إعلائها . وهذا هو السبب فى أننا نقول عن الإنسان إنه الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات ، نظاما خلقيًّا للقِيم . ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقى التى قد يبلغها الإنسان فى بعض الأحيان ، فإنه لا بد من أن يبقى حيوانا أخلاقيا يمزج الواقع بالمُثُل العليا ، ويجمع بين مستوى الغريزة ومستوى الضمير .

والحق أن الإنسان هو « موجود القيم » الذى لا يقنع دائما بما هو كائن ، بل يحاول فى كثير من الأحيان تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغى أن يكون . وليس من الضرورى أن يعرف الإنسان — على وجه التحديد — ما هو هذا الذى ينبغى أن يكون ، وإنما حسْبه أن يمضى إلى الأمام ، لكى يحقق من الأفعال ما يضمن له تجاوز حالته الراهنة ، أو العلوّ على مستواه الواقعى .

(١) Cf. Mackenzie: "Manual of Ethics". Book II., Ch. 5, S. xi.

ولا شك أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل معانيها فى شعور الموجود البشرى بذلك التعارض القوىّ القائم بين « الكائن الواقعى » بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكماله وسموّه . صحيحٌ أن هذا الكائن المثالى » قد يبقى فى نظر البعض مجرد « صورة خيالية » ، أو « حقيقة قصوى بعيدة المنال » ، ولكنه مع ذلك لا بدّ من أن يمارس تأثيره (البعيد أو القريب) على « حاضر » الشخصية . وربما كان أهم ما يميّز الإنسان أنه ذلك الموجود الناقص أو الحيوان غير المكتمل ، الذى يشعر دائما بأنه فى حالة عوَز أو حاجة أو افتقار ، فهو يحاول دائما أن يكمّل ذاته ، أو أن يسدّ نقصه ، أو أن يعلو على نفسه . وقد يقنع الحيوان بما تقدمه له البيئة ، أو ما يعرضه عليه الواقع ، وأما الإنسان فإنه لا يمكن أن يتناغم تماما مع البيئة ، ولا يستطيع مطلقا أن يركن إلى الواقع وحده .

ومن هنا فإن « الممكن » يلعب دورا هاما فى الحياة الإنسانية ، إلى جانب « الواقعى » لأن الإنسان مضطرٌ دائما إلى أن يخلع على الأحداث « دلالات » يستمدها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن يكشف عما تنطوى عليه الوقائع من « معان » يدركها من خلال إحساسه الخاص « بالقيم » . ولا غرابة بعد ذلك فى أن يجهل الحيوان « الممكنات » ، وأن يبقى أسيرا — أو شبه أسير — للظاهرات ، بينما يعمل الإنسان جاهدا فى سبيل إدراك « القيم » ، ويسير على درب النشاط الخلقى من أجل تحقيق بعض « المثل العليا » .. إلخ .

مكانة الإنسان فى العالم بوصفه (كائنا أخلاقيا)

ولو أننا أردنا — الآن — أن نحدّ مكانة الإنسان فى العالم بوصفه « كائنا أخلاقيا » ، لكان علينا أن نفصل فى الخلاف الحاد الذى طالما ثار بين أنصار النزعة التشبيهية الساذجة ودعاة النظرة العلمية النقدية . فعلى حين أن أهل النظرة الساذجة يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسان ، فيقرّرون أن كل شيء فى الوجود يدور حول محور واحد ، ألا وهو الإنسان ، وينادون بأن

الموجود البشرى هو « المركز » الذى يحيط به « الكل » ، نجد أن أهل النظرة العلمية النقدية — على العكس من ذلك — يؤكدون أن الإنسان — بالقياس إلى الكل — لا يزيد عن كونه مجرد حفنة من الرماد ، أو مجرد ظاهرة عَرَضية عديمة الأهمية . وبين هذين الموقفين المتطرفين ، تجيء الأخلاق فتقرر أن تفاهة الإنسان الكونية لا تمثل الكلمة الأخيرة فى دراما الوجود ، وتؤكد أن هناك — إلى جانب « التحديد الأنطولوجي Ontological determination » للعالم — تحديدا آخر « أكسيولوجيًّا Axiological » يلعب فيه الإنسان دورا أساسيا .

ولسنا فى حاجة إلى القول بأيّة نزعة تشبيهية — من أجل العمل على تأكيد « قيمة الإنسان » — وإنما حَسْبُنا أن نقول إن هذا « الكائن الأخلاقى » الذى نسمّيه بالإنسان هو — وحده — الذى يحمل « أمانة القيم » .

صحيحٌ أن الموجود البشرى قد لا يمثل سوى كمية مُهْمَلة فانية فى نطاق العالم ، ولكنه مع ذلك أقوى من العالم نفسه : لأنه حاملٌ لمبدأ أسمَى ، إنْ لم نقل بأنه المُبْدِع الحقيقى لذلك « الواقع » الحافل بالدلالة والقيمة ، ما دام هو الذى ينقل إلى العالم الواقعى تلك « المعانى السامية » التى يأخذ على عاتقه مهمة اكتشافها . وعلى حين أن الطبيعة مضطرة إلى الخضوع لقوانينها الخاصة ، نجد أن الإنسان — والإنسان وحده — هو الموجود الذى يحمل فى باطنه قانونا أسمى ، ومن ثَمَّ فإنه يستطيع أن يخلق فى العالم — ابتداءً من اللاوجود نفسه — « مُثُلا عليا » كانت بمثابة إمكانيات كامنة فى أعماق الوجود ، وربما كانت المعجزة الكبرى التى تصنعها الأخلاق هى أنها تردّ للإنسان كرامته ، وتحرّك ما فيه من عنصر « سموّ » أو « جلال » ، وتسمُو به فوق المستوى الطبيعى البحت . وحينما وضع كانْت فى كفّةٍ « السماء المرصّعة بالنجوم » ، ووضع فى الكفّة الأخرى « القانون الأخلاقى » ، فإنه لم يكن يقصد بذلك سوى إقامة ضرب من التوازن بين هذين العنصرين اللذيْن يستثيران فى النفس الشعور بالإعجاب والروعة وإن كان من المؤكد أنَّ كانْت نفسه كان أحرص على إبراز إعجابه بذلك « الوعى الأخلاقى » الذى يرقى بالإنسان إلى مستوى فائق للطبيعة(١) .

---

(١) Cf. N. Hartmann: "Ethics", vol. I., Eng. Trans., pp. 243 – 4

والحق أن « الشخص البشرى » — على حد تعبير هارتمان — لا يقوم إلا عند الحدود الفاصلة بين « التحديد الواقعى » و « التحديد المثالى » ، أو بين « العالم الأونطولوجى » و « العالم الأكسيولوجى » ، وكأنما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان ، فيظهر عندئذ ما بينهما من تعارض واتحاد .

فالشخصية البشرية هى مُلتقَى « العالم الواقعى » و « العالم المثالى » ، أو هى حصيلة التفاعل الذى لا بدّ من أن يتم بينهما .

وربما كان من الحديث المُعاد أن نقول إنَّ للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة : فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزَّعة على مستويين مختلفين ، ممَّا حدَا بكانْت إلى التفرقة بين « الذات الطبيعية » و « الذات العاقلة » لدى الإنسان .

ولو أننا عَنينا هنا بكلمة « العقل » عملية « تمييز القِيَم » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن لهذه التفرقة أهمية كبرى : لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين « الطبيعة » و « العقل » أو بين « الواقعة » و « القيمة » .

ومعنى هذا أن هناك « وحدة » تتحقق فى الإنسان — أو من خلال الإنسان — بين « العالم الأنطولوجى » و « العالم الأكسيولوجى » .

ولكنَّ هارتمان لا يتصوَّر هذه « الوساطة » التى يضطلع بها الإنسان على أنها عملية آلية تتم فى نطاق النظام الطبيعى الجبرى ، بل هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الإنسان حرّ فى التوسّط (بين العالمين) أو عدم التوسط ، وبالتالى فإنه يحمل مسئولية السلوك الذى يأخذ على عاتقه القيام به فى صميم العالم الأخلاقى .

والحق أن الموجود البشرى — فى كل سلوكه العمليّ ، خارجيا كان أم داخليا — هو دائما حامل « القيم الأخلاقية » (أو « اللاقيَم ») . وإذا كان الإنسان — فى آن واحد — كائنا « أونطولوجيا » وكائنا « أكسيولوجيا » ، فذلك لأنه موجود واقعى له وجوده الذاتى من جهة ، وموجودٌ عاقل يملك فى ذاته أعلى القيم الأخلاقية (أو نقائضها) من جهة أخرى .

وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن شخصية الإنسان — فى بنائها الأصلى — ليست مجرد شخصية « وجودية Existential » ،

بل هى أيضا شخصية « تقييمية Valuational » . ومعنى هذا ــ بعبارة أخرى ــ أن ما يكوّن ماهيّة الإنسان ــ من الناحية الأخلاقية ــ إنما هو ما لديه من قدرة على حمل « القيم الأخلاقية » . ولعلَّ هذا هو السبب فى أننا لا نستطيع مطلقا أن نحدِّد شخصية الإنسان ــ أعنى طبيعته الأخلاقية ــ إذا اقتصرنا على النظر إليها من وجهة نظر أونطولوجية بحتة . أجل ، فإن الطبيعة البشرية ليست مجرد طبيعة أونطولوجية ، بل هى أيضا طبيعة أكسيولوجية : وليس يكفى أن نقول عن الإنسان إنه « موجود القيم » أو إنه « كائن تقييمى Valuational Entity » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه « الكائن الأخلاق » الذى لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم(١) .

والواقع أن الإنسان حين شرع يستخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصّة ، وحين راح ينظم غرائزه على صورة « شرائع أخلاقية » و « نظم اجتماعية » ، فإنه لم يلبث عندئذ أن خلق من نفسه « موجودا أخلاقيا » لا يحيا على المستوى الغَرَزى الصرف .

فالقيم ــ أو المعايير ــ هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى ، والأخلاق ــ أو الأنظمة الخُلقية ــ هى المظهر الحضارى الحقيقى لحركة « التصاعد » التى يفرضها الموجود البشرى على الطبيعة . وحتى لو نظرنا إلى التقدم الصناعى نفسه ، لوجدنا أنه لا يخرج عن كونه مظهرا من مظاهر ذلك النشاط التحرّرى الذى تقوم به البشرية حين تعمل على استئناس الطبيعة . وآية ذلك أن للإنتاج الصناعى « قيمة خلقية » لأنه ينطوى على « دلالات إنسانية » تكشف عن سيطرة الإنسان على الطبيعة .

وإذا كان إنسان اليوم قد أصبح يحيا فى « بيئة حضارية » تزخر بالقيم الأخلاقية والروحية التى لا يعرفها الحيوان على الإطلاق ، فما ذلك إلا لأنه قد أخذ على عاتقه أن يستخدم ما لديه من حرية وقدرة إبداعية فى إحالة « النظام الطبيعى » إلى « نِظام أكسيولوجى » .

(١) N. Hartmann: "Ethics", vol. I, Ch. XIX, p. 266 – 270.

وهكذا كان تدخل الإنسان فى مجرى الأحداث الكونية بمثابة « ثورة أخلاقية » كبرى ، قلبت أوضاع الطبيعة رأسا على عقب ، وأدخلت فيها حَشْدا جديدا من المعانى ، وعملت على صبغ الكون نفسه بصبغة عقلية روحية[1] .

دور « الحرية » فى سلوك « الكائن الأخلاق » ...

وهنا قد يقول دعاة النزعة الطبيعية المتطرفة إنه لمن خطل الرأى أن نعزل « السلوك البشرى » عن غيره من مظاهر السلوك فى الطبيعة : فإن حياة الإنسان لا تزيد عن كونها مجرد عملية « تكيف مستمر » يتحقق بين الكائن وبيئته . وتبعا لذلك فإنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نقحم على الأخلاق — فيما يقول أصحاب هذه الدعوى — اعتبارات « الرغبة » و « الإرادة » ، وكأن « للمقاصد » أو « الأفكار » أى دور فى تحديد السلوك .

ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه أحد الباحثين الأمريكيين حين كتب يقول : « إن الحياة لا تُعَاش من أجل بعض الغايات . صحيحٌ أن حركتها تتجه نحو الأمام ، ولكن قوتها الباعثة لا تصدر مطلقا عن الأمام (أى عن بعض الأهداف) ، بل عن الخلف »[2] .

بَيْدَ أنَّ القائلين بهذا الرأى ينسون أو يتناسون أن الموجود البشرى كائن ناطق يصدر عن « بواعث » ، ويعمل فى سبيل تحقيق بعض « الغايات » ، ويكوّن لنفسه « فكرة » عن « كلّ » معيَّن أو « نمط » خاص يحتذيه فى سلوكه ، ويسعى جاهدا فى سبيل صبغ حياته بصبغة معينة من « النظام » أو « التنسيق » .

وما كان الإنسان موجودا أخلاقيا إلّا لأنه كائن عاقل يملك من « الفكر » و « الإرادة » ما يستطيع معه تجاوز « مستوى الغريزة » والتسامى إلى مستوى « السلوك الأخلاق الحرّ » .

---

(١) ارجع أيضا إلى كتابنا : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، الفصل الثانى ، ص ٦٠ — ٦٥

(٢) E. H. Holt: **"The Freudian Wish"**, pp. 58 – 59. (quoted by J. H. Muirhead: **"The Use of Philosophy"**, p. 72.).

والحق أن ما نسمّيه باسم « الخير » إنما هو عملية « جهد حر » يقوم فيها الإنسان بالبحث عن « القيم » بوصفها « غايات » . ولا يمكن أن يكون هناك قهر أو إكراه على فعل الخير : لأن « الخيرية » لا بد من أن تكون وليدة « الحرية » . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن إمكانية الخير — هى فى الوقت ذاته وبالدرجة عينها — إمكانية الشر . فالإنسان « حيوان أخلاقى » لأنه كائن حرّ يملك الاختيار بين « فعل الشرّ » أو « فعل الخير » .

وربما كانت « الحرية » هى « القوة العظمى » فى كل الحياة البشرية ، ولكنها فى الوقت نفسه « الخطر الأعظم » الذى يتهدّدها باستمرار . وإنه لَمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائما على هذا الخطر ، ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية : لأنه لولاه لما كان الإنسان كائنا أخلاقيا .

وليس يكفى أن نقول إن حرية الإنسان الأخلاقية نعمة ونقمة معا ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أن الإنسان يحمل خطره فى ذاته : أعنى فى صميم « القوة الإبداعية » التى تكوّن صميم وجوده . وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تواجهها أخطارٌ من الخارج ، نجد أن الإنسان — وحده — هو الموجود الذى يواجهه الخطر من الداخل .

ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذّروا الإنسان من نفسه ، وطالما دعوه إلى مقاومة ذاته ، حتى لقد أحالوا « الأخلاق » إلى شبه « صراع ضد الذات » . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن حياة الكائن الأخلاقى هى أشبه ما تكون برحلة يقوم بها المرء على حافة هاوية ؛ ولو أن كل ابتعاد عن هذه الهاوية لا بد من أن يتخذ طابع التنازل عن « الوجود الأخلاقى » ، لأن من شأنه أن يدنو بالمرء إلى هاوية جديدة ! وربما كان « السبيل الضيق » القائم بين الهاويتين هو — وحده — الطريق المؤدّى إلى الخير الأخلاقى : إذ أنه لا بد للإنسان من أن يحذر الانحدار إلى هاوية الشر ، ولكنْ لا بد له فى الوقت نفسه من أن يستبقى ما لديه من قدرة على الشر ، وذلك لأنه لولا تلك القدرة الموجودة لديه على فعل الشر ، لما وجدت لديه أيضا أية قدرة على فعل الخير .

إننا لا نريد بطبيعة الحال — فى هذه المقدمة السريعة — أن نتعرض لمشكلة الحريّة الأخلاقية ، وإنما حسْبنا أن نقول إن الحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا حيث تنتهى الحياة الحيوانية الصرفة : أى حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنية التى تدرك فيها « الذات » نفسها ، بوصفها « علّة » لسائر أفعالها .

وهنا يظهر الفارق الكبير بين الحياة الحيوانية الغَرَزية والحياة البشرية الخلقية : فإن الحيوان يخضع للدوافع والانفعالات العمياء ، ولا يتصف بالحرية أو القدرة على الاختيار ، فى حين أن الإنسان يتحكم فى أهوائه وانفعالاته ، ويشعر بأنه قوة فاعلة وإرادة حرة .

حقا إننا قد نصطدم بعوائق خارجية نقع تحت تأثيرها ، أو قد نلتقى ببعض الضرورات الخارجية عند الفعل ، ولكننا ما كنا لندرك « الضرورة » لو لم نكن أحرارا ، كما أننا ما كنا لنفهم معنى « الظلام » لو لم تكن لدينا فكرة « النور » .

ومهما يكن من أمر تصوّرنا للبواعث التى قد تؤثر على سلوكنا وسلوك الآخرين ، فإننا لا بدّ من أن نعدّ « الاختيار Choice » حَدَثا فريدا لا نكاد نجد له نظيرا فى العالم الطبيعى كلّه والواقع أننا نفهم أن « الفعل الحرّ » ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تعسّف أو هوًى أو إرادة هوجاء ، بل هو التصرف الواعى المستنير الذى يصدر عن فهم وتعقل « وتقييم » وتقدير للأمور .

فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشيء « كن » فيكون ، بل هى نشاط إيجابى مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها ، مستندة فى هذه العملية الشاقة إلى وسائط المادة وإمكانيات العقل[1] .

وليس فى وسعنا أن نفصل مفهوم « الحرية الأخلاقية » عن مفهوم « الخبرة الخلقية » : لأنّ من المؤكد أن الحرية لا بد من أن تمارس ذاتها عبر التجارب المختلفة التى تصطدم بها ، وأن الحرية لتعرف أنها تحيا فى عالم ملىء بالضرورات

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ ، ص ٩٥ — ٩٧

والعوائق ، فهى لا بد من أن تحقق ذاتها من خلال تلك الخبرات العديدة التى تتعامل فيها مع الضرورات ، وتتحايل على العوائق ، حتى يتسنى لها أن تصبح « حرية » بمعنى الكلمة .

والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى « نضج خلقى » ، أو أىّ اتساع فى أفقنا الأخلاقى ، اللهمّ إلا من خلال « خبرات الحياة » ، مع ما يقترن بها من صراع ، وخطأ ، وشقاء ، وبأس ، وفشل ... إلخ . وإذا كان من شأن « الحرية » أن تؤدى بنا غالبا إلى الاصطدام بخبرة « الخطأ الخلقى » ، فإن من شأن هذه الخبرة نفسها أن تزيد من ثراء حياتنا الأخلاقية والروحية .

وكل مضمون من مضامين الحياة الأخلاقية — بما فى ذلك الخطيئة ، والندم ، والعذاب ، والألم ... إلخ — ينطوى بالضرورة على « قيمة » أخلاقية . ولا شك أن الثراء الخلقى هو دائما حليف الحياة المليئة والخبرة الواسعة . وعلى حين أن أهل النظر الأخلاقى الضيّق قد يرون كل شىء عديم القيمة ، حتى ما له فى ذاته قيمة ، نجد أن أصحاب النظرة الأخلاقية الواسعة — على العكس من ذلك — يرون « القيمة » فى كل شىء ، حتى فيما قد يبدو — لأول وهلة — تافها عديم الشأن . ولا غرو ، فإن « الخبرة الأخلاقية » توسّع من آفاقنا الروحية ، وتكشف لنا الكثير من « القيم » .

وليس فى وسع أحد أن ينقل إلى الآخرين خبرته الأخلاقية — بكل ما لها من دلالة روحية عاشها وعاناها لحسابه الخاص — وإنما لا بد لكل شخص من أن يستخدم حريته الخاصة فى مواجهة تجارب الحياة الشخصية التى لا بد له من معاناتها . وأما كل الدروس التى قد ينقلها إليه الآخرون فإنها لن تكون بالنسبة إليه سوى مجرد مفاهيم « خاوية » ، أو خبرات « عقيمة » .

ونحن نعرف كيف أنّ المربى المستبصر — فى عصرنا الحاضر — لم يَعُدْ يتوهم أنه يستطيع أن « يدرّب » تلاميذه بحيث يخلق منهم ما شاء كيفما شاء ! حقا إن بعض الوالدين لا زالوا يظنون أنهم يستطيعون أن ينقلوا « خبراتهم » بتمامها إلى أبنائهم ، ولكن التجربة نفسها سرعان ما تظهرهم على أنه لا سبيل مطلقا إلى نقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة .

وما دام سبيل الحياة لا بد من أن يظل دائما طريقا خاصًّا يضرب فيه كل فرد لحسابه الخاصّ ، ويخوضه دائما بمفرده ، فإن فيلسوف الأخلاق لم يعد يستطيع اليوم أن يحاكى المربّى الواهم الذى يعتقد أن خبرات الكبار حاسمة بالنسبة إلى الصغار ، وأنها لا بد من أن تقيهم وتعصمهم مواطن الزلل ! ولو كانت المشكلة الخلقية هى بهذا القدر من السهولة ، لما وُجِدَ على ظهر الأرض سوى « الحكماء » والقديسين ! ولكنَّ فيلسوف الأخلاق يعلم حق العلم أنه على الرغم من وحدة « المبادئ الأخلاقية » الأساسية التى تستلهمها شتى الشرائع والسنن والقوانين ، فإنه لا بد لكل جيل من أن يكوّن لنفسه حكمته الخاصة ، ولا بد لكل فرد منا — فى زمانه الخاص وموقفه الذاتى — من أن يعمل على اكتشاف شروط توازنه .

ومعنى هذا أن الأخلاق — مثلها فى ذلك كمثل الحياة نفسها — مغامرة كبرى أو مخاطرة هائلة ، يحياها كل موجود بشرى لحسابه الخاص ، يعبّر من خلالها عن « التزامه » العينىّ المشخَّص أمام وحدته التاريخية الخاصّة . فليس من شأن « الأخلاق الفلسفية » أن تقضى على الحرية البشرية ، بل هى تقصر كل جهدها على إنارة السبيل أمام تلك الحرية . وهكذا نخلُص إلى القول بأن « الأخلاق » تخاطب إنسانا واقعيا ، يحيا فى حقبة تاريخية معينة ، وينتسب إلى حضارة إنسانية بعينها ، ويحاول دائما أن ينشد « الإنسانى » فى « الإنسان »[١] .

وأخيرا ... لا بد من إثارة « المشكلة الخاصة » بكل حدتها ...

إن المجتمع الحديث ليضع فى مقابل « الإنسان الواقعى » الذى يدرك ، ويريد ، ويصمّم ، ويفعل ، ويتحمل مسئولية أفعاله ، « إنسانا إحصائيا Statistical man » هو عبارة عن « عدد مجرّد » أو « وحدة اجتماعية » فى مكتب الإحصائيات ! فلم يعد الفرد — فى المجتمع الحديث — يملك حق « التصميم

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ . وانظر أيضا :

G. Gusdorf: **"Traité de l'Existence Morale"**, Colin, Paris 1949 pp. 43 – 44.

الخلقى » ، أو يأخذ على عاتقه « مسئولية » تحقيق خلاصه الذاتى (أو نجاته الشخصية) ، بل لقد أصبح يُقاد ، ويُغذّى ، ويُكسَى ، ويُربَّى ، ويُسلَّى ، ويُقيَّم كسِلْعة ، وكأنما هو مجرد « وحدة اجتماعية » ليس لها أدنى قيمة ذاتية .

ونحن لا ننكر تداخل « السلوك الخاص » مع « السلوك العام » ، وترابط الحياة الخلقية للفرد بالحياة الخلقية للمجتمع (كما سيظهر بوضوح من دراستنا للأخلاق بين الفرد والمجتمع) ، ولكننا لا نتصوَّر أن يصبح « معنى » الحياة الفردية رهناً بسياسة الدولة التى تُفْرض من الخارج على سائر الأفراد ، وكأنْ ليس ثمة دور للحرية الأخلاقية فى تحقيق الترق الشخصى للفرد ، أو فى توجيه السلوك الفردى نحو بعض الغايات أو القيَم الشخصية .

وليس من الغرابة فى شىء — بعد ذلك — أن نرى « المشكلة الخلقية » وقد ذابت فى طوايا المشكلات الاقتصادية والسياسية التى يواجهها المجتمع الحديث ، حتى لقد أصبح البعض يتوهم أن « السوق » وحده هو الكفيل بحل شتى مشاكل « العلاقات الاجتماعية » ، نظرا لأنه هو الذى يتكفل بالفصل فى شتى مشاكل « العلاقات الاقتصادية » . وبعد أن كانت « المسئولية » فردية ، تتحملها كل « ذات » لحسابها الخاص ، أصبحت هناك « قوة مجسَّمة » تأخذ على عاتقها مسئولية وجودنا ، ألا وهى « المجتمع » أو « الدولة » أو « الهيئة السياسية » ... إلخ . وهكذا أصبح الفرد مجرد « دالة Function » للمجتمع ، وصارت « الذات الباطنة » أثرا بعد عين ! وجاءت الحقائق الإحصائية فراعت الأفراد بأعدادها الكبرى ، وزادت من شعورهم بتفاهة الشخصية الفردية وضآلة الذات الإنسانية(١) .

وفى وسط هذه العوامل العديدة التى تتضافر على إخماد صوت « الحرية الأخلاقية » ، وتكاد تقضى على كل ما للمشكلة الخلقية من أهمية حيوية

---

(١) Cf. C. G. Jung: "The Undiscoverd Self", New-York, A Mentor-Book, 1961, pp. 22 – 27.

وارجع أيضا إلى مقال لنا بعنوان : « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى » ، مجلة « الآداب » ، يناير سنة ١٩٦٣ ، ص ١٠ – ١٣

بالنسبة إلى كل من الفرد والجماعة ، يجيء فيلسوف الأخلاق فيخاطب إنسانا واقعيا يحيا فى حقبة تاريخية بعينها ، وينتمى إلى حضارة إنسانية بعينها ، ولكنه يملك حياة شخصية يتصرَّف فيها بنفسه ولنفسه ، ويسعى جاهدا فى سبيل تحقيق « النجاة » أو « الخلاص Salvation » لذاته وبذاته .

وإن فيلسوف الأخلاق ليعلم حق العلم أن الظاهرة الخلقية ليست مجرد « ظاهرة فردية » لا تهم سوى صاحبها ، كما أنه يفهم حقَّ الفهم أنه ليس ثمة حدّ فاصل بين « السلوك الخاص » و « السلوك العام » ، ولكنه يحاول فى الوقت نفسه أن ينير السبيل أمام « حريتنا الفردية » ، حتى يكشف لنا عن الطابع « الإنسانى » الذى لا بد من أن يتحلَّى به كل « إنسان » .

فالفيلسوف الأخلاقى حريص على إيقاظ « الإحساس بالقيم Sense of value » ، سواء أكان ذلك لدى الفرد أم لدى الجماعة ، ولكنه مؤمن فى الوقت نفسه بأنه لا بد لكل « ذات » (سواء أكانت فردية أم جماعية) أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وأن تحيا حياتها لحسابها الخاص .

وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن « المسئولية » ، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته أنه لا قيام للأخلاق بدون « الحرية » .

وقد جرت عادة فلاسفة الأخلاق — حتى فى العصور الوسطى — على القول بأن الإنسان الفاضل هو ذلك الذى « يستطيع أن يرتكب الخطيئة ، ولكنه لا يرتكبها Posse peccare et non peccare » ؛ بمعنى أنه ذلك الإنسان الذى يملك « حرية أخلاقية » يستطيع أن يستخدمها حتى فى معارضة الأوامر الإلـٰهية ، ولكن القديس أوغسطين كان يتحدث عن « حالة أسمَى » لا بد للمرء من العمل على بلوغها ، وتلك هى الحالة التى لا يستطيع معها أن يرتكب الخطيئة non Posse Peccare ! بيْد أن مثل هذه الحالة — إن وجدت — لن تكون « حالة أخلاقية » على الإطلاق ، حتى فى أعلى صورة من صور كمالها ، لأنها لن تكون عندئذ « موقفا حرا » بأى شكل من الأشكال .

وهذا فيشته Fichte يتحدث عن « الأخلاقية العالية » التى لا بد للإنسان من

أن يَرْقَى إليها حين يتنازل عن حريته ، وحين يصبح عاجزا تماما عن ارتكاب الخطيئة ، وكأنما هو قد اختار « الخير » مرة واحدة وإلى الأبد ، فلم تعد به أدنى حاجة — من بعد — إلى الحرية ! وفات فيشته أن مثل هذه « الأخلاق العليا » لن تكون « أخلاقا » على الإطلاق ، لأن « القيم » التي سيحققها الفرد — عندئذ — لن تكون قائمة على أية ركيزة من « حرية » .

والحق أنه إذا اختفت دعامة « الحرية » من الأخلاق ، فقد اختفى الشرط الأساسي لقيام الخير أو الشر .

ولا ريب ، فإن الإرادة التي لم يعد في استطاعتها أن تختار شيئا سوى « الخير » ، لن تكون « إرادة خلقية » على الإطلاق ، و « القيم الشخصية » التي لا تستند إلى ركيزة من حرية ، لن تكون « قيما أخلاقية » بأى شكل من الأشكال .

* * *

أما بعد ، فإن أخشى ما يخشاه كاتب هذه السطور أن يكون فلاسفة الأخلاق — في مجتمعنا العربي المعاصر — قد تناسوا دورهم الخطير في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا ، فتنازلوا عن كل شيء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة ، وكأن « الدولة » تتكفل وحدها بحلّ كل « مشكلة خلقية » ، أو كأن « خلاص » الفرد رهنٌ بقيام ضرب من « الرفاهية المادية » .

ولا شك أننا لو أحَلْنا « الفرد » — في مجتمعنا العربي الراهن — إلى مجرد « وحدة اجتماعية » أو « رقم إحصائي » فإننا عندئذ لن نكون قد واجهنا « المشكلة الخلقية » ، بل سنكون قد انسقنا وراء تلك النزعات « الجُماعية » المتطرفة التي تتوهم أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بإذابته في فكرة مجردة يسمونها « الجماعة » أو « الدولة » أو « الإرادة العامة » !

صحيحٌ أننا — في مجتمعنا العربي الحالي — قد أصبحنا نحيا في ظل « نظام اشتراكي » يقتضي منا أن نضع جسومنا وعقولنا وكلَّ ما ملكت أيدينا في خدمة أمتنا . ولكننا نشعر — في الوقت نفسه — بأن لنا — كأفراد — « حياة خاصة » نريد أن نتصرف فيها بما تُمليه علينا حريتنا الشخصية .

ومهما يكن من أمر « التنظيم الاجتماعى » الذى نحيا فى كنَفه ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا بين الحين والآخر بإزاء مشكلات أخلاقية خاصّة ليس فى وسع أحدٍ سوانا أن يقوم بحلها : لأن علينا — وحدنا — تقع مهمة الفصل فيها ... ومن هنا فإن « المشكلة الخلقية » لا بد من أن تفرض نفسها علينا ، حينما نجد أنفسنا بإزاء « حالات خاصة » هيهات لأية « سلطة خارجية » أن تتكفل بحلها .

وقد نتساءل أحيانا عن الحدّ الذى ينبغى للدولة أن تذهب إليه فى محافظتها على الأخلاق ، ورعايتها للآداب العامة ، ولكننا قد نميل إلى الظن — فى أحيان أخرى — بأن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة ، بحيث يكاد يقتصر تدخله على حماية الحياة الخاصة للأفراد .

وبين هذين القطبين المتعارضين تبدو مشكلة تحديد الخيط الرفيع الذى يفصل « السلوك الخاص » عن « السلوك العام » مشكلة خلقية عسيرة تستلزم الكثير من المناقشة ، وتحتاج إلى الفحص العميق الدقيق . ولكننا قلّما نُقدم على إثارة مثل هذه المشكلة : لأننا نتوهم أن تنظيمنا السياسى قد فرغ من حلّها ، فى حين أننا هنا بإزاء « قضية فلسفية » ما زالت تفتقر إلى البحث والتمحيص .

وليس من شك فى أن مجرد الدعوة إلى زيادة « تدخل الدولة » من أجل حماية الأخلاق والآداب العامة ، يفترض حلا معينا لهذه المشكلة ، بينما الملاحظ أن فلاسفة الأخلاق ورجال القانون — عندنا — لم يتعرضوا بعد للقضية دراسة واستقصاء ... وأملنا — فى هذه الدراسة الفلسفية للمشكلة الخلقية — أن نلقى بعض الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التى قد أصبح لزاما علينا — اليوم — أن نواجهها بكل صراحة وصرامة .



الباب الأول

متناقضات أخلاقية

الفصل الأول

الأخلاق بين « النظر » و « العمل »

حينما يتحدث الفلاسفة عن « علم الأخلاق » ، فإنهم يعنون به تلك الدراسة النظرية التى تمثل صورة من صور البحث عن « الحقيقة » ، وتصدر عن باعث عقلى هو الرغبة فى « المعرفة » ، ما دام كل ما يهدف إليه « علم الأخلاق » إنما هو التعرف على « الصواب والخطأ » فى مضمار السلوك البشرى .

فليست الأخلاق — فى نظر الكثير من الفلاسفة — « فنًّا » أو « صناعة » ، بل هى « علم نظرى » بحت ، يهدف أولا بالذات إلى فهم « طبيعة » الظاهرة الخلقية .

وأصحاب هذه النظرة حريصون على إبراز الطابع العلمى للأخلاق ، فهم يؤكدون أننا حينما ندرس معايير السلوك ، أو طبيعة « الحياة الخلقية » أو ماهية الخير والشر ، أو ما إلى ذلك من « مسائل أخلاقية » ، فإننا لا نكون عندئذ بصدد « تطبيق » أو « عمل » ، بل نحن بصدد « بحث » أو « نظر » ، وبالتالى فإننا بإزاء « علم » ، لا بإزاء « فن » .

ولما كانت « الظاهرة الخلقية » — فيما يرى أصحاب هذا الرأى — « واقعة عقلية » (أو معقولة) تقبل « الفهم » ، فليس بدعا أن تكون الدراسة الأخلاقية مبحثا فلسفيا يندرج تحت مستوى « الوعى » أو « التأمل » أو « التفكير » .

وأما إذا قيل إن من شأن « الأخلاق » أن تؤثر على سلوك الشخص الذى يقوم بدراستها ، كان رد القائلين بالطابع النظرى الصرف لعلم الأخلاق أنه لا شأن للنظرية الأخلاقية بالتطبيق العملى ، وبالتالى فإنه لا مجال للحديث عن « نظر » يؤثر على « العمل » . وآية ذلك أننا لو نظرنا إلى سلوك أربع جماعات

مختلفة : اتخذت الأولى من « كانت Kant » رائدا لها ، ووضعت الثانية نصب عينيها مبادئ أخلاقية استمدتها من چون استيوارت مل Mill ، بينما راحت الثالثة تسترشد بأخلاق ت . هـ . جرين Green ، والرابعة بأخلاق چورچ ادوارد مور Moore ، فإننا قد لا نلتقى بأى اختلاف جوهرى بين أهل هذه الجماعات الأربع حول المسائل الأخلاقية العملية(١) . هذا إلى أنه ليس ثمة ما يضمن لنا أن يجىء الرجل الذى يفهم — بفضل دراسته الأخلاقية — الفارق بين الصواب والخطأ ، أو الخير والشر ، فيُقْدم بالضرورة على فعل الخير أو اتخاذ المسلك الصائب .

ولعل هذا ما صوره لنا أحد رجالات الكوميديا الحديثة حين عرض علينا شخصية رجل أُمّىّ يحاول أن ينقذ أخاه الأكاديمى المتعلم ، فلا يرى سبيلا لمنعه اتخاذ مسلك شرير ، اللهم إلا بأن يذكِّره بتلك الجائزة الجامعية التى كان قد سبق له (أى للأخ المثقف) أن حصل عليها فى مادة « فلسفة الأخلاق »(٢) !

صحيح أن الكثيرين قد يظنون أن الصلة وثيقة بين « المعرفة » و « الفضيلة » (كما توهم سقراط قديما) ، ولكن التجربة كفيلة بأن تبين لنا — فيما يقول أصحاب الرأى — أن العلم المحض بالمبادئ الأخلاقية لا يكفى وحده لتوجيه صاحبه نحو طريق « الفضيلة » ، أو لتحويله عن سبيل « الشر » (على أقل تقدير) .

ولسنا نريد أن نتبع — تاريخيا — آراء أولئك الفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بأنه لا علاقة على الإطلاق بين « النظرية الأخلاقية » من جهة ، والحياة العملية من جهة أخرى ، وإنما حسبنا أن نقول إن معظم الفلاسفة « الحدسيين Intuitionists » قد ارتأوا أن تصميمات الضمير — أو الشعور الخلقى — تصميمات نهائية حاسمة ، وأنه ليس هناك — بالتالى — أى مجال لتحليلها من قبل « النظر الأخلاقى » .

(١) Mackenzie: "Manual of Ethics". (6th edition), p. 239.

(٢) Barrie: "What Every Woman Knows, III". (quoted by Lillie, in "Introduction to Ethics", 1961, p. 18.).

وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أنه ليس هناك — فى الواقع — أى « نظر أخلاق » على الإطلاق ، ومن ثَمَّ فإنه لا موضع للحديث أصلا عن « نظر » يؤثر على « العمل » .

ويمضى بعضهم إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه كما أن فى استطاعة المرء أن يفكر تفكيرا سليما دون أن يكون قد درس « علم المنطق » ، فإن فى استطاعته أيضا أن يحيا حياة خيّرة ، دون أن يكون قد درس « علم الأخلاق » ، ومهما اختلفت اتجاهات أصحاب هذا الرأى ، فإنهم مجمعون على القول بأن « الأخلاق » دراسة نظرية بحتة لا شأن لها بفن الحياة أو التطبيق العملى .

شوبنهاور يؤكد أن « الأخلاق » نظرية بحت ...

ولنتوقف قليلا عند نظرية واحدة من فلاسفة العصر الحديث الذين ذهبوا إلى القول بأن « علم الأخلاق » لا يخرج عن كونه مجرد « دراسة نظرية بحت » . وهنا نجد أنفسنا بإزاء « مذهب مثالى » ، وضع دعائمه شوبنهاور حينما راح يعلن أن « الأخلاق » مبحث فلسفى نظرى بحت ، فهى لا تتسم مطلقا بأى طابع عملى أو تطبيقى ، مثلها فى ذلك كمثل « المنطق » أو « ما بعد الطبيعة » .

والحق أنه ليس فى وسع « الأخلاق » أن تأمرنا بشىء أو أن تفرض علينا أى شىء ، إن لم نقل بأنه ليس فى وسعها أصلا التعرض لدراسة أوامر السلوك .

وليس ثمة قوة — سواء أكانت داخل الإنسان أم خارجه — تستطيع أن تفرض عليه أمرا أخلاقيا أو أن تحدد « ما ينبغى أن يكون » .

صحيح أن ثمة مبدأ للسلوك الخلقى قد يصح القول بأنه متأصل فى أعماق الطبيعة الميتافيزيقية للإنسان ، ولكن كل ما تستطيع « الأخلاق » أن تفعله هو أن تكشف عن وجود ذلك المبدأ ، وأن تسلط عليه أضواء الفكر ، ناظرة إليه على أنه مبدأ فعال قائم منذ البداية من صميم الطبيعة البشرية .

ومعنى هذا أنه ليس فى وسع « الأخلاق » أن تحرك هذا المبدأ أو تبعث فيه روح النشاط ، طالما بقى هو نفسه خامدا لا حياة فيه ، أو خاملا لا فعالية له .

ولهذا يقرر شوبنهاور أن الأخلاق لا تمثل عاملا فعالا أو قوة منشطة فى صميم الحياة الواقعية ، بل هى مجرد « نظر محض Pure theory » لا تعدو مهمته المشاهدة ، والتحليل والفهم ، مثلها فى ذلك كمثل أى مبحث فلسفى آخر .

... وإن حياة الإنسان تمضى فى سبيلها دون أن تعير « الأخلاق » كبير اهتمام ، وآية ذلك أن الطريقة التى يحدد بها الإنسان مجرى سلوكه تتوقف أولا وبالذات على « طبعه العقلى Intelligible Character » ، بحيث إن هذا « الطبع » ليبدو نفسه بمثابة تصميمه الخُلُقى ، دون أن يكون هناك موضع للقول بأنه يتدخل فى « عالم الظواهر » ، أو أنه يقحم نفسه على النظرية الأخلاقية .

وتبعا لذلك فإنه ليس فى وسع « الأخلاق » أن « تبتكر » ما ينبغى أن يكون ، بل ليس فى وسعها حتى ولا أن « تكتشفه » أو أن تعلمنا إياه . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق : فإن ما ينبغى أن يحدث « ماثل » من ذى قبل ، ما دام « التصميم » نفسه قد « اتُّخذ » منذ البداية .

ومعنى هذا أن فعل « الاختيار » الأصلى لا يكمن فى « الوعى » مطلقا ، بل هو سابق أو متقدم عليه .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن فى الرأى الذى ذهب إليه شوبنهاور ، لوجدنا أنه ينفى عن « الأخلاق » كل طابع « معيارى » ، لكى يحيلها إلى دراسة « نظرية » أو « تأمّلية » بحتة . وحجة شوبنهاور فى ذلك أنه ليس من شأن « الأخلاق » أن تحدّد سلوكنا العملىّ ، أو أن تلقِى أى ضوء على الطريقة التى لا بد لنا من اتخاذها فى تحديد هذا السلوك .

والنتيجة التى تترتب على مثل هذا الزعم ألا يكون للأخلاق أى تأثير عملى ، سواء أكان حسنا أم سيئا ، على سلوكنا أو أسلوبنا فى الحياة .

ولسنا ندرى كيف يمكن أن يبقى وعينا بالمبدأ الخلقى مجرّد « وعى غير مكترث » لا يهتم فى كثير أو قليل بموقفنا من الحياة ، فى حين أن لكل وعى — من الناحية العملية — شحنة وجدانية ، فضلا عن أنه لا وجود للنظر العقلى المحض ، اللهمّ إلا فى عالم « التجريد » المطلق ! ثُم إننا لا نتصور مطلقا أن

تكون « الأخلاق » — بوصفها « مذهبا » — خلوا تماما من كل طابع « عملى » ، فى حين أنها « معرفة بالمبدأ » ، ومثل هذه « المعرفة » لا بد من أن تكون بمثابة المقدمة الضرورية التى يستند إليها كل تصميم إرادى . صحيحٌ أن السلوك الخلقى لا يُعَدّ هو نفسه مجرَّد « معرفة » ، ولكنه يفترض بالضرورة مثل هذه « المعرفة »[1] .

والحق أن « المعرفة الأخلاقية » لا يمكن أن تكون مجرد « معرفة إدراكية » أو « عرفانية Cognitive » صرفة ، بل هى لا بدّ من أن تتخذ — منذ البداية — طابع « المعرفة العملية » التى تحفل بالشحنات الوجدانية . وقد يكون شوبنهاور على حق حين يقول إن الأخلاق لا تُملى علينا — من تلقاء ذاتها — أى شىء ، ولكن من المؤكد أن الأخلاق تعلمنا ما هو « الخير » ، وإن كان من الواضح أن معرفتنا بالخير لا يمكن أن تصبح معرفة تامة مكتملة . فالأخلاق تكشف لنا عما « تراه » فى مضمار « الخبرة الخلقية » ، وهى تريد أن تأخذ بيدنا حتى « نرى » نحن أيضا ما تكشف لنا عنه فى صميم خبرتنا الخلقية . ولما كان هذا الذى تكشف لنا عنه منطويا على « أمر » أو « وصية » ، فإن « الأخلاق » هى فى الوقت نفسه « وعى » بهذا « الأمر » ، أو هى على الأصح « وعى » يمكن أن نقول عنه إنه « آمر » .

وقد اعترف كثير من الفلاسفة المعاصرين بهذا الطابع « العملى » للأخلاق ، فذهب جورج إدوارد مُور — مثلا — إلى أن الغرض الأساسى للأخلاق هو « التأثير على سلوكنا الفعلى » . ولا يرفض مور شرعية « الإفتاء فى قضايا الضمير Casuistry » (بعكس برادْلى الذى رفض أصلا إمكان قيام علم تطبيقى تكون مهمته تقرير مسائل الخير والشر والسلوك العملى) ، بل هو يذهب إلى أن المهمة الأصلية لعلم الأخلاق هى تطبيق مبادئه على النحو الذى يمكّنه من إرشاد الناس فى مضمار « فن الحياة »[2] .

---

(١) Hartmann: "**Ethics**", vol. I., Moral Phenomena, pp. 57 – 58

(٢) G. E. Moore: "**Principia Ethica**", London, 1903., Ch. I., p. iv.

وحتى لو سلمنا مع بعض الفلاسفة بأن الأصل فى « الأخلاق » أن تهتم أولا بالكشف عن « الحقيقة » فى مضمار « السلوك » ، فإننا لن نجد مانعا من القول بأنه لا بد لفيلسوف الأخلاق ــ بين الحين والآخر ــ من التعرُّض لنقد المعايير الخلقية القائمة ، وبالتالى فإنه لا بد للأخلاق ــ سواء أرادت أم لم تُرِد ــ أن تستحيل إلى « مبحث عملى » . هذا إلى أنه ليس ما يبرّر الشك فيما قد يكون للأخلاق من تأثير عمليّ على سلوك الفرد ، إذا راعينا دور « المعرفة » فى تحديد معالم الطريق أمام الشخص الراغب حقا فى انتهاج سبيل الخير . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن معرفة الأخلاق قد تقدّم للشخص بعض المعونة فى بحثه عن الخير . ومن المحتمل أن يكون فيلسوف الأخلاق أقرب إلى جادة الصواب ــ فى تطبيقه لقواعد الأخلاق على بعض الحالات الجزئية ــ من أى إنسان آخر لديه إلمام بظروف الموقف ، دون أن تكون لديه أية معرفة بأصول علم الأخلاق .

ولعلَّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الفائدة الحقيقية لعلم الأخلاق لا تتمثل فى « التوجيه » أو « الإرشاد » الذى يقدمه لنا هذا العلم حين نكون بصدد بعض الحالات الخاصة أو الظروف الجزئية ، بل تتمثل فى « التنمية » لسعة أفقنا وجدية مقصدنا حين نعرض للمسائل الخلقية بوجه عام .

نظرية سقراط فى التوحيد بين « الفضيلة » و « العلم »

ولو أننا أردنا الآن أن نجد فى تاريخ المذاهب الأخلاقية الكبرى وجهة نظر معارضة تماما لوجهة نظر شوبنهاور ، لكان علينا أن نرجع إلى سقراط الذى كان أول من قال بأن « الفضيلة علم والرذيلة جهل » .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن نزعة سقراط العقلية المتطرفة هى التى أملَت عليه القول بأن فهم طبيعة الخير شرط ضرورى لممارسة حياة الفضيلة . وكانت حجّة سقراط فى ذلك أن أحدا لا يفعل الشر حُبّا فى الشر ذاته ، فإن « الخير » الذى يسعى المرء جاهدا فى سبيل الحصول عليه لا بدّ من

أن يظل يلاحقه ويحوم حوله باستمرار . ولكن المرء قد يخطئ التقدير ، فيقبل على « الشر » ظنا منه بأنه « الخير » ، وعندئذ يكون خطؤه الخلقى ناجما عن مجرد نقص فى المعرفة أو جهل بطبيعة الخير . ولو أنه عرف « الخير » على حقيقته لما اتجهت إرادته مطلقا نحو فعل « الشر » ، وإلا لوقع صريعا لضرب من التناقض الذاتى . وتبعا لذلك فقد ذهب سقراط إلى أن فى الإمكان « تعليم الفضيلة » ، ما دامت « الفضيلة » هى مجرد « معرفة » .

وقد يعجب المرء كيف غاب عن ذهن سقراط دور « الإرادة » فى تحقيق « السلوك الخيّر » ، ولكن الظاهر أن الفيلسوف اليونانى الكبير قد كان حريصا على تأكيد دور « المعرفة » فى مضمار « الأخلاق » ، اعتقادا منه بأن العلم بالطبيعة البشرية أساسىٌّ لممارسة حياة الفضيلة . ولم يكن من المستغرب على فيلسوف اتخذ من العبارة المأثورة : « اعرف نفسك » شعارا له فى كل تفكيره ، أن يُعْلى من شأن « المعرفة » ، أو أن يوحّد بينها وبين « الفضيلة » .

ومن هنا فقد اقترن اسم سقراط بالتصوّر المعيارى للأخلاق ، ولم تعد مهمة الأخلاق مقصورة على تلقين النشء « ما ينبغى أن يكون » بل أصبح من واجبها أيضا أن تُسْهِم فى تحديد كل من الإرادة والفعل .

وهكذا أصبح الإنسان الشرير — فى نظر الفكر اليونانى القديم — هو الإنسان الجاهل ، بينما نُظِرَ إلى « الرجل الخيّر » على أنه « الإنسان الحكيم » . ولم يكن من الغرابة فى شىء — بعد ذلك — أن يسيطر المثل الأعلى للرجل « الحكيم » على الفلسفة الخلقية بأسرها ، حتى عند « الرواقيين » أنفسهم . والحق أن الرواقيين حينما ذهبوا إلى أن « الانفعالات » قد تمنع الإرادة من الاتجاه نحو فعل الخير ، وحينما نادوا — تبعا لذلك — بضرورة القضاء على « الانفعالات » ، فإنهم لم يكونوا يعدّون « الانفعالات » سوى مجرد « معرفة ناقصة » ، وبالتالى فإن دعوتهم إلى قمع الانفعالات أو السيطرة عليها لم تكن سوى دعوى عقلية تهدف إلى تحقيق سيادة « اللوغوس Logos » . وأما أفلاطون فقد ذهب فى محاورته « منون »

Menon إلى أن التحدث عن إرادة الخير هو مجرد « تحصيل حاصل » ؛ لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فهو إنما يريد الخير ، بمعنى أنه يريد « الشر » بوصفه « خيرا » له . وإلا ، فهل وُجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه التعاسة ؟ وقد سار أفلاطون على نهج أستاذه سقراط فقال إن العلم بمسائل الأخلاق جوهرى لممارسة حياة الفضيلة ، ولكنه ذهب إلى أن العلم هنا علم ميتافيزيقى ينصب على معرفة « المثل » ، وفى مقدمتها جميعا « مثال الخير » .

ولا يعنينا — فى هذا المقام — أن نتوقف عند نظرية أفلاطون فى الأخلاق ، وإنما حسْبنا أن نقول إن الفيلسوف اليونانى الكبير قد اتفق مع أستاذه سقراط على القول بأن « الأخلاق » معيارية ، وأنها تعلمنا « ما ينبغى أن يكون » ، وأن لها تأثيرا ناجعا على حياتنا العملية ، وأن من شأن التعاليم الأخلاقية أن تدعم المسئولية البشرية وتعمل على تقويتها ... إلخ .

وقد لقيت النظرية اليونانية فى الأخلاق معارضة كبرى من جانب رجالات المسيحية : إذ ذهب المفكرون المسيحيون إلى أن « معرفة الخير » لا تكفى وحدها لحض « الإرادة » على فعل الخير أو لتوجيهها نحو ممارسة حياة « الفضيلة » . وآية ذلك أن الإنسان كثيرا ما يعرف وصايا الله وأوامر الأخلاق ، ولكنه مع ذلك قد يخالفها أو يتعدَّى عليها ، وربما كان السبب فى ذلك هو ضعف الإرادة البشرية من جهة ، وقوة الشر من جهة أخرى .

وإذا كان الإنسان كثيرا ما يرتكب « المعصية » عن « جهل » أو « نقص فى المعرفة » ، فإن « الخطيئة » — مع ذلك — ليست مجرد « خطأ عقلى » أو « جهالة فى الفهم » .

والحق أن ما تسمّيه المسيحية باسم « الخطيئة » هو شيء أكثر بكثير من مجرد « الخطأ » أو « الإثم » : لأنه ليس للإنسان على « الخطيئة » يُدان ، كما أنه ليس فى استطاعة « المعرفة » أن تجنب المرء خطر الوقوع فى « المعصية » .

وربما كانت خطورة « المشكلة الخلقية » — فيما يقول رجالات المسيحية — كامنة على وجه التحديد فى قدرة الإنسان أو عدم قدرته على اتباع ما تقضى به

المعرفة الأخلاقية . ومعنى هذا أن « المعرفة » هنا ليست « مُلزِمة » لصاحبها ، بل لا بد للمرء — حتى بعد معرفته بالشريعة الأخلاقية — من أن يحزم إرادته على العمل بمقتضاها ، أو أن يتخذ قراره برفضها والتمرد عليها .

هذا إلى أن هناك « قوة » مظلمة لا معقولة من شأنها أن تجيء فتتدخل فى هذا التصميم ، ألا وهى قوة الشر أو الغواية أو الإغراء . وسواء أرجعنا هذه القوة إلى المادة ، أم إلى الشيطان ، فإن المهم أن « الجسد » — فى نظر المسيحية — ضعيف ، وأن الله — وحده — هو الذى يستطيع أن يأخذ بيد الموجود البشرى ، وأن يحرره من أسر تلك « القوة الشريرة » .

ولا شك أننا هنا بإزاء نظرية أخلاقية معارضة تماما لنظرية سقراط : لأن المسيحية تؤكد أن الفضيلة لا يمكن أن تُعَلَّم ، ما دامت « المعرفة » وحدها هى التى يمكن أن « تُعَلَّم » ولا غناء فى « المعرفة » حين نكون بصدد « السلوك العملى » .

صحيحٌ أنه فى استطاعة « علم الأخلاق » أن « يعلّمنا » ما ينبغى لنا أن نفعله ، ولكن هذه «المعرفة» بطبيعتها عاجزة قاصرة ، لأنه ليس فى وسع الإنسان أن يتبعها ويسير على نهجها ، ولئن كانت « الأخلاق » معيارية — من حيث المذهب أو التفكير النظرى — إلا أنها ليست معيارية — من حيث الواقعية أو التأثير العملى — .

وهكذا يخلص مفكرو المسيحية إلى القول بأنه ليس من شأن الأخلاق أن ترشد الإنسان فى حياته العملية ، وبالتالى فإنه لا موضع للقول بوجود « فلسفة عملية » .

دور «المعرفة» فى الحياة الخلقية ...

ولو أننا حاولنا الآن أن نفصل فى هذا النزاع الأخلاقى الذى قام بين سقراط من جهة ، وفلاسفة المسيحية من جهة أخرى ، حول دور « المعرفة » فى الحياة الخلقية ، لوجدنا أن الفيلسوف اليونانى الكبير قد جانب الصواب حينما عمد إلى التوحيد تماما بين « العلم » و « الفضيلة » ، فى حين أن فلاسفة المسيحية

قد تطرّفوا فى الاتجاه المضادّ حينما راحوا يؤكدون أن « الفضيلة لا تُعَلَّم » على الإطلاق . صحيح أن « الفضيلة » ليست مجرد « علم » ، ولكن من المؤكد أن عنصر « المعرفة » عنصر هام من عناصر « الفضيلة » ، وحين يكون الإنسان مفتقرا إلى هذا الضرب من « المعرفة » ، فلا بدّ لعلم الأخلاق من أن يضطلع بمهمة تلقينه مثل هذه « المعرفة » .

ومعنى هذا أنه لا بد للإنسان — قبل الإقدام على اتخاذ تصميماته الخلقية — من أن يكون مُلمًّا بتلك القواعد الأخلاقية التى سيكون عليه أن يعمل بها أو أن يخرج عليها . ونحن لا ننكر أن مثل هذه « المعرفة » لا تضمن لنا سلفا إقبال صاحبها على أداء « الفعل الخيّر » أو تحقيق « السلوك القويم » ، ولكنَّ من الواضح أن « المعرفة » مع ذلك تمثل شرطا أوّليا ضروريا لكل حياة خلقية سليمة .

وهنا قد يعود الفلاسفة النظريون (من أمثال شوبنهاور) إلى الاعتراض ، فيقولون إن مهمة « الأخلاق » الأولى هى الكشف عن « الحقيقة » فى مضمار السلوك ، دون التعرّض للحياة الخلقية بوصفها « عملا » أو « فنًّا » .

وردّنا على هذا الاعتراض أن عملية الكشف عن معنى آرائنا الخلقية قد لا تخلو من تأثير — هى نفسها — على سلوكنا العملى ، لأنها تسلّط على مبادئنا الكامنة أضواء الوعى أو الشعور ، فتزيل ما قد تنطوى عليه تلك المبادئ من متناقضات ، إن لم نقل بأنها قد تؤدى بنا إلى نبذ بعض الآراء الأخلاقية السائدة على ضوء ما تكشف عنه تلك الدراسة من « مبادئ جوهرية » .

والحق أن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد فطنوا إلى أن « أوامر الضمير » تمثل وصايا عقلية تقبل التحليل والتبرير وبالتالى فإنهم قد جعلوا « للعقل Reason » دورا هاما فى صميم حياتنا الخلقية .

ولا شك أن مثل هذا « التحليل » العقلى إنما يضطلع بمهمة تربية الضمير : لأنه هو الذى يجعل أوامر الضمير أكثر اتساقا وأشد توافقا مع « القانون الخلقى » الموضوعى . ولعل هذا ما عناه فلاسفة « المثالية » (خصوصا من بين رجالات

المدرسة الأخلاقية الإنجليزية) حينما ذهبوا إلى أن مهمة الحياة الخلقية هى تسليط أضواء الوعى أو الشعور على ذلك العنصر « العقلى » ، « الروحىّ » ، « الواعى بذاته » ، فى الطبيعة البشرية . وإذا كان ثمة سبيل لتحقيق هذه المهمّة بطريقة أكيدة فعالة ، فما ذلك إلا بالدراسة التأمّلية لتلك القواعد الخلقية التى اصطنعها الإنسان فى توجيهه لسلوكه ؛ وهذه هى نقطة البدء فى كل دراسة أخلاقية .

ويمضى بعض فلاسفة الأخلاق إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إن الدراسة الأخلاقية التى يتم عن طريقها تسليط الأضواء العقلية على « العوامل الروحية » المؤثرة على السلوك الخيّر أو الحياة الخلقية القويمة ، لهى بمثابة واجب خلق أساسى يقع على عاتق الإنسان . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التى تجمع بين « النظر » و « العمل » فى مضمار السلوك الخلقى : فإنه لمن الواضح أن « النظر » الأخلاق مُوجَّهٌ منذ البداية نحو الحياة العملية ، كما أن « العمل » الخلقى قائم بطبيعته على فهم صحيح لروح « القانون الخلقى » بوصفه مبدأ عقليًّا[١] .

ولا نزانا فى حاجة إلى التدليل على قيمة « الأفكار الخلقية » فى حياة الأفراد والجماعات : فإن التجربة لتظهرنا على أننا حريصون دائما على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، لا فى مجال المنطق وحده ، بل وفى مجال الأخلاق أيضا . وحينما نسيء التصرف ، فإننا كثيرا ما نعود إلى أفكارنا محاولين فحصها وامتحانها ، لأننا على ثقة من أن سوء تصرفنا لا بد من أن يكون راجعا إلى خطأ فى التفكير أو التقدير أو التقيم أو وزن الأمور . صحيحٌ أن ظروف الحياة هى من السعة والتعقد بحيث إنه هيهات للمبادئ الأخلاقية العامة أن تمدنا — فى كل حالة — بالميزان العقلى الصحيح الذى يسمح لنا بتقيم كل موقف جزئى ، ولكن من المؤكد أن الإلمام بالمبادئ الأخلاقية العامة كثيرا ما يضع بين يدى المرء « معايير ثابتة » يمكن تطبيقها على الحالات الجزئية .

---

(١) Mackenzie: "**Manual of Ethics**". Bk. II., Ch. 7, p. vi.

وحتى لو افترضنا أن كل ما يمكن أن تقدمه لنا « الأخلاق الفلسفية » هو مجرد فكرة عامة عن حقيقة الخير ، أو طبيعة « القيم » ، فستظل لهذه الفكرة العامة قيمتها الكبرى بوصفها « معيارا » للخير والشر بوجه عام .

وليس ما يمنعنا بعد ذلك من أن نحاول تطبيق المبادئ الأخلاقية على الحالات الخاصة ، حتى نرى ما إذا كانت تلك المبادئ متسقة مع ذاتها ، أو ما إذا كانت منطوية على بعض المتناقضات . وليس من شك فى أن ميدان « التطبيق العملى » كثيرا ما يكون مناسبة طيّبة لتصحيح بعض أفكارنا الخلقية ، أو لتعديل بعض مبادئنا الأخلاقية . وكثيرا ما تجيء « التجربة » ، فتكشف للفيلسوف الحدسى (مثلا) عن وجود ضرب من « التناقض » بين بعض « القواعد » التى توصّل إليها عن طريق « الحدس » ، فيكون عليه من بعد أن يعاود النظر فى مذهبه الأخلاقى ، حتى يقضى على ما فيه من أسباب التناقض .

ولا شك أننا إذا لم نحرص — بين الحين والآخر — على مراجعة مبادئنا الأخلاقية وضبطها ، عن طريق النظر إلى آثارها فى الحياة العملية وطريقة تطبيقها على الحالات الخاصة ، فإن هذه المبادئ لن تلبث أن تستحيل إلى « أوهام خيالية » تسبح فى مُخيّلة فيلسوف حالم لا شأن له بدنيا الناس !

ونحن نعرف أن كثيرا من الفلاسفة قد رفضوا ربط نظرياتهم الأخلاقية العامة بحالات الضمير الخاصة ، ومواقف السلوك الجزئية ، بدعوى أنه لا شأن لعلم الأخلاق (من حيث هو علم نظرى بحت) بمثل هذه الجوانب العلمية التطبيقية ، ولكنّ من الواضح أن الحالات الخاصة نفسها يمكن أن تندرج تحت « فئات Classes » ، ومن ثَمَّ فإنه ليس ما يمنع « علم الأخلاق » من تصنيف تلك « الفئات » والعمل على فهمها فى ضوء القوانين الأخلاقية العامة .

وأما إذا قيل إنه قد يكون من الأفضل لعالم الأخلاق أن يركّز كل انتباهه على المبادئ العامة للأخلاق ، وأن يدع التفاصيل (أو الجزئيات) تهتم بنفسها ، فربما كان فى وسعنا أن نردّ على ذلك بقولنا إن « الحالات الخاصة » قد تلقى بعض الأضواء على المبادئ العامة ، فليس ما يمنع فيلسوف الأخلاق

من الرجوع — بين الحين والآخر — إلى الحياة العملية بما فيها من حالات خاصة معقدة ، من أجل العمل على توضيح « مبادئه » الأخلاقية العامة . وحسْبنا أن نعود إلى تاريخ الفلسفة ، لكى نتحقق من أن عددا غير قليل من فلاسفة الأخلاق ، وعلى رأسهم أفلاطون ، والقديس توما الأكويني ، وبنتام ، وجون استيوارت مل ، وغيرهم ، قد أظهروا اهتماما عميقا بالتطبيقات العملية ، للأخلاق ، فكانت الفلسفة الخلقية — فى رأيهم — « مبحثا عمليا »[1] .

نوعية الطابع « العملى » للفلسفة الخلقية ...

... على أننا لو أنعمنا النظر إلى « الفلسفة الخلقية » ، لوجدنا أنها منذ البداية فلسفة « عملية » تهدف إلى الإجابة على السؤال الآتى : « ما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ » . ولو أننا تساءلنا — مثلا — : « ما الذى يمكننا أن نعرفه ؟ » ، لوجدنا أن « موضوع » المعرفة ماثل أمامنا ، مستقل عنا ، قائم بذاته ، بحيث لا يكون على « الفكر » سوى أن يرتد إلى عالم « التجربة » من أجل الوقوف على مثل هذا « الموضوع » . وأما حين نتساءل : « ما الذى ينبغى لنا أن نعمله ؟ » ، فإننا نكون عندئذ بإزاء « شىء » غير متحقق ، أو غير واقعى ، لأنه لا يملك وجودا سابقا فى ذاته ؛ وهذا « الشىء » لا يمكن أن يكتسب « الوجود » إلا من خلال « فعلنا » .

ولكنَّ المشكلة الخلقية لا تتمثل فى « العمل » نفسه ، بل « فيما » نعمل ، أعنى فى هذا الذى لا بدّ لنا من أن نوجّه نحوه كلّ نشاطنا العملى .

وليس من شك فى أنه لا بد « للفكر » هنا من أن يقوم بدوره فى تصوّر « الفعل » الذى سيكون علينا أن نحققه ، ولكنَّ من المؤكد أن هذا

(١) Cf. H. Samuel: **"Practical Ethics"**, London, Home University Library. & G. E. Moore: **"Philosophical Studies"**, **1922., (The Nature of Moral Philosophy.).**

« التصور العقلى » لن يخلو من « مخاطرة فكرية » . والواقع أننا لا نجد — منذ البداية — مبادئ أخلاقية أكيدة ، نستند إليها فى تقرير أحكامنا ، وبالتالى فإن « الخبرة الخلقية » لا تقدم لنا « حقائق أخلاقية » نجد فى تضاعيفها كلَّ ما نريد معرفته عن « معايير السلوك » . ولكننا — مع ذلك — نحس بأن ثمة مطالب أخلاقية تفرض نفسها علينا ، دون أن يكون فى وسعنا تحديد نوعية تلك « المطالب » بكل دقة .

والحق أنه إذا كان من شأن سائر المجالات الأخرى للمعرفة العملية أن تكون على علم بالهدف الذى ترمى إليه ، فإن « الأخلاق » — وحدها — تظل مفتقرة إلى مثل هذا العلم بالهدف أو الغاية .

وآية ذلك أن علوم الصحة ، والتشريع ، والتربية ، وغير ذلك من ضروب « التكنية » تعرف جيدا ما هى « الغايات » التى تهدف إلى بلوغها ، وإن كانت المشكلة بالنسبة إليها هى معرفة السبل أو الوسائل المؤدية إلى تلك الغايات ، فى حين أن « علم الأخلاق » يستهدف معرفة « الغايات » نفسها ، أعنى تلك الغايات القصوى أو الأهداف المطلقة التى لا يمكن أن يُنْظَر إليها على أنها « وسائل » أو « وسائط » لأى شىء آخر .

صحيح أنه قد يكون فى الإمكان أيضا تصوّر « أخلاق وسائل » ، ولكن القضية الأصلية فى كل « الفلسفة الخلقية » إنما هى أولا وبالذات « قضية الغايات » . ومن هنا فقد كان للطابع « العملى » فى الفلسفة الخلقية معنى آخر مختلف كل الاختلاف عنه فى العلوم العملية الأخرى : لأننا هنا بإزاء بحث عن الغايات نفسها ، دون أن يكون هناك ما يضمن لنا سلفا إمكان الوصول إلى معرفة « نوعية » لتلك « الغايات » . وحين يتساءل كل فرد منا : « ما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ » ، فإنه يجد نفسه هنا بإزاء سؤال فريد فى نوعه : لأنه مُلْزَمٌ بالإجابة على هذا السؤال ، إن لم يكن بالفكر فبالعمل .

وليس فى وسع أى فرد منا أن يخطو خطوة واحدة فى سبيل حياته ، دون أن يكون قد أجاب على هذا السؤال بطريقة أم بأخرى . ولا غرو ، فإنه ليجد

نفسه هنا بإزاء « مطلب » حيوىّ هام لا بد له من أن يواجهه ، خصوصا وأن كل كرامة الإنسان ، وكل ما لديه من استقلال ذاتى ، لا بد من أن يُسْهِما فى تحديد إجابة الفرد الواحد منا على مثل هذا السؤال[١] .

... إن الانحراف المهنى ليُوقع فى ظن الفلاسفة أن الإنسان موجود « نظرىّ » ، وكأنَّ كل ما يثير اهتمامه إنما هو الفهم ، والعلم ، والمعرفة ، فى حين أن الإنسان أولا وبالذات موجود « عملىّ » يهدف إلى تحقيق ذاته ، وإثراء حياته ، والتغيير من عالمه وعالم الآخرين . وحتى حين يقوم الإنسان بعملية « إدراك » الأشياء من حوله ، فإن هذه العملية لا بد من أن تقترن لديه منذ البداية بفعل « تفضيل » يُؤْثِر بمقتضاه هذا الشيء على ذاك .

ومعنى هذا أن الإنسان لا يمكن أن يقف من الأشياء موقف « المرآة » التى تعكس صور الأشياء ، بل هو لا بد من أن يشارك فى مجرى الأحداث بكل ما لديه من اهتمامات ، وانفعالات ، وقدرة على « التقييم » . ومن هنا فإن « الموجود الأخلاقى » ليس مجرد إنسان « عارف » يملك علما مجردا بماهية الخير والشر ، بل هو أيضا إنسان « عامل » يملك إحساسا مرهفا بالقيم ، ويسعى جاهدا فى سبيل المشاركة فى تحقيقها .

وحينما جعل سقراط من « الحكمة » المثل الأعلى للحياة الخلقية ، فإنه لم يكن يعنى بها مجرد « البحث النظرى » الصرف ، بل كان يعنى بها أيضا اهتمام المفكر أو التزامه بالحياة على وجه العموم ، سواء أكانت حياته الخاصة أم حياة الآخرين . وهكذا كانت « الحكمة » بمثابة مرادف للذوق الخلقى Moral taste ، وكان « الحكيم » هو ذلك الإنسان الذى يتمتع بقدرة نفاذة على إدراك ما فى الحياة من « قيم » و « دلالات » .

وتبعا لذلك فقد ذهب سقراط إلى أن « الحكيم » هو الرجل الذى يملك عقلية متفتحة لا تغلق عينيها عن أية « قيمة » ، ولا تكف مطلقا عن رؤية الأشياء والأشخاص دون أن ينكر فى الوقت نفسه أن « الحكيم » أيضا هو

---

(١) Hartmann: "Ethics", vol. I., Eng. Trans., pp. 32 – 34.

الرجل الذى لا يكفّ عن الاكتشاف والبحث والتعلم . وهذا هو السبب فى أن كل شيء يسهم فى زيادة نموه الخلقى ، ويعمل على إثراء القيمة الضمنية لحياته الخاصة . والرجل « الحكيم » أيضا هو ذلك الإنسان المتعاطف الذى يحرص على فهم الآخرين ، وإن كان يريد أن يفهمهم « من الداخل » ، فهو لا يفتأ يحاول النفاذ إلى « قيمهم » الخاصة ، حتى يحقق لهم ما يصبون إليه من خلاص ، وحرية ، وسعادة .

والواقع أن الكثيرين يستشعرون حاجة روحية عميقة إلى « التواصل » مع الآخرين ، حتى يفهمهم الغير ، ويقدروهم ، ويتعاطفوا معهم . وإن المرء ليلتقى فى حياته العادية بالعديد من الموجودات ، ولكن قليلون هم أولٰئك الذين « يراهم » بالمعنى الأخلاقى لهذه الكلمة ، وقليلون هم أولئك الذين يحظون بنظرتنا التعاطفية (مع العلم بأن « النظرة التعاطفية » هى نظرة « الحب » الذى يعرف كيف يقدّر القيم) .

وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن أولٰئك الذين « يروننا » نحن هم أيضا قلة نادرة ! وآية ذلك أن العوالم البشرية تتلاقى ، ولكن لكى ينزلق السطح على السطح ، بينما تبقى « الأعماق » مطوية ، نائية ، منعزلة ، غير متلامسة ، ثم هى لا تلبث بعد ذلك أن تتفارق وتتباعد ! صحيح أنه لا ينبغى لأى شخص أن « يذوب » تماما فى أى شخص آخر ، أو أن يفقد ذاته نهائيا فى أية ذات أخرى[1] ، ولكن من المؤكد أن كل شخص يحن — فى قرارة نفسه — إلى أن يصبح « مرئيا » من جانب شخص آخر ، بحيث يفهمه هذا الشخص ، ويتعاطف معه ويستجيب له ، ويثق فيه سلفا .

ألسنا نلاحظ أن كل واحد منا يلتقى فى خبرته العادية بالكثير من المواقف والمناسبات التى لا يكون نصيبه فيها سوى الإهمال أو الإعراض ، أو عدم الاهتمام ، أو سوء الفهم ، من جانب الآخرين ؟ وهل يمكن أن تكون فى الحياة

---

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٩ – ٢٣٠ ، ٢٦٧ – ٢٦٨

خيبة أمل أعظم أو أفدح من تلك التى يلقاها الإنسان حين يقدّر له أن يمضى فارغا دون أن يراه أحد ، ودون أن يشعر به أحد ، وكأنما هو قد أُقصى من الحياة لعدم تمتعه بأية قيمة ؟ .

الحكمة الأخلاقية هى نقطة تلاق النظر والعمل

لقد كان الفلاسفة الأقدمون يتحدثون عن « فلسفة نظرية » تحقق كمال « القوة العالمة » ، و « فلسفة عملية » تحقق كمال « القوة العاملة » ، وكانوا يقولون إنه « ليس يتم أحدهما إلا بالآخر : لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ والمبدأ بلا تمام يكون ضائعا ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا[1] » . والظاهر أن « الحكمة » السقراطية قد بدت للفلاسفة الأقدمين بمثابة تحقيق لوحدة « النظر » و « العمل » : إذ قد وجدوا فيها — من جهة — مظهرا للمعرفة ، والوعى ، والشعور بالذات ، كما وجدوا فيها — من جهة أخرى — تعبيرا عن الفضيلة ، وحب للخير ، والإحساس بالقيم .

وقد سبق لنا أن قلنا إن « الحكمة » قد تحولت على أيدى الرومان إلى « حس خلقى » ينطوى على معانى الاستبصار ، والتقدير ، والقدرة على « تذوق القيم » . ولم يكن من الغرابة فى شىء — بعد ذلك — أن يصبح « الحكيم » هو « الإنسان المتذوق » الذى يشارك فى ملاء الحياة ، ويتعاطف مع قيم الآخرين ، وينفتح لكافة « القوى الروحية » الكامنة فى أعماق الوجود . وعلى حين أن الكثيرين يحيون ويموتون ، دون أن يكونوا قد « رأوا » الآخرين أو قد « أبصروا » ما فى الأشياء والأشخاص والمواقف من قيم ومعان ودلالات ، نجد أن الرجل الحكيم هو ذلك الإنسان « المتعاطف » الذى لا يكف عن استخراج ما يكْمُن فى أعماق الغير من « قيم » ، وما تنطوى عليه المواقف الخارجية

---

(١) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » ، طبعة القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠ — ٤١

من « دلالات » . وليس يكفى أن نقول مع بعض الفلاسفة إن « الحكيم » هو ذلك « الرجل الذى قد وُلِدَ صديقا للجميع ، أو مُعينا روحيا للناس أجمعين » ، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضا أن « الحكيم » هو « المربّى الحقيقى ، أو المرشد الأخلاقى » . ولسنا نعنى بعملية « إرشاد » الآخرين إثقال كاهلهم بعدد ضخم من المطالب الأخلاقية ، بل نحن نعنى بها توجيه الأفراد نحو « القيم الشخصية » الباطنة فى ذواتهم ، وهى تلك القيم التى لم يقدر لهم بعد أن يعرفوها أو أن يفهموها . وهنا تجىء مهمة الحكيم الأخلاقى فيكون عليه أن « يتنبأ » سلفا بما قد يكون فى وسع هؤلاء الأفراد تحقيقه أخلاقيا ، وكأنما هو يمتد ببصره — أو ببصيرته — إلى ما وراء واقعهم ، لكى يستشرف مُثُلهم العليا ، ويستطلع ما يعدو حدود خبراتهم الراهنة[١] .

وهكذا نخلص إلى القول بأن « الحكمة الأخلاقية » هى نقطة تلاق « النظر » و « العمل » : على اعتبار أن الغاية التى يهدف إليها « النظر الأخلاقى » هى منذ البداية توجيه السلوك وإرشاد الناس إلى فن الحياة ، كما أن « العمل الأخلاقى » — بمعناه الصحيح — إنما هو منذ البداية ذلك النشاط الواعى القائم على روية ، وتفكير ، وتعقل ، وتدبّر ، واستبصار ، وإحساس بالقيم ، ووزن صحيح للأمور . فليس عند « الحكيم » نظر بدون عمل ، أو عمل بدون نظر ، بل هناك حياة متكاملة قوامها معرفة الذات ، والإحساس بالقيم ، والمشاركة فى ملاء الحياة ، والمساهمة فى بناء شخصية الغير .

ومن هنا فإن الفلسفة الخلقية لا يمكن أن تكون مجرد « نظر عقلى » يستهدف تعريف الفضيلة أو تحديد ماهية الخير ، بل هى لا بد من أن تتخذ طابع « الفلسفة العملية » التى تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الحساسية بالقيم لدى الناس ، والمشاركة فى تربية الإنسانية بوجه عام ، وفقا لمبادئ الحكمة السقراطية القديمة .

---

(١) N. Hartmann: "Ethics", vol. II., Moral Values, London, 1963, Ch. XX, Wisdom, pp. 241 – 242.

الفصل الثانى

الأخلاق بين « النسبية » و « الإطلاق »

قد تكون أول مشكلة تواجه فيلسوف الأخلاق هى مشكلة « المبادئ الأخلاقية » نفسها ، خصوصا وأن كلمة « المبادئ » تشير فى العادة إلى معانى الضرورة ، والكلية ، والثبات ، والإطلاق ... والواقع أنه كثيرا ما يُقال إن العصر الذى نعيش فيه لم يَعُدْ عصر مبادئ أخلاقية مطلقة ، وقيم أزلية ثابتة ، بل هو قد أصبح عصر مرونة ، وتساهل ، ونسْبيَّة .

ولا شك أننا إذا ربطنا الظاهرة الأخلاقية بعجلة التغيّر الاجتماعى ، وإذا سلّمنا مع بعض رجالات الأخلاق والقانون بضرورة اصطناع ضرب من المرونة فى الحكم على شتى أنماط السلوك الفردى ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى دفع كل القيم الأخلاقية بطابع النسبية . ولكن المشكلة ليست بهذا القدر من السهولة : فإن الدفع بالقيم الأخلاقية جميعا إلى دوّامة التغير والنسبية لن يلبث أن يصيب الحقيقة الخلقية فى الصميم ، وبالتالى فإنه لن يلبث أن يؤدى إلى بلبلة الرأى العام الأخلاقى .

هذا إلى أننا لو سلّمنا بأن الأخلاق « علم » ، وإذا اعترفنا فى الوقت نفسه بأن من شأن كل « علم » أن ينطوى على مجموعة من الحقائق العامة التى تتسم بطابع الصدق ، فلا بد لنا من التسليم بأن « علم الأخلاق » ينطوى على مجموعة من الأحكام الأخلاقية التى لا تصْدُق بالنسبة إلى فرد واحد بعينه ، بل تصْدُق بالنسبة إلى الأفراد جميعا فى كل زمان ومكان(١) .

---

(١) William Lillie: "An Introduction to Ethics", London, 1961, University Paperbacks, Methuen, Ch. vi, p. 102.

بيد أننا ما نكاد نتحدث عن قواعد أخلاقية مطلقة ، أو أحكام أخلاقية عامة ، حتى يبادر دعاة النسبية إلى الاعتراض على هذه الأخلاق الفلسفية « المطلقة » بقولهم إنها أخلاق واهمة تستند دائما إلى مبادئ أولية تسلّم بها تسليمها ، دون أن تُعنّى نفسها بالبحث فى مدى صحتها : فهى تفترض — مثلا — أن « الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان » ، ومثل هذا الفَرْض الأوّلى هو الذى يسمح لها بأن تنظر نظرا عقليا مجرَّدا إلى مفهوم « الإنسان » بصفة عامة ، وأن تستخلص من ذلك قواعد كلية عامة . وبعبارة أخرى فإن الفلاسفة الأخلاقيّين يسلّمون بوجود ماهية بشرية ثابتة ، ومن ثَمَّ فإنهم يشرّعون للإنسانية فى جملتها ، دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو السلالات أو الأفراد .

هذا إلى أن هؤلاء الفلاسفة يفترضون أيضا أن الضمير أو الشعور الخُلُقى يؤلّف لدى كل فرد منا « كُلًّا » متسقا ، تمثل أوامره المختلفة تطبيقات متنوعة لإلزام أخلاقى واحد . ولكنَّ هذيْن المبدأين — فيما يقول دعاة النسبية — وَهْمان باديا الخطأ : لأنه ليس ثمة « إنسان فى ذاته » يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تكون محلّ نزاع أو موضع خلاف .

وقد أثبتت لنا الإتنوجرافيا — فيما يقول أهل الاجتماع — أن للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الشعور والتفكير والعمل أو السلوك ، وأن هذه الأساليب مختلفة كل الاختلاف عمّا نأخذ به نحن — مثلا — فى سلوكنا العادىّ .

والواقع أن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت « مفهوم الإنسان » ، إنسان « هذا العصر » أو « هذا المجتمع » ، لا « الإنسان المطلق » أو « الإنسان بصفة عامة » وإذا كان من الحق أن الرجل اليونانى — قديما — لم يكن يحسب للرجل البربرى أىّ حساب ، فإن من الحقّ أيضا — فيما يقول دور كايم — أن الرجل الأوروبى فى أيامنا هذه ما يزال يعتقد أن « الإنسان » هو على وجه التحديد « إنسان هذا المجتمع الغربى المسيحى »[١] .

---

(١) زكريا إبراهيم « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٨ — ١٩

اختلاف الشرائع الأخلاقية : هل هو « اختلاف مطلق » ؟

ونحن لا ننكر أن تاريخ الحضارة البشرية حافلٌ بالشرائع الأخلاقية المختلفة ، والمعايير الاجتماعية المتباينة ، ولكننا نلاحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة قد كشفت لنا عن وجود تقارب كبير بين هذه الشرائع الأخلاقية المختلفة ، على العكس مما كان يتوهم رجالات الإتنوجرافيا فى القرن الماضى وفى مطلع هذا القرن . صحيحٌ أن البشرية — حتى القرن السابع عشر — كانت ترى فى « المبارزة » حقا مشروعا للفرد ، فكان الرجل يتأثر لكرامته أو شرفه عن طريق الانتصار على خَصْمه فى هذا الصراع المسلَّح ، ولكننا — مع ذلك — ما زلنا نسلّم بمبدأ « الدفاع عن الشرف » أو الكرامة ، على الرغم من أننا قد أصبحنا نستنكر — اليوم — فعل « المبارزة » .

وقد كانت المرأة الهندية — قديما — تحرق نفسها بعد وفاة زوجها ، لكى ترقد إلى جوار شريكها فى كفنه ، ولكننا — اليوم — حتى إذا استنكرنا هذه الفعلة ، فإننا — مع ذلك — ما زلنا نعدّ وفاء الزوجة لزوجها — حيا كان أم ميتا — فعلا أخلاقيا له قيمته .

وقد تختلف الشرائع الأخلاقية فى حكمها بحق الرجل البالغ فى الزواج من واحدة أو أكثر (كأن تصرّح له مثلا بالزواج من أربع) ، ولكنها تتفق جميعا على أنه ليس من حق الرجل أن يتزوّج أية امرأة شاء فى أى وقت شاء .

وربَّما اختلفت الشرائع الأخلاقية أيضا فى تحديد « الحالات » التى يكون فيها « الكذب » أهون الشرَّين ، ولكنها تُجْمِع — بلا استثناء — على اعتبار « قول الصدق » ، فى الحالات العادية ، عملا أخلاقيا صائبا .

والواقع أن هذا « التفاوت » القائم بين الشرائع الأخلاقية يرجع أولا وبالذات إلى أن هذه الشرائع لا تمثل « تقريرات » أو « صياغات » للمبادئ الأخلاقية القصوى ، بل هى مجرد « تطبيقات » لتلك المبادئ على بعض الظروف

الواقعية لهذا المجتمع أو ذاك . ولا شك أن جماعة الرهبان — حين تطبق « مبدأ العفة » — فإنها تطبقه بطريقة مختلفة عن تلك التى تصطنعها الأسرة حين تطبّق هذا المبدأ فى حياتها العائلية أو علاقاتها الزوجية . وكثيرا ما تجىء بعض العوامل الحضارية أو التاريخية أو الاجتماعية فتحول بيننا وبين الوقوف على السمات المشتركة التى تجمع بين الأنظمة الأخلاقية المختلفة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الشرائع الأخلاقية القائمة بالفعل لا تمثل بالضرورة « المعايير الأخلاقية المطلقة » ، أمكننا أن نفهم أنها جميعا شرائع أخلاقية « ناقصة » ، وبالتالى فإن اختلافها (فيما بينها) هو مجرد نتيجة لنقصها .

ولكن ، على الرغم من وجود « شرائع أخلاقية » متعدّدة ، وعلى الرغم من وجود « اختلافات » عديدة بين تلك الشرائع ، فليس ما يمنع من إمكان قيام « شريعة أخلاقية مطلقة » .

وربّما كان الأصل فى هذا الخلاف المستمرّ بين فلاسفة الأخلاق حول « المبادئ الأخلاقية » وهل هى نسبية أو مطلقة ، وجود خلط مستمرّ فى أذهان الكثيرين بين مبادئ الأخلاق من جهة ، وأساليب السلوك من جهة أخرى ، مما أدّى إلى عجز البعض منهم عن التمييز بين المبادئ القصوى الثابتة من جهة ، والقواعد النسبية المتغيرة من جهة أخرى .

والحق أنه مهما يكن من أمر تغيّر الظواهر الأخلاقية ، فإن من المؤكد أن الشرائع الأخلاقية لا تمثل مجموعة من القواعد التعسفية أو الاعتباطية التى لا تخضع لأى منطق ولا تصدر عن أية معقولية ، بل هى مبادئ إنسانية عقلية تستمد أصولها من قاعدة أولية عامة هى احترام الشخص البشرى ، وتقديس القِيم الإنسانية .

ضرورة التمييز بين « المبادئ الأخلاقية » و « قواعد السلوك »

صحيحٌ أن معظم السلطات الأخلاقية قد لقيت فى الأيام الأخيرة الكثير من أسباب الضعف أو الوهن أو الانحلال ، فأصبح الناس يميلون إلى اعتبار « الأخلاق » مجرد مجموعة من « المواضعات » النسبية المتغيرة ، ولكنَّ هذه « الظاهرة الحضارية » التى عملت على انتشار الرأى القائل بالنسبية لا تمنعنا من التمييز بين مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك . والواقع أن ميل الكثيرين إلى اصطناع « خط المقاومة الأقل » قد أفضى بهم إلى القول بأنه ليس ثمة « معايير » على الإطلاق ، وأنه ليس هناك بالتالى « خير فى ذاته » أو « شر فى ذاته » . ثم جاء عجز البعض عن التمييز بين المبادئ الثابتة الكامنة والتعبيرات المتغيرة عن تلك المبادئ ، فدفع بهم إلى العمل على اجتناب مشقة التفكير فى الأمور لحسابهم الخاص ، ومن ثَمَّ فقد أدَّى بهم إلى خلع قيمة مطلقة على بعض العادات الجمعية أو الأساليب العامة فى التصرف ، دون أن يفطنوا إلى أن أمثال هذه العادات والأنماط من السلوك لا تملك سوى شرعية نسبية . ولكن فلاسفة الأخلاق لم يلبثوا أن أدركوا خطورة هذا المسلك ، فراحوا يدعون المربين والمصلحين إلى مساعدة النشء على إدراك المبادئ التى تكمن من وراء قواعد السلوك ، حتى يفطن أبناء الجيل الحاضر إلى وجود « قوانين أخلاقية مطلقة » تكمن من وراء شتى المواضعات الاجتماعية المتغيرة . ولعل هذا ما عناه أحد فلاسفة الأخلاق حينما كتب يقول : « إنه لا بد للقائمين على شئون التربية من الأخذ بيد النشء من أجل مساعدتهم على التمييز بين السلوك التى يمكن — بل يجب — أن تتغير بتغير الظروف (وهى تلك القواعد التى نقول عنها إنها نسبية) ، وبين تلك المبادئ التى — إن صدقت — فلا بُدَّ من أن تصدق فى كل زمان ومكان »[1] .

---

(١) زكريا إبراهيم : « عَوْدٌ إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال منشور بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٢ ، أكتوبر ١٩٦٧ ، ص ١٢ — ١٧

دور « الانفعالات » فى تأكيد « نسبية » الأخلاق ...

ويعود دعاة « النسبية » إلى الاعتراض فيقولون إن الأحكام الأخلاقية — فى جوهرها — أحكام وجدانية تستند إلى العواطف ، وترتكز على الانفعالات ، فهى بطبيعتها أحكام نسبية تختلف من فرد إلى آخر ، إن لم نقل بأنها تختلف لدى الفرد الواحد باختلاف حالاته الوجدانية . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون — مع العلّامة الإنجليزى وستر مارْك Westermarck — أن « الانفعالات » هى المصدر الحقيقى لمعظم أحكامنا الأخلاقية ، بدليل أن عواطف الاستهجان أو الاستحسان هى الأصل فى الكثير من « الأحكام الأخلاقية » التى ندفع بها أفعال الناس . وهم يسوقون لذلك مثلا فيقولون إننا حينما نغضب من أحد أصحابنا ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى إدانة أفعاله الشريرة . صحيحٌ أن صديقنا نفسه قد يكون هو المسئول بالفعل عن تلك التصرفات ، كما أن هذه التصرفات نفسها قد تكون سيئة ، ولكنَّ من المؤكد أن « غضبنا » قد كان بمثابة المناسبة التى أتاحت لنا الفرصة لاكتشاف « سوء » تلك الأفعال ، أو « رداءتها » ...

بيد أن كل ما يستطيع دعاة هذا الرأى إثباته — فى أمثال هذه الحالات — هو أن الانفعالات تمثل شرطا سيكولوجيا يتعذر علينا — بدونه — إصدار بعض أحكامنا الأخلاقية . ومعنى هذا أننا إذا لم نستشعر انفعال « الاستحسان » نحو بعض الأفعال ، فإننا قد نجد أنفسنا — سيكولوجيا — عاجزين عن الحكم على تلك الأفعال بأنها « حسنة » أو « خيّرة » . ولكن ، إذا صحّ ما يقوله أحد الباحثين من أن « التنفس » شرط ضرورى (من الناحية الفسيولوجية) للقيام بعملية إصدار الأحكام الأخلاقية ، فهل يكون من حقنا — لهذا السبب — أن نقرر أن الأحكام الأخلاقية أحكام تنصبّ على « التنفُّس » ؟ وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الأحكام الأخلاقية لا تمثل أحكاما تنصب على الانفعالات ،

أو تدور حول العواطف ، وبالتالى فإنها لا تشارك بالضرورة فى « الطابع المتغير » الذى تتميز به الانفعالات والعواطف[١] ؟

على أننا حتى لو سلمنا — مع بعض أصحاب هذا الرأى — بأن الأحكام الأخلاقية أحكام وجدانية ترتكز على العواطف وتستند إلى الانفعالات ، فإن هذا الرأى لا يدفعنا بالضرورة إلى اعتبار الأحكام الأخلاقية مجرد أحكام نسبية . وآية ذلك أن الكثير من فلاسفة الأخلاق — وعلى رأسهم ماكس شلر ونيقولاى هارتمان — قد أثبتوا لنا « الطابع الأوَّلى المطلق » لأحكامنا الأخلاقية ، على الرغم من اعترافهم فى الوقت نفسه بالصبغة الوجدانية المميِّزة لتلك الأحكام . ولعلَّ هذا ما عبَّر به ماكس شلر حينما كتب يقول : « إننا حتى لو نظرنا إلى المظهر الوجدانى للحياة النفسية — ألا وهو ذلك المظهر الذى يتمثل فى انفعالنا ، وتفضيلنا ، وحُبِّنا ، وكراهيتنا ، ومشيئتنا ... إلخ — لوجدنا أن لهذا المظهر الانفعالى نفسه طابعا أوليا Aprioristic أصيلا ، لا يمكن اعتباره مستمدا من دائرة الفكر ، ولا بدَّ لفلسفة الأخلاق من قبوله على حدة باعتباره مستقلا تماما عن دائرة المنطق . والواقع أن ثمة نظاما قَلْبِيًّا Ordre du coeur هو بطبيعته فطرىّ أوَّلى ؛ وقد أصاب بليز بَسْكال Blaise Pascal حينما أطلق عليه اسم « منطق القلب Logique du coeur[٢] ومعنى هذا أن إحساسنا بالقيم (والقيم الأخلاقية بصفة خاصة) إحساس أولى يعبِّر عما يصحّ تسميته باسم « العنصر الوجدانى الأولى The Emotional Apriori » . وليس هذا العنصر الوجدانى الأولى مجرَّد « عاطفة » هوائية متقلبة ، بل هو نشاط انفعالى حَدْسى ندرك بمقتضاه « القيم » ، ونستطيع عن طريقه معرفة الخير والشرّ . ومعنى هذا أن كل « تفضيل أخلاقى » نقوم به إنما هو تفضيل حدْسى أولى يستند إلى حساسية

---

(١) Cf. A. C. Ewing: "Subjectivism and Naturalism in Ethics". article in "Mind" Vol. LIII., 1944, p. 139.

(٢) Ch. N. Hartmann: "Ethics", Vol. I., Allen & Unwin 1958, p. 177.

وجدانية بالقيم . فليست الأفعال الأخلاقية أفعالا عرفانية Cognitive ترتكز على المعرفة العقلية ، بل هى أفعال وجدانية تستند إلى ضرب من الوعْى الأوَّلى أو الحساسية الفطرية بالقيم .

ومن هنا فإنه قد لا يكون ثمة تعارض بين نسبة طابع وجدانى إلى الأفعال الأخلاقية ، وبين القول بأن للقيم الأخلاقية طابعا أوّليا مطلقا .

الوضعيون المناطقة
ينكرون أصلا وجود « أحكام أخلاقية » .. !

وهنا يجىء فلاسفة الوضعية المنطقية — من أمثال كارناب Carnap وآير Ayer — لا لينكروا الطابع المطلق للأحكام الأخلاقية ، بل ليقرروا أنه ليس ثمة « قضايا أخلاقية » أصلا ! والحق أن الفلسفة الأخلاقية التقليدية — فيما يقول كارناب — لا تنطوى على أى بحث فى الوقائع ، بل هى بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر ، أعنى فيما يصح عمله وما يجوز عمله .

ولو أننا نظرنا إلى « العبارات الأخلاقية » على أنها « قضايا » ، لكان علينا أن نقول إننا هنا بإزاء « قضايا زائفة » لا تعبر عن أى شىء قابل للتحقق تجريبيا .

والحق أننا هنا بإزاء أقاويل لا تعبّر إلا عن بعض الرغبات أو الأوامر أو الوصايا . فالعبارة الأخلاقية التى تقول — مثلا — « إن القتل جريمة » لا تزيد عن كونها مجرد « وصية » أو « أمر » يشبه قولنا : « لا تقتل » . صحيحٌ أننا هنا بصدد وصيَّة مستترة ، ولكننا لا نستطيع أن نقول — بأية حال — إننا هنا بصدد قضية منطقية تقبل الصدق أو الكذب . وعلى حين أن الأوامر لا يمكن أن تعدّ صادقة أو كاذبة ، وبالتالى فإنها لا تمثل « قضايا » أصلا ، نجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهَّموا أن أحكام القيمة هى قضايا حقيقية ، فراحوا يُجْهدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها . وفات هؤلاء أن أى « حكم قيمة » لا يزيد عن كونه وصية أو « أمرا » مستترا خلف صيغة لغوية خدَّاعة ! ومعنى هذا أن العبارات الأخلاقية لا تقرر شيئا ، ولا تشير إلى أى شىء ،

فلا سبيل إذن إلى تقديم أى برهان إثبات أو برهان نفى ، إنْ على صحتها أم على كذبها(١) . ويمضى فلاسفة الوضعية المنطقية إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إن « الأحكام الأخلاقية » هى مجرد تعبيرات عن بعض العواطف أو الانفعالات . فليس لقضايا الأخلاق أى معنى نظرىّ أو عرفانى ، بل هى أوامر أو وصايا عامرة بالشحنات الوجدانية أو العاطفية .

ويضرب لنا آير مثلا لذلك فيقول : [إننى حينما أقول لأحدهم : « إنك قد أخطأت حين سرقت هذا المال » ، فإننى لا أقرر شيئا أكثر مما لو أننى قلت له : « إنك قد سرقت هذا المال » . وحين أضفتُ إلى ذلك أن هذا الفعل خاطئ ، فإننى لم أخبر بشىء جديد عن ذلك الفعل ، بل كل ما هنالك أننى قد أظهرتُ بوضوح استهجانى له . وهذا ما كان فى وسعى أن أفعله ، لو أننى اقتصرتُ على مجابهته بقولى : « إنك قد سرقتَ هذا المال » ، مستخدما فى قولى لهجة الاستهجان أو الاستنكار ، أو لو أننى اقتصرتُ على كتابة هذه الجملة مع إضافة بعض علامات تعجب إليها](٢) .

من هذا نرى أن فلاسفة الوضعية المنطقية يرفضون « الأحكام الأخلاقية » رفضا باتًّا : لأنهم يرون من جهة أنها لا تنطوى على ألفاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها عن طريق الحواسّ فى نطاق التجربة المباشرة ، ولأنهم يلاحظون من جهة أخرى أنها تستخدم « مفاهيم » غامضة لا تقبل التحليل ، ولا يمكن ردّها إلى عناصر تقبل الملاحظة المباشرة . ومهما يكن من أمر تلك الاختلافات التى قد تفصل بين فلاسفة الوضعية المنطقية فى تفسيرهم لنوعية « الأحكام الأخلاقية » ، فإننا نجدهم يُجْمعون على القول بأن الأحكام الأخلاقية لا تزيد عن كونها مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو « عبارات تعجب » !!

---

(١) R. Carnap: **"Philosophy and Logical Syntax"**, London, 1935, pp. 24 – 25

وانظر أيضا كتابنا : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ ، ص ٢٩٢ – ٢٩٣

(٢) Ayer: **"Language, Truth and Logic"**, 1946, 2d ed., p. 107.

ولكن ، هل من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل ما من الأفعال إنه « صائب » ، فإننى لا أعنى بذلك سوى أننى « أحبّ » هذا الفعل ؟ الواقع — كما لاحظ مينونج — أنه لا بد لنا هنا من التمييز بين أمرين : الحالة الذهنية لذلك الذى يصدر الحكم ، والموضوع الذى تنصب عليه تلك الحالة الذهنية[1] .

صحيحٌ أننى عندما أقول : « إن هذا الرجل يستحق الشنق » ، فإننى بكل تأكيد أعبّر عن حالتى الذهنية أو موقفى الوجدانى ، ولكنَّ من المؤكد فى الوقت نفسه أن « معنى » عبارتى هو بمثابة « واقعة » تحتمل الصدق أو الكذب ، بغضِّ النظر عن موقفى الوجدانى منها .

ولئن يكن من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل من الأفعال إنه « فعل صائب » أو « مشروع » ، فإننى بذلك أعبّر عن حالتى التى تحمل معنى « الاستحسان الخلقى » ، أو « القبول » ، أو « الموافقة » ، ولكن من الحق أيضا أن « شرعية » الحكم الذى أصدره فى هذه الحالة لا تتوقف على ما يتطوى عليه من « تعبير » ، بل على ما يَشْتَمل عليه من « معنى » (وهو « المعنى » الذى لا بدّ لفهمه من الرجوع إلى بعض القرائن الموضوعية) .

ولو كانت الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات وجدانية عن « الاستحسان » أو « الاستهجان » ، لما كان هناك موضع للفصل فى القضايا الأخلاقية التى يختلف حولها الناس لأننا عندئذ لن نكون إلا بصدد « أمزجة مختلفة » لا مجال للتفضيل بينها .

ولكن أحدا منا لا يمكن أن يسلّم بأنه لو قال شخص « إن قول الكذب أفضل دائما من قول الصدق » ، لما كان فى وسعنا مطلقا أن نثبت خطأً هذا القول عن طريق الحجة أو الدليل .

---

(١) Cf. J. N. Findlay: **"Meinong's Theory of Objects"**, p. 28.

والواقع أن الرجل العادى حين يتساءل عن صواب أى فعل أو خطئه ، فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغباته أو التعرُّف على مشاعره ، بل هو يريد أن يعرف شيئا عن طبيعة الفعل نفسه ، وبالتالى فإنه يريد الوصول إلى « حكم أخلاقى » . ولو كانت « العبارات الأخلاقية » مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو « عبارات تعجب » ، لما كان هناك موضع لإثارة أية مناقشة أخلاقية ، وبالتالى لما كان هناك « تناقض » حقيقى بين قولك بأن هذا الفعل خطأ ، وقولى بأنه صواب ! وحين يقول بعض فلاسفة الوضعية المنطقية إن الأحكام الأخلاقية هى مجرد « أوامر » أو « وصايا » ، فإنهم ينسون أو يتناسون أننا كثيرا ما نصدر أحكاما أخلاقية على بعض الأحداث الماضية ، كأن نقول — مثلا — « لقد أخطأ بروتس حينما قتل قيصر »[1] .

وأما القول بأن كل « الأحكام الأخلاقية » زائفة ، أو بأنها جميعا لا تقبل الإثبات ، فهو قول خطير لا بد حتما من أن يفضى إلى نزعة ارتيابية أو شكية مطلقة .

وحسْبنا أن نرجع إلى الحياة اليومية العادية ، لكى نتحقق من أن أشد الناس ارتيابا فى صحة الأحكام الأخلاقية لا بدّ من أن يسلّم معنا بأن ثمة أفعالا — مثل قول الصدق — تعدّ بالضرورة « صائبة » وأن ثمة أفعالا أخرى — كالقتل — تُعَدّ بالضرورة أفعالا « خاطئة » .

ولو أننا أنكرنا على أمثال هذه الأحكام الأخلاقية العامة كل « شرعية Validity » ، لكان فى هذا الإنكار افتيات تام على المقدرة العقلية لدى الإنسان ، وكأن البشر عاجزون تماما عن إصدار أية أحكام أخلاقية معقولة .

---

(١) William Lillie: "An Introduction to Ethics", 1961, pp. 108 – 109.

أدلة أخرى على وجود معايير أخلاقية مطلقة ...

وهنا قد يُقال إن التاريخ نفسه شاهدٌ على تعدُّد الشرائع الأخلاقية ، فلا مجال للتحدث عن « أخلاق مطلقة » تكون صادقة فى كل زمان ومكان . وردّنا على هذا الاعتراض أنه لو سلَّمنا باستحالة وجود « معايير أخلاقية مطلقة » ، لكان علينا أن نرفض إمكانية تفضيل المرء لأية شريعة أخلاقية أخرى على شريعته هو الخاصة ، فى حين أن التجربة تشهد بأننا قد نوازن بين الشرائع الأخلاقية المختلفة ، لكى نفضل واحدة منها على غيرها . ولو أننا أخذنا بالرأى القائل بأنه ليس ثمة معيار أخلاق مطلق ، لما كان من حقنا عندئذ أن نصدر مثل هذا الحكم ، لأنه لن يكون هناك — فى مثل هذه الحالة — أى أساس تستند إليه للمقارنة بين أية شريعتين أخلاقيتين . وأما إذا قيل إننا نفضل فى العادة تلك الشرائع الأخلاقية التى تقترب (إنْ فى كثير أو قليل) من شريعتنا الأخلاقية الخاصة ، فقد يكون فى وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن هناك أناسا كثيرين يفضلون على شريعة مجتمعهم الأخلاقية شرائعَ أخرى قديمة أو حديثة . ومهما يكن من أمر مزاعم دعاة « النسبية » ، فإن من المؤكد أننا جميعا نفضل شرائع المجتمعات الراقية (كالمجتمع الرواق ، أو المجتمع المسيحى أو المجتمع الإسلامى مثلا) على شرائع القبائل البدائية (كبعض العشائر المتخلفة من أكلة اللحوم البشرية مثلا) .

ولو لم يكن هناك « امتياز خلقى » أو « أفضلية حضارية » لبعض الشرائع الخلقية على بعضها الآخر ، لما كان هناك موضع للحديث عن « تقدم أخلاق » أو « تأخر أخلاق » . وأما إذا قيل إنه ليس هناك بالفعل أى « تقدم أخلاق » ، وإنه لا يمكن اعتبار أية شريعة خلُقية أفضل من أية شريعة خلُقية أخرى ، فإن مثل هذا القول لا بد من أن يفضى بالضرورة إلى القضاء على كل « جهد خلقى » ، لأن مثل هذا الجهد لن يكون عندئذ سوى عبث لا طائل تحته . ولو كان كل ما تتطلبه « الأخلاق » من « الفرد » أن يظل مخلصا للشريعة الأخلاقية التى ينادى بها مجتمعه ، أو المبادئ الأخلاقية التى يدعو إليها بنو قومه ، لكان على الفرد أن يقيد نفسه بنظام أخلاق قد

لا يرى فيه أى سموّ أخلاق ، خصوصا إذا كان هذا النظام أدخل فى باب « الخضوع للأهواء والشهوات » منه فى باب « التضحية والسعى نحو تحقيق بعض المُثُل العُليا .. » . وفضلا عن هذا وذاك ، فإن النتيجة المنطقية التى لا بد من أن تُفضى إليها حتما نظرية « النسبية الأخلاقية » هى أنه لن يكون ثمة إنسان أفضل من أى إنسان آخر ، ما دام لكل إنسان منظورهُ الأخلاق الخاص ، أو نظرته الأخلاقية الخاصة (مهما يكن من غموضها) ، وهى تلك « النظرة » التى تحدد أفعاله ، وتعين سلوكه . وآية ذلك أنه لو استوت كل الشرائع ، لما كان هناك ما يبرر حكمنا على الرجل الشرير الذى يسىء إلى مجتمعه ويلحق الأذى بأقرانه ، بأنه « أدنى أخلاقيا » من الرجل الذى يحب مجتمعه ويخلص فى خدمته ... إلخ . والواقع أن من شأن « النسبية » أن تنسحب أيضا على الأفراد (لا على الجماعات وحدها) ، وبالتالى فإنها لا بد من أن تفضى فى خاتمة المطاف إلى القضاء نهائيا على شتى « المعايير » Standards[1] .

الأخلاق بين « التعدد » و « الوحدة » ...

ولكنّ دعاة « النسبية » يعودون إلى الاعتراض فيقولون إن كل الدلائل شاهدة على تعدد الشرائع الأخلاقية ، دون أن يكون فى إمكاننا اكتشاف أية « وحدة » حقيقية بين كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتباينة ، وبالتالى فإنه ليس ما يشهد بوجود حقيقة أخلاقية مطلقة . والحق أننا لو عدنا إلى التاريخ ، لوجدنا أن هناك أخلاق شَجاعة وأخلاق طاعة ، كما أن هناك أخلاق كبرياء وأخلاق تواضع ، فضلا عن أن هناك أيضا أخلاق قوة ، وأخلاق جمال ، وأخلاق مقدرة إرادية ، وأخلاق شهامة ، وأخلاق وفاء ، وأخلاق تعاطف ... إلخ . وكل هذه الاتجاهات الأخلاقية — وغيرها كثير — إنما هى الدليل القاطع على أن البشرية لم تعرف يوما « وصايا أخلاقية مطلقة » أو « معايير أخلاقية ثابتة » . ونحن لا ننكر قيام هذا التعدد الأخلاقى عبر التاريخ البشرى

---

(١) Cf. A. C. Ewing: **"Definition of Good"**, Chapters 1 & 2

كله ، ولكننا نلاحظ أن كل شريعة من هذه الشرائع الأخلاقية المتباينة كانت تنظر إلى نفسها على أنها « الحقيقة الأخلاقية المطلقة » . والظاهر أن الإنسان حين يخضع لأوامر أية شريعة أخلاقية فإنه ينظر إليها فى العادة على أنها « وصايا مطلقة » ، بحيث إنه قد يكون فى وسعنا أن نقول إن أية أخلاق عملية سائدة لا يمكن أن تلقى قبولا اللهم إلا إذا كان ثمة « اعتقاد حيوى » لدى الأفراد بأنها تمثل الأخلاق المطلقة . ولكن ليس ثمة ما يمنع — فيما يقول الفيلسوف الألمانى المعاصر هارتمان — من أن تجيء الأخلاق الفلسفية ، فتحاول التمييز — على وجه التحديد — بين الحقيقة الأخلاقية المطلقة من جهة ، وبين التطبيقات الأخلاقية النسبية (التى تتمثل فى شتى الشرائع الأخلاقية) من جهة أخرى . وحين تحاول الأخلاق الفلسفية الكشف عن ماهية « الخير » بصفة عامة ، أو دلالة « القيمة الأخلاقية » على وجه العموم ، فإنها لا تنكر عندئذ وجود اختلافات كبرى بين الشرائع الأخلاقية المتعدِّدة ، بل هى تقتصر على السعى نحو إدراك تلك « الأخلاق المحضة Pure ethics » التى تشارك فيها كل تلك الشرائع الأخلاقية المختلفة(١) .

ومعنى هذا أن فكرة الوحدة الأخلاقية متضمَّنة منذ البداية فى تلك الكثرة الهائلة من المذاهب الأخلاقية ، ولكن لا على صورة « عنصر » مشترك يقوم جنبا إلى جنب مع عناصر أخرى كثيرة ، بل على صورة « حدْس أخلاق أوَّلى Apriori » يعبِّر عن توافر « الحقيقة الأخلاقية المطلقة » فى كل مذهب من المذاهب الأخلاقية (مهما يبدو لنا هذا المذهب متطرفا ، أو قاصرا ، أو ناقصا .. إلخ) .

والواقع أنه ليس من حق « الأخلاق الفلسفية » أن تقف موقف العداء أو عدم الاكتراث من أى اتجاه أخلاقى — كائنا ما كان — وذلك لأن فيلسوف الأخلاق لا يمكن أن يقحم نفسه فى أى نزاع أخلاقى (كطرف من الأطراف) ، بل هو لا بدّ من أن يعلوَ بنفسه فوق مستوى الأطراف المتنازعة ، حتى يتمكن من

---

(١) N. Hartmann: "Ethics", Volume One, Moral Phenomena, English Translation by S. Coit, London, 1958, pp. 74 – 75.

الوصول إلى الوحدة الأخلاقية الصحيحة التى هى — بطبيعتها — فيما وراء كل تلك الكثرة الهائلة من الاتجاهات الأخلاقية المتصارعة . وليس أعرَف من الفيلسوف بضروب التناقض التى طالما قامت (وما زالت تقوم) بين المذاهب الأخلاقية المتعارضة ، ولكنَّ من المؤكد أن مهمة فيلسوف الأخلاق — على وجه التحديد — إنما تنحصر فى العمل على التماس الوحدة الكامنة وراء الكثرة ؛ وليست هذه « الوحدة » سوى « الحقيقة الأخلاقية المطلقة » التى تشارك فيها كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتباينة .

وقد نتساءل عن السرّ فى تعارض كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتنوعة ، ولكننا لن نلبث أن نتحقق من أن لكل منها غاية أخلاقية معينة تهدف إليها ، وتعمل جاهدة فى سبيل بلوغها ، دون أن يكون فى وسعها التحوّل عن مطلبها الأخلاقى الأساسىّ ، اللهم إلا إذا تنكرت لنفسها وخرجت على شريعتها الأصلية .

ومعنى هذا أنه لا بد لكل أخلاق من أن تشقّ لنفسها طريقا لا تحيد عنه ، لأن كل كيانها رهنٌ بهذا الاتجاه الخاص الذى تتخذه لنفسها . وكما أنه ليس فى استطاعة الكائن البشرى أن يمضى فى اتجاهين مختلفين فى وقت واحد : لأنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى اختيار واحد منهما دون الآخر ، فكذلك ليس فى استطاعة أى فاعل أخلاقى أن يعمل فى سبيل غايتين مختلفتين فى وقت واحد ، بل لا بد له من اختيار إحداهما دون الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن السعى الأخلاقى يستلزم وحدة الهدف ، وإلا لوقع المرء صريعا للتشتت والتمزُّق والتفكك النفسانى .

وآية ذلك أن تعدُّد الأهداف لا بدّ من أن يضيّع على المرء وحدته الأصلية ، فلا يلبث الإنسان أن يجد نفسه موزّعا ، مقسَّما ، ضائعا مشلولا ، خائر القوى .

ولعلَّ هذا ما عناه هارتمان حينما قال : « إنَّ وحدة الهدف تمثل مطلبا أساسيا للحياة الأخلاقية » .

ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا يقوم التعارض بالضرورة بين الاتجاهات

الأخلاقية المختلفة ، ولماذا تتخذ المعايير الوضعية وشتى النماذج الأخلاقية المختلفة طابع الأنظمة المتصارعة والأنماط المتناقضة .

والحق أنه ما دامت « وحدة الغاية » مُسلّمة تتطلبها الحياة ، ويستلزمها السلوك ، فسيظل الفاعل الأخلاقيّ مُلْزما بانتهاج « مسلك أخلاقى » مُعيَّن — دون سواه — وستبقى الأخلاق العملية مسرحا أيما لتناقض « الغايات الأخلاقية Moral ends » .

بيد أن فيلسوف الأخلاق لا بدّ من أن يجد نفسه مضطرا إلى التساؤل عما إذا كان التناقض هو الكلمة الأخيرة فى دراما « الغايات الأخلاقية » أو ما إذا كان فى الإمكان الاهتداء إلى علاقات ، وارتباطات ، ووشائج ، تجمع — بشكل ما من الأشكال — بين قيم البشر ومعاييرهم ومعنى هذا أن من حق الفيلسوف أن يتساءل : هل من الصحيح أن الشرائع الأخلاقية هى على هذا النحو من التباين والتناقض ، أم أن فى الإمكان العثور على « حلقات اتصال » فيما بينها ، و « مظاهر ارتباط » تكشف عن « نقاط تلاقٍ » تجمع بينها ؟ وحتى لو افترضنا أنْ ليس ثمة وحدة (بمعنى الكلمة) تضم فى رحابها كل تلك الكثرة الهائلة من « الغايات الأخلاقية » ، فقد يكون من حق فيلسوف الأخلاق أن يحاول الاهتداء إلى تنظيم تدريجى للغايات ، أو سُلَّم طبقى من القِيم ، حتى يقف على طبيعة العلاقات التى تجمع بين كل تلك الأهداف أو الغايات . وإذن فإن السؤال الذى لا بد لفيلسوف الأخلاق — فيما يقول هارتمان — من أن يجد نفسه مضطرا إلى إثارته هو أولا وبالذات هذا السؤال : أليس ثمة نظام أو نسق للقيم ؟[1] .

---

(١) Hartmann: "Ethics", Vol. I., Translation, p. 80.

القيم الأخلاقية : هل هى نسبية أم مطلقة ؟

إننا لن نستطيع بطبيعة الحال (فى هذه المرحلة الأولية من مراحل بحثنا) الإجابة على مثل هذا السؤال ، أو حتى مجرد التعرض للبحث فيما قد ينطوى عليه من إشكال ، وإنما سوف نقتصر فى هذا الموضع على إلقاء بعض الأضواء على مشكلة « القيم الأخلاقية » من حيث دلالتها الوجودية .

ونحن نعرف كيف ذهب نيتشه إلى أن القيم مُبْدعات بشرية عملت على خلقها بعض الاعتبارات الأخلاقية الخاصة ، وكأنَّ القيم « أوهام » أو « أصنام » ابتدعتها الذات البشرية من العدم ، دون أن يكون لها « أصول » أو « جذور » فى صميم الحقيقة الموضوعية .

والحق أن للقيم « وجودها الخاص » فى استقلال تامّ عن « تقييماتنا » الخاصة ، بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشرى ، بطريقة أولية حدسية . وقد نحتج على هذا الرأى بأن نقول — مثلا — إن الناس جميعا لا يدركون القيم ، أو لا يستطيعون التمييز بينها ، مما يدلّ على أنها ليست مبادئ موضوعية مطلقة ، بل هى مجرد ظواهر ذاتية نسبية ، ولكنَّ من المؤكد أن المسئول عن عجز بعض الأشخاص عن إدراك القيم أو التمييز بينها إنما هو « العمى الخلُقى » الذى قد يرجع إلى انعدام النضج أو نقص التربية لديهم . فالضعف الذى يتسم به بعض الأشخاص من حيث مدى إحساسهم بالقيم ، إنما هو ظاهرة سيكولوجية لا يمكن أن تطعن فى « موضوعية القيم » .

وكما أن بعض الأشخاص غير الموهوبين أو غير المدرّبين — رياضيا — قد يعجزون عن فهم أو إدراك بعض المبادئ الرياضية الأساسية ، فإن بعض الأشخاص الذين لم يتلقوا القدْر الكافى من التربية الأخلاقية أو الثقافة السيكولوجية قد يعجزون كذلك عن التمييز بين القيم .

ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول إن الإحساس بالقيم يسير جنبا إلى جنب

مع نضج « ملَكَة التمييز » لدى الفرد ، ونموّ القدرة على الفهم لدى البشرية . والحق أن القيم نفسها لا تتغير ، وإنما الذى يتغير هو إدراكنا لها أو نفاذ بصيرتنا إليها . وذلك لأن القيم — بطبيعتها — موضوعية قائمة بذاتها ، وأما إدراكنا لها فهو أشبه ما يكون بعملية ذهنية تتغير بتغير الزاوية التى نوجّه منها أبصارنا إلى تلك القيم ، وتتذبذب وفقا لذبذبات حركة « العين الذهنية » التى تحاول التقاطها .

ويضرب لنا هارتمان مثلا بالقانون الأخلاقى القائل بمحبة القريب ، فيقول إن هذا القانون — فى جوهره — قانون مطلق ، فائق للزمان ، أزلىّ أبدى . صحيحٌ أنه قد وجدت عصورٌ لم يكن الإنسان فيها قد عرف بعد هذا القانون ، ولكن المسألة عندئذ لم تكن سوى مسألة جهالة أو « عدم نضج أخلاق Moral immaturity » من جانب البشرية . وما دامت « المحبة » قيمة « مطلقة » ، فإن جهل الإنسان بها — فى وقت ما من الأوقات — لا يمكن أن يقوم دليلا على « نسبيّتها » . ولهذا يقرر هارتمان للأخلاق طابعا مطلقا يتجلى فيما تتسم به « القيم » من كلية ، وضرورة ، وموضوعية ، وآية ذلك أنه إذا تهيأ للمرء القسط اللازم من التربية الأخلاقية ، فإن إحساسه بالقيم لا بدّ من أن يمكّنه من إدراك المعايير الأخلاقية الأساسية ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يصل إلى درجة من « النضج النفسى » يستطيع معها تكون عيان شامل للقيم(١) .

---

(١) هارتمان : « المرجع السابق » ، الترجمة الإنجليزية ، الجزء الأول ، ١٩٥٨ ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩

الفصل الثالث

الأخلاق بين « الفرد » و « المجتمع »

من بين دعاة « النسبية » فى العصر الحديث ، فلاسفة وضعيون اعتبروا « الظواهر الخُلقية » مجرد « وقائع اجتماعية » تقبل الوصف ، والتحليل ، والتصنيف ؛ وذهبوا إلى أن لكل شعب من الشعوب أخلاقه الخاصة التى عملت على تحديدها ظروف اجتماعية متعددة . والواقع أن العادات ، والتقاليد ، والأعراف ، والآداب العامة ، ومعايير الخير والشر ، وأخلاق الطبقات المختلفة ، تمثل « ظواهر وضعية » تقبل الملاحظة ، وتخضع للقياس ، وبالتالى فإن من الممكن دراستها عن طريق استخدام بعض المناهج العلمية الدقيقة . ولعلّ هذا ما ذهب إليه — مثلا — أنصار المدرسة الاجتماعية الفرنسية حينما نظروا إلى « الظاهرة الخُلقية » على أنها « واقعية » حتمية ضرورية ، يمكن التعرف على أسبابها بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى أحاطت بهذا المجتمع أو ذاك ، فى هذه الحقبة التاريخية أو تلك . فالظاهرة الخُلقية — فى نظر علماء الاجتماع الخُلقى — « واقعية موضوعية » تتصف بالشيئية والضغط والجبرية ، كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأُخرى ، ولكنها فى الوقت نفسه ظاهرة نوعية تحتل فى صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة وإلزام وقدسية . وليس يكفى أن نقول إن هذه الظاهرة مستقلة عن آراء فلاسفة الأخلاق ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك — فيما يقول أصحاب هذا الاتجاه — أنه ليس فى استطاعتنا أن نبث فى نفوس أفراد المجتمع الواحد مبادئ أخلاقية جديدة ، مهما يكن مِن سمُوّها وعُلوّ شأنها ، دون أن نشيع بينهم ضربا من « التفكك الاجتماعى » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » لا تمثل مجموعة من « الأفكار النظرية » التى يضعها الفيلسوف الواحد على النحو الذى يروق له ،

وكأنما هو يشرّع للإنسانية قاطِبة فى كل زمان ومكان ، بل هى عبارة عن دراسة وضعية لتلك القوى الخارجية التى تعمل عملها فى سلوك الناس ، فى هذه البيئة المعينة أو تلك ، وفى هذا العصر المعيَّن أو ذاك . ولهذا يقرر دعاة المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن منهج « الأخلاق » لم يعد منهجا استبطانيا ، أو حدسيا ، أو تأمليا نظريا ، بل هو قد أصبح منهجا كميًّا استقرائيًّا يقوم على الملاحظة والإحصاء وغير ذلك من المناهج العلمية والموضوعية الدقيقة[١] .

حملة الوجودية على هذه « الأخلاق الوضعية »

وهنا يثور فلاسفة الوجودية على أمثال هذه النزعات الأخلاقية الوضعية ، فيقولون إن أصحاب النزعات الاجتماعية ــ على اختلاف صورها ــ يحاولون أن يوفروا على إنسان العصر الحديث مشقة « الاختيار Option » ، وكأنْ ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرار الذات نفسها .

وحينما حمل الوضعيون على الطابع الشخصي للأخلاق الفلسفية ، فإنهم فى الحقيقة لم يريدوا للسلوك البشرى سوى أن يستحيل إلى « ظاهرة موضوعية » تقبل القياس الكمِّى . وما دام الإنسان ــ فى نظرهم ــ لا يخرج عن كونه مجرد « شيء » يُدْرَس من الخارج ، أو مجرد « موضوع » يُحَدَّد سلوكه تحديدا علميا ، فإن « الأخلاق » لا يمكن أن تكون إلا علما لا شخصيا موضوعيا ، ولكن دعاة الأخلاق الوضعية ــ فيما يقول بعض فلاسفة الوجودية ــ ينسون أو يتناسون أن المشكلة الخُلقية هى فى أصلها مشكلة شخصية تقوم على ضرورة « الاختيار » التى لا مندوحة عنها ، فنحن جميعا « ملتزمون Engagés » دائما فى صميم الحاضر ؛ ووجودنا نفسه إنما ينقضى فى غمار ذلك الواقع الشخصىّ الذى لا يكف عن التكوّن ، والذى يضع مصيرنا الخاص موضع المخاطرة فى كل لحظة . وعبثا يحاول أصحاب النزعة الاجتماعية أن يُهيبوا بنا

(١) ارجع إلى كتابنا : « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، ١٩٦٦ ، ص ٩ – ٢٠

أن نأخذ أنفسنا بقواعد « الجماعة » ، أو أن تعمل على مسايرة « قيم المجتمع » ، فإننا لا نملك سوى أن نظل فريسة للعالم ، وأن نختار بين المعانى العديدة الممكنة للحَدَث الواحد événement ذلك « المعنى » الذى يتناسب معنا ، أو الذى يجىء على صورتنا ومثالنا . ونحن حين نختار معنى « الحدث » ، فإننا نختار عالمنا ، ونختار أيضا أنفسنا .

وليست شتى المحاولات التى يقوم بها بعض المحدثين من أجل صبغ الأخلاق بالصبغة العلمية سوى مجرد صورة مُقَنَّعة من صور « الحتمية » الصارمة التى تجعل الفرد خاضعا لمصير سابق محتوم ، بحجة أنْ لا « خلاص » للفرد إلَّا بالاندماج فى نظام عُلْوىّ يضمن له السلامة الخلقية .

وهكذا ينأى أصحاب الأخلاق الوضعية بالشخص الإنسانى عن مملكة الحرية والاختيار وتقرير المصير ، لكى يهيبوا به — فيما يقوله دعاة الوجودية — أن يسمو بنفسه نحو مستوى « الكلية » المجرَّدة ، حيث يكون فى وسعه أن يتخلص من كل مسئولية .

بيد أن الفيلسوف الوجودىّ حين يمعن النظر إلى كل تلك المذاهب الأخلاقية الموضوعية ، فإنه لا يملك سوى أن يَعُدَّها مجرد أساليب جديدة للتعبير عن سلوك التملّص أو الفرار أو الهروب évasion . وسواء قلنا بمذهب أخلاق يعتمد على التنظيم الجماعى ، أم قلنا بأخلاق علمية تستند إلى تحديدات موضوعية ، فإننا فى كلتا الحالتين إنما ننادى بأخلاق مجرّدة تردّ الجانب الشخصى من الحياة الخُلقية إلى « ضمير الغائب » ، وتجعل من « الحرية الشخصية » مجرد حقيقة سلبية محضة . ومن هنا فإن السلوك الخُلقى لا يلبث أن يستحيل — على يد أصحاب هذه الدعوات — إلى مجرد « تنازل عن الذات » ، واتجاهٍ نحو النظام ، وكأنَّ ثمة « نسقا » جاهزا من « القيم » (فيما يقول الوجوديّون) يتكفل بحل شتى المشكلات التى قد تثور فى نفس الموجود البشرى . وهكذا تصبح كل مهمة الإنسان أن يندمج فى « نظام عقلى » محدّد ، سواء أكان هو « المجتمع » أم « التاريخ » أم « العقل الجمعى » ، لكى يتسنى له عن هذا الطريق أن يكفل لنفسه

أسباب الطمأنينة النفسية والتكامل الروحى . وكما كان أصحاب الأخلاق الدينية يحاولون أن يظهروا الموجود البشرى على أن ثمة « حقيقة متعالية » أو « قوة إلهية » تضمن له سلامة التفكير والسلوك ، نجد أن دعاة « الأخلاق الوضعية » يحاولون أن يوفروا على الإنسان كل استعمال شاق للإرادة أو القدرة على المبادأة Initiative ، لكى يُهيبوا به أن يلائم بين سلوكه وبين ما تقضى به أوامر الطبيعة ، أو تقاليد الجماعة ، أو معايير الحضارة ؛ وفات هؤلاء وأولئك أنَّ إنكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحرّ ، إن هو إلاّ إنكار للأخلاق نفسها[١] .

صحيحٌ أن المجتمع الصناعى الحديث قلما يسمح للإنسان بأن يختلى إلى نفسه ، أو أن ينزوى بعيداً عن أفراد « القطيع » ، ولكنَّ الفرد — مع ذلك — بمجرد ما يخلّف وراء ظهره أقرانه فى العمل أو النادى أو الحزب أو النقابة ، سرعان ما يجد نفسه وحيداً قد خُلِّى بينه وبين ذاته ، فلا يلبث أن يتحقق من أنه مندمج فى « موقف » خاص ، منخرط فى « لحظة » معينة من لحظات « تاريخه » . وهو قد يشعر عندئذ بأنه ليس فى وسعه تماماً أن يسيطر على تلك « اللحظة » ، بل هو بالأحرى معانقٌ لها ، مقيَّد بها ، مأخوذ فى حبالها ... ومن هنا فإن « المشكلة الخلقية » سرعان ما تنبثق فى ذهنه بكل حدتها : إذ يدرك أن بيت القصيد — بالنسبة إليه — أن يجد لنفسه مَخْرجًا ؛ ولكنه يفهم فى الوقت نفسه أن هذا المخرج لا يمكن أن يكون مجرد « مخرج عقلى ينحصر فى نطاق التفكير ، وكأنما هو بإزاء حل نظرىّ لمشكلةٍ عقلية ، بل هو لابد أن يكون مخرجاً وجوديًّا يرتبط بإمكانية الحياة نفسها ، لأن عليه أن يلتمس لجسمه ونفسه فرصة مستقبلة يخاطر فيها بتحقيق ذاته ، واثقاً من أنه لابد له من أن « يوجد » ، على الرغم من كثافة وجوده الواقعىّ ، وتناقض مطالبه الباطنية[٢] .

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، ١٩٦٧ ، الفصل الثامن « بين الفلسفة والأخلاق » ص ٢١٨ .

(2) G. Gusdorf : **"Traité de L' Existence Morale."** Paris, Colin, 1949, pp. 40 - 41 -

المشكلة الخلقية ــ عند الفيلسوف الوجودىّ ــ

مشكلة شخصية

والواقع أننا لو أمعنا النظر إلى « المشكلة الخلقية » ــ فيما يقول دعاة الوجودية ــ لوجدنا أنها أولاً وبالذات مشكلة شخصية تتصف بالطابع التاريخى الدرامىّ الذى تتصف به أية خبرة أخرى مُعاشة : Expérience Vecue. ومهما يفعل فيلسوف الأخلاق التقليدية ، أو عالم الاجتماع الوضعى ، فإنه لن يستطع أن يضع نفسه موضع الشخص الذى يجد نفسه ملزماً بأن يفصل فى مشكلة حياته ، وكثيراً ما يعجز المحلّل النفسى عن فهم المشكلات الشخصية التى يُعانيها صرعَى القلق والوحدة والوسواس والشعور بالإثم ، لأنه يحاول أن يصب تجاربهم فى قوالب جامدة ، أو نصائح مُعدّة من ذى قبل . وقد يستطيع عالم الأخلاق الاجتماعية أو صاحب التحليل النفسى أن يقدم لمثل هؤلاء الأشخاص بعض القواعد العامة أو التحديدات الكلية ، ولكنه يخطىء بلا شك لو ظن أنه يستطيع أن يصوغ « الحقيقة الخلقية » أو « السعادة النفسية » فى قوالب عامة مجردة تصلح لكل فرد ، وتنطبق على كل حالة . وذلك لأنه ليس ثمة « قانون عام » يصلح لكل المواقف ، بحيث لا يكون على الفرد الواحد سوى أن يستخلص منه بطريقة استنباطية صرفة بعض تحديدات نوعية أو نصائح خاصة لكل حالة فردية ، بل إن بعض الفلاسفة الوجوديّين ليذهبون إلى حدّ أبعد من ذلك فيقرّرون أن الفيلسوف نفسه (مثله فى ذلك كمثل المحلّل النفسى) لابد من أن يظل مقيَّداً بموقف معين ، بحيث إنه قلما يستطيع أن يرى الأشياء إلاّ من وجهة نظره الشخصية الخاصّة . فليس فى وسع المفكر أن يتخلص من تلك الظروف المعينة التى تحدد تفكيره الشخصىّ . وليس فى وسع المحلّل النفسى أن يتحرر من تلك النظرة الخاصة التى توجّه حكمه على الخبرات البشرية ؛ ومن ثم فإن كل تقرير أخلاقى لن يكون ــ بطبيعة الحال ــ سوى وجهة نظر معينة فى الحكم على الأخلاق ، أو طريقة ذاتية خاصة فى حلّ « المشكلة الخلقية » .

بيد أن الوجوديّين لا يقتصرون على القول بأن « الأخلاق » هى أولا وبالذات « ظاهرة شخصية » ، بل هم يلحّون أيضاً على ما للعامل التاريخىّ الدرامىّ من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية . فالوجوديّون يؤكدون أن الفرد لا يحيا فى عالم مجرَّد من كل سياقٍ تاريخى ، بل هو يفصل فى مصيره الشخصىّ وسط ظروفٍ لا سبيل له إلى تحديدها

بكل دقة . وحين يحقق الفرد « فعلاً أخلاقيًّا » ، فإنه إنما يقوم بضرب من المخاطرة فى الحاضر والمستقبل ، مستخدماً ما لديه من « حرية » فى تحقيق بعض إمكانياته ، وليست « الحرية » التى يتحدث عنها هؤلاء من قبيل « الاستقلال الذاتى » الذى تحدث عنه « كانْت » ، وإنما هى حرية موجودٍ مجاهد يعمل فى مشقةٍ وصراعٍ وتوتر ، ويصارع نفسه ، والعالم ، والآخرين . وإذا كانت الحرية عند « كانْت » ترادف « العقل المنتصر » الذى استطاع أن يسيطر على ذاته وعلى الكون ، فإن الحرية عند الوجوديين تساوى « الذات المُجاهِدة » التى تجد نفسها فريسة لنفسها وللعالم ، فتحاول جهد طاقتها أن تحقق حياتها ، بوصفها « صنيعة يدها » .

وهنا يقرر الفيلسوف الوجودىّ المعاصر جورج جسدورف أن الأخلاق الوجودية تقوم على الاعتراف بأولوية ضمير المتكلم ، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية . وليست « الحرية » — فى نظر الفيلسوف الوجودىّ — حقيقة جاهزة معدة من ذى قبل ، أو مجرد « معطًى » من معطيات الحس بل هى كسْبٌ يُحصَّل كل يوم ، دون أن يستحيل يومًا إلى حصيلة ثابتة . ومعنى هذا أن الحرية الخلقية هى سعى شاقّ من أجل الانتقال من مملكة « الطبيعة » إلى مملكة « الأخلاق » . ولكن الحرية لابد من أن تظل ناقصة غير مكتملة ، لأنها دائمًا فى صيرورة مستمرة ، فضلاً عن أنها مزعزعة تفتقر باستمرار إلى المزيد من الاستقرار . ومع ذلك ، فإن هذه الصيرورة نفسها هى التى تخلع على وجودنا معنى ، كما أنّ ذلك التزعزع هو الذى يكشف عما لدينا من إمكانيات لابد من العمل على تحقيقها ، وليس من شك فى أنها مهمة شاقة بالنسبة إلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه حريته الخاصة ، بكل ما تنطوى عليه من شكوك ومخاطر ومغامرات ، فليس من الغرابة فى شيء — بعد ذلك — أن تظهر فى نطاق الأخلاق محاولات كثيرة من أجل التخلص من تلك الحرية ، سواء أكان ذلك بالخضوع لقانون أخلاقى ، أم بالامتثال لحقيقة إلهية ، أم بإطاعة عقيدة دينية ، أم باحترام معيار ميتافيزيقى ، أم باعتناق مذهب سياسىّ ، أم بالاندماج فى منظمة حزبية .. إلخ . وكل هذه المحاولات إنما تخفى وراءها رغبة ضمنية فى الاقتصار على الخضوع والطاعة ، بدلاً من العمل على الابتكار وخلق الذات . ولكن أى أخلاق تهدف إلى القضاء على « **الذاتية** » ، أو استبعاد « **الحرية** » ، أو إنكار « **الشخص** » البشرى ، إنما تقضى فى النهاية إلى هدم نفسها بنفسها . وآية ذلك أن فلاسفة الأخلاق التقليديّين — فيما يقول بعض الوجوديّين حين يتحدثون عن « **القاعدة** » ، و « **القانون** » ، وواجبات الذات نحو نفسها ، وواجباتها نحو المجتمع ، وواجباتها نحو الله ، فإنهم فى الحقيقة يمزجون

« **الأخلاق** » بضرب من « التقنين » أو « التشريع الاجتماعى » ، وكأن المشكلة الخلقية هى مجرد مسئولية ، وقواعد ، وجزاءات . ولكن هذا التقنين الأخلاق لا يَصْدُق إلا بالنسبة إلى « ضمير الغائب » ، فهو لا يتضمن سوى تحديدات خارجية تنصبّ على سلوك موضوعى صرف ، وكأنَّ كل ما يهدف إليه مثل هذا التشريع القانونى إنما هو صيانة النظام الاجتماعى ، وضمان سلامة صحة المجتمع . ولكنَّ الأخلاق الفردية لا تجد فى مثل هذه المعايير الأخلاقية سوى مجرد ظروف خارجية أو شروط موضوعية ، فهى ترى أن من حقها أن تتخذ بإزائها موقفًا معينا . وهى تعمد بالتالى إلى قبولها أو رفضها أو التحايل عليها . وإذن فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحل المشكلة الخلقية ، على الرغم من كل تلك الضمانات الخارجية التى قد يكفلها لسلامة المجتمع . والسبب فى ذلك أن المشكلة الخلقية — على حد تعبير جسدورف — تفلت بطبيعتها من كل تحديد خارجى ، أو من كل حتمية اجتماعية ، فهى لابد من أن تظل قائمة على أشدها ، حتى حين تتوافر إطاعة القانون ، ومسايرة القطيع ، ومطابقة السلوك الخارجى لمعايير الحياة الجمعية[1] .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : « ولكنْ ، إذا كانت المشكلة الخلقية مجرد مشكلة شخصية فردية ، فماذا عسى إذن أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق ؟ ألستُ أنا حرًّا فى مواجهة مواقفى لحسابى الخاص ، وبالاستناد إلى حريتى الذاتية ؟ » . وردّ الفيلسوف الوجودىّ على هذا التساؤل أن تدخل فيلسوف الأخلاق لايتم إلا عن طريق « الاتصال غير المباشر » : بمعنى أن كل مهمّته محصورة فى معاونة الناس على الشعور بظروف وجودهم الخاصة ، وتسليط الأضواء أمامهم على ذلك الأفق المعين الذى يتحركون صوبه . فالفيلسوف الأخلاقىّ يمد الناس بالوسائل اللازمة لفهم تلك المواقف الأصلية التى يجدون أنفسهم مندمجين فيها ، فضلاً عن أنه يحاول أن يحدد بعض « الثوابت » القائمة فى التجربة ، مع ما يقترن بها من « أساليب » خاصة « فى الحياة » : Styles de vie . ولكن الفيلسوف — فى كل هذا — لا يفرض أى حل ، لأنه يعلم علم اليقين أن عناصر هذا المصير الفردى أو ذاك لابد بالضرورة من أن تغيب عنه . — حقا إن الفيلسوف قد يستطيع أن يقدم لنا عناصر تُعيننا على الاهتداء إلى الحل ، كما أنه قد يساعد الذات على تحقيق اختيارها فى ضوء معرفة أفضل ، ولكن « **اختيار** » الذات لابد من أن

---

(١) زكريا إبراهيم : « **مشكلة الفلسفة** » ، دار القلم ، ١٩٦٢ ، الفصل الثامن ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

يظل اختياراً **شخصيًا** بحتاً ، كما أنه لابد أيضاً من أن يخضع لمواقفها الذاتية الأصلية ، وإن كان من شأن « الوعى » أو « الاستبصار » أن يزيد من درجة حرية هذا الاختيار ، ومدى شرعية نسبته إليها .

ومهما فعل فيلسوف الأخلاق (فيما يقول دعاة الوجودية) ، فإن تأثيره لابد من أن يبقى غير مباشر . وآية ذلك أنه لا يستطيع أن يقضى على إرادة الغير ، أو أن يضع نفسه موضعهم ، بل كل ما يستطيع أن يقوم به هو أن يؤثر فيهم كما تؤثر النماذج البشرية ، والشخصيات الروائية ، والقديسون ، والأبطال ، وكل من يستطيع أن يلعب دوراً خلقيًا خطيراً فى الحياة العملية الشخصية لبنى البشر . وليس المهم أن نحاكى هؤلاء محاكاة حرفية ، بل المهمّ أن نستمدّ من وقائع حياتهم وتصرفاتهم نبراساً نهتدى به ، وإلهاماً نسير فى ضوئه ، ورسالة روحية نستوحيها . والشخص الذى يقلد المسيح أو يحاكي محمداً ، لا يمكن أن يكون هو ذلك المعتوه الذى يكرر حركات الواحد منهما أو الآخر بطريقة آلية ، أو يردّد أقوالهما عن ظهر قلب ، بل هو ذلك الشخص الحرّ الذى يبذل جهداً شاقا فى سبيل التعبير بسلوكه العملى مما أظهرته تلك النماذج المثالية من سموّ خلقى فى صميم حياتها العملية . وإذن فإن التأثير الخلقى الذى يصدر دائمًا عن أمثال هذه الشخصيات المثالية الكبرى إنما يتخذ طابعاً غير مباشر ، دون أن يكون فى ذلك أى قضاء على قوة الابتكار الخلقى لدى الشخصيات التى تستلهمها أو تستوحيها أو تسير على هديها .

وعلى حين أن الفلسفة التقليدية كانت تحاول أن توصلنا إلى أخلاق تصوّرية توكيدية تتكفل بحل كل مشاكلنا فى عالم مجرد ، نجد أن الفلسفة الوجودية المعاصرة ترفض أن تجعل للأخلاق ، مهمة العمل على تخليص الإنسان من نفسه ، وحمله على تناسى همومه ، بل هى ترى أن مهمة الأخلاق هى على وجه التحديد العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص ، حتى يتسنى له أن يصبح مالكاً لزمام نفسه — بحقّ — . فكل ما تقدمه لنا « الأخلاق الوجودية » هو عناصر (أو مواد) تعين كل فرد منا على تحقيق اختياره الشخصى الذى هو واجبه الخاصّ . وما دام لكل موجود ذاتى متناقضاته الخاصة ، وأحداثه الدرامية المشخّصة ، فإنه هيهات للفيلسوف أن يحل لكل فرد منا مشكلته الخلقية الخاصة . حقا إن فى استطاعة الفيلسوف أن يعين كل فرد منا على استجماع شتات قواه العقلية والوجدانية ، كما أنه قد يساعدنا على تبديد أوهامنا ، ودعم طاقاتنا ، ولكنّ اختيارنا — وحده — هو الذى سيفصل فى مصيرنا الخلقى ، وبالتالى فإن حل مشكلاتنا السلوكية لابد من أن يبقى رهناً بحريتنا الشخصية .

ولكن الظاهرة الخلقية

ليست مجرد « ظاهرة فردية »

ونحن نوافق الوجوديين على أن « المشكلة الخلقية » لا يمكن أن تحلّ على المستوى الأجتماعى الصرف : لأننا على ثقة من أن « المجتمع » لا يستطيع أن يحلّ للفرد كل أزماته النفسية والخلقية ، فضلاً عن أنه لابد للفرد من أن يواجه مصيره لنفسه وبنفسه . والحق أنه لو كان « المجتمع » قادراً على هداية سلوكنا ، وتوجيه حريتنا ، لما قامت للمشكلة الخلقية أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضع للحديث عن قيمة أو قيم . بيد أننا نخطىء خطأً جسيماً إذا نظرنا إلى « الظاهرة الخلقية » على أنها مجرد « ظاهرة فردية » لا تهمّ سوى صاحبها . وآية ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل بين « السلوك الخاصّ » و « والسلوك العام » ، بحيث قد يستحيل علينا تماماً أن نقول مع أحد الباحثين : « إن طريقة تصرُّفى مع ضميرى أمر شخصى بحت لا يهم أحداً سواى » ! والسبب فى ذلك أن ما يفعله المرء فى عقر داره يؤثر تأثيراً عميقاً على ما قد يُقدم على فعله فى المجتمع العام . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن الشخص الذى يُغْلق على نفسه باب غرفته ، لكى يطالع بعض الكتب الخليعة ، أو لكى يتأمل بعض الصور الفاضحة ، إنما يتصرَّف تصرُّفًا شخصياً بحتاً ، ولكن هذا التصرف الشخصى البحت سرعان ما يجعل من صاحبه « عامل فسادٍ ضمنىّ » : بدليل أن مثل هذا الشخص قد يعير كتبه الخليعة أو صوره الفاضحة إلى الآخرين ، فيتسبَّب بذلك فى إفساد أخلاقهم ، أو هو قد يسلك على الملأ سلوكاً أخلاقياً فاضحاً ، نتيجة لتأثره باطلاعه الشخصى الحافل بأسباب الانحراف والانحلال .

وقد يُقال إن الشخص الذى يتعاطى الخمر سرًّا ، لا يسىء إلى أحد ، اللهمَّ إلاَّ إلى شخصه هو ، ولكنَّ من المؤكد أن الإساءة إلى النفس تتضمَّن الإساءة إلى الجماعة : لأنها تقلّل من درجة إقبال الفرد على العمل ، كما تؤثر على مدى مشاركته فى الحياة الجماعية . وليس من شك فى أن الفرد الذى يهمل فى تنمية قواه وترقية طاقاته ، لا يسىء إلى نفسه فحسب ، بل هو يسىء أيضاً إلى الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا هو السبب فى أن مُدْمنى الخمور والمخدرات لابد أن يصبحوا عبئاً ثقيلاً على كاهل الجماعة : ما دام من شأن تلك العادات الضارة التى يمارسونها أن تُقلل من درجة مشاركتهم فى الخدمات

الاجتماعية ، إن لم نقل بأنها سرعان ما تعزلهم تماماً عن كل نشاط اجتماعى مثمر[١] . والواقع أنه ما دام السلوك الخلقى للفرد سلوكاً علنيًّا يتم فى محيط اجتماعى ، فلا يمكن أن تبقى دلالة هذا السلوك دلالة « فردية » بحت ، خصوصاً وأن « الفعل » الذى يحققه « الفرد » سرعان ما ينفصل عن صاحبه لكى يصبح مسلكاً عامًّا تتردَّد أصداؤه لدى الآخرين . وحينما قال أرسطو : « إن ذلك الذى يعجز عن الحياة فى المجتمع ، أو الذى لا يشعر بالحاجة إلى مثل هذه الحياة لأنه مكتفٍ بذاته ، لابدّ من أن يكون إمَّا وحشاً أو إلهاً[٢] » ، فإنه كان يعنى بهذه العبارة أن حياة الجماعة هى بمثابة « الجو الطبيعىّ » لنمو الحياة الأخلاقية لدى الفرد . وليس السلوك الخلقى — فى الحقيقة — مجرد سلوك فردىّ يحققه صاحبه فى وسطٍ اجتماعى ، بل هو سلوك شخصىّ تنعكس آثاره على أشخاص غيره من أفراد الجماعة ، ولولا هذه « الخَلْفية الاجتماعية » التى تكمن من وراء أفعال كل فرد منا ، لما كان الموجود البشرى « كائناً أخلاقياً » بمعنى الكلمة ، وبالتالى لما كان فى وسعه التمييز بين الصواب والخطأ أو بين الأفعال الخيِّرة والأفعال الشريرة . ولعلَّ هذا ما عناه بعض فلاسفة الاجتماع حينما قالوا « إن الإنسان لم يصبح موجوداً أخلاقياً إلاَّ لأنه استطاع أن يعيش فى جماعة . ولو أننا نجحنا فى القضاء على الحياة الاجتماعية ، لقضينا فى الوقت نفسه على الحياة الخلقية ؛ لأنها عندئذ ستكون غير ذات موضوع[٣] . » .

بيد أننا حتى إذا لم نسلّم مع زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية بأنه « لا أخلاق بدون مجتمع » ، فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن « الظاهرة الخلقية » هى بالضرورة نقطة تلاقى « الشعور بالذات » مع « الشعور بالآخرين » . والحق أن من شأن كل خبرة يستشعر فيها المرء ذاته أن توسّع من مدى فهمه للآخرين ، كما أن من شأن كل مشاركة يقوم بها المرء فى حياة الآخرين أن توسّع من مدى فهمه لنفسه ، وأن تزيد من حدة (أو شدة) خبرته الشخصية الذاتية . وكثيراً ما يكون عجزنا عن فهم نفوسنا أكبر من عجزنا عن فهم الطبيعة الخلقية للآخرين . ولعلَّ هذا هو السبب فى أننا نتعلم — عادة — كيف نفهم أنفسنا بملاحظتنا للآخرين أكثر مما نتعلم كيف نفهم الآخرين بملاحظتنا لأنفسنا . صحيحٌ أن الأمر قد يختلف حينما تبلغ خبرتنا الأخلاقية درجة أعلى من السموّ أو الترقى ، ولكن الملاحظ بصفة عامة أننا نفهم أنفسنا

---

(١) زكريا إبراهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٢٣٢ ، أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، ص ١٢ ، ص ١٣ .

(2) Aristotle: **"Politics"** BK I., Ch. 2, (1280 b. 10).

(3) Cf. E. Durkheim: **"Sociologie et Philosophie"**. Ch. II., pp. 60 - 64.

بملاحظتنا للآخرين ، ومن ثم فإن تقييمنا لأنفسنا يستند فى العادة إلى تقييمنا للآخرين . ومعنى هذا أنه ليس فى الحياة الخلقية وجود شخصىّ مُغْلَق على ذاته ، أو شعورٌ ذاتىّ منعزل تماما عن كل شعور آخر ، بل هناك تداخل أوّلى بين « الذات » و « الآخرين » ، أو بين قطب « الأنا » وقطب « الغير » . وحسْبنا أن نرجع إلى صميم حياتنا الخلقية العيْنية لكى نتحقق من وجود اندماج حقيقى أولى بين هذين القطبين ، بدليل أن الموجود البشرى يحيا — منذ نعومة أظفاره — فى سياق حياة اجتماعية قائمة على التفاعل بين الأشخاص ، وهو ينمو ويتطور فى هذا الإطار ، كما أنه ينمّى ويبنى — فى كنفه — كل وعيه الخلقى . وليس هناك موضع للحديث عن أى انفصال أو انقطاع بين هذين القطبين اللذين يتألّف منهما نسيج الحياة الخلقية للموجود البشرى ، وإنما يجب أن نسلّم منذ البداية بأن الحياة الخلقية للإنسان — مثلها فى ذلك كمثل باقى مظاهر حياته الروحية — هى فى آن واحد فردية وجماعية . صحيحٌ أن كل فرد منا يحيا أولا بالذات لحسابه الخاصّ ، ويحقق طبيعته من خلال حريته الخاصة ، ولكن كل فرد منا أيضاً يقف وجهاً لوجه أمام كل فرد آخر ، فى نطاق تلك الوحدة البشرية العميقة التى تجمع بين سائر بنى البشر . وليس فى استطاعتنا أن ننكر أن من شأن واقعة « الأنا والأنت » أن تفصل البشر بعضهم عن بعض ، ولكن من شأن هذه الواقعة أيضاً أن تربط بينهم بعضهم وبعض . وليس يكفى أن نقول إن الإنسان وحده هو الذى يعمل ، وإنما يجب أن نقول أيضاً إنه لا يعمل إلاّ بإزاء إنسان آخر ، مهما كان من أمر الحلقات المتوسطة التى قد تفصل بينهما . وقد كان التعارض الميتافيزيقى القائم بين « الشخص » و « الشخص » هو السبب الأصلى فى قيام علاقات خُلُقية حقيقية بين الأشخاص ، وبالتالى فقد ظهرت التصميمات والأفعال الخلقية . ولم يعد من الغرابة فى شىء بعد ذلك أن تصبح « الحياة الجماعية » نفسها بمثابة « مرجع أخلاق » : إذ أصبح من معايير السلوك الخلقى ألا يكون سلوكاً فرديًّا يرتد إلى صاحبه وحده ، بل أن يكون سلوكاً عامًّا لا تلبث آثاره أن تمتد أيضاً إلى الآخرين . وهكذا أصبح الاستقطاب القائم بين « الأنا » و « الأنت » تعبيرا عن ضرورة الربط بين « الأنانية » أو « الأثرة » من جهة ، و « الغيرية » أو « الإيثار » من جهة أخرى .

أخلاق « الأنانية » وأخلاق « الغيرية »

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند هذا الصراع المذهبي الذى طالما قام بين أنصار مذهب « الأنانية » Egoism وأنصار مذهب « الغيرية » Altruism، لكى نرى إلى أى حد يمكن التوفيق بين هذين المذهبين المتعارضين . فالقائلون بالأنانية يزعمون أن واجب الفرد يقضى عليه دائماً بالبحث عن خيره الخاص ، خصوصاً وأن الطبيعة البشرية نفسها قد أرادت له ذلك ، حينما جعلت من « المحافظة على الـذات » Self preservation و « تأكيد الذات » Self - assertion دافعين أساسيين لكل سلوكنـا البشرى . والواقع أن « الاهتمام بالذات » — فيما يقول أصحاب هذا الاتجاه — هو الباعث الأسمى ، إن لم نقل الأوحد ، الذى تصدر عنه كل أفعالنا ؛ فليس بدعاً أن تكون « الأنانية » هى المحرك الأول للسلوك البشرى كله . صحيح أن الإنسان قد يأتى من الأفعال مالا يتسم — بادىء ذى بدء — بأى طابع أنانى ، كأن ينشد العدالة — مثلا — أو كأن يعمل فى سبيل مصلحة البشرية ، ولكن كل هذه الأفعال التى قد يبدو — فى الظاهر — أنها موجهة نحو الآخرين ، إنما هى فى الحقيقة أفعال أنانية تخفى وراءها « مصلحة الذات » . ومعنى هذا أن الناس قد ولدوا « أنانيين » ، ولكنهم قد يحققون أفعالا « غيرية » حين يشعرون بأن فى البحث عن مصلحة الغير ضماناً لتحقيـق مصالحهم الذاتية ، وقد استطاع الرجل القوى أن ينتصر على الضعفاء من الرجال ، وأن يستغلهم لمصلحته الخاصة ، ولكنه لم يلبث أن تحقق من أنه لابد له من أن يعتنى بهم حتى يتسنى له أن يفيد منهم ، فكانت مصلحته الخاصة هى السبب فى اهتمامه بمصالحهم ، وبالتالى فقد كان دافع « الأنانية » هو الباعث له على العناية بمصالح أولئك الأفراد الخاضعين له . ولا يجد أنصار « الأنانية » كبير عناء فى تفسير شتى مظاهر السلوك البشرى بالرجوع إلى هذا « الدافع الفطرى » : فهم يقولون — مثلا — إن كل صور « الغيرية » — بما فيها الحب ، والصداقة ، والتضحية بالذات — لا تزيد عن كونها مجرد « أنانية مقنَّعة » (بتشديد النون) . وليس من شك فى أن مثل هذا التفسير المبسَّط للسلوك البشرى بأسره قد بدا للكثيرين تفسيراً مغرياً : لأنه قد تكفل برد شتى القيم وكافة المبادىء الأخلاقية إلى مبدأ واحد يكفى وحده لتصنيف مختلف أنواع السلوك وتقييم شتى ضروب الخير . وفضلا عن ذلك ، فقد كان من شأن هذا المبدأ القضاء على مشكلة الحرية ، والعمل على إحالة الإنسان إلى مجرد « كائن طبيعى » (مثله فى ذلك

كمثل الحيوان) يخضع لنفس القوانين الطبيعية التي تخضع لها باقي الكائنات . والحق أن « الأنانية » — فيما يقول أنصار هذا المذهب — ليست فى حاجة إلى أى أمر أو أية وصية : لأنها هي نفسها قانون من قوانين الطبيعة . والأخلاق التى تنادى بها فلسفة الأنانية هي بمثابة تنفيذ لما تقضي به الغريزة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الأنانية ليست فى حاجة إلى أى « أخلاق » على الإطلاق : لأن « النزعة الطبيعية الأخلاقية » : Ethical naturalism ترتدُّ فى خاتمة المطاف إلى مجرد تقرير نظرى للوقائع . وتبعاً لذلك فإن ما يسمونه باسم « فلسفة الأنانية » — فى مجال الأخلاق — ليس من قبيل التفكير « المعيارى » فى شيء : لأنه ليس هنا أى أمر أو تكليف بل إن « ما ينبغى أن يكون » لا يلبث أن يتلاشى ويختفى تماماً وراء « ما هو كائن »[1] .

وأما دعاة « الغيرية » فإنهم يقولون — على العكس من ذلك — إن الواجب الخلقى للفرد يقضى عليه بأن ينشد « خير » غيره من الأفراد ، دون اعتبار لخيره الخاص . وعلى حين أن مذهب « الأنانية » يستند إلى دافع « المحافظة على الذات » والرغبة فى « تأكيد الذات » ، نجد أن مذهب « الغيرية » يستند إلى دافع « التعاطف » مع الآخرين ، والرغبة فى « التضحية بالذات » . والحجة الكبرى التى يأخذ بها دعاة « الغيرية » فى نقدهم لمذهب « الأنانية » أن « الأثرة » تتعارض تماماً مع الحدوس الخلقية التى طالما أخذت بها البشرية . وآية ذلك أن ضميرى يحدثنى بأن أنشد خير الآخرين ، لا خيرى الخاص ، وبالتالى فإننى أستشعر شيئاً من الندم أو تأنيب الضمير حينما تجيء أفعالى وليدة الأنانية المحضة . وليس بصحيح ما يزعمه دعاة « الأنانية » من أن الطبيعة البشرية نفسها هى التى تفرض علينا الاهتمام بمصالحنا الذاتية وحدها ، دون أدنى اكتراث بمصالح الآخرين ، بل الصحيح أننا نستشعر أيضا دوافع أخرى كثيرة تحفزنا إلى توجيه اهتمامنا نحو الآخرين ، مثل دافع التعاطف أو دافع الشفقة .. إلخ . ومعنى هذا أن الحياة الطبيعية للإنسان حياة اجتماعية ، وبالتالى فإن الرجل الذى لا ينشد سوى مصلحته الخاصة ، دون أن يهتم — فى كثير أو قليل — بمعاونة الآخرين أو بتلقى العون من الآخرين لن يكون « إنساناً» بمعنى الكلمة ، وإن جاز أن يكون — على حد تعبير أرسطو — حيوانا أو إلها !

وهنا قد يقول دعاة الأنانية إنه حتى إذا ضحى الفرد بنفسه فى سبيل تحقيق أى « خير » من أجل الآخرين ، كأن ينقذ طفلا من الغرق أو كأن يعمل ليلا ونهاراً فى

---

(1) Cf Hartmann : " Ethics. " vol. I., Moral Phenomena, p. 120 .

سبيل إعالة زوجه وأولاده ، أو كأن ينخرط فى سلك الجندية دفاعا عن وطنه ، فإنه فى كل هذه الحالات يستهدف غايات يعرف مقدما أن من شأنها أن تحقق له ضربا من « الرضا » أو « الإشباع » Satisfaction . هذا إلى أن الشخص الذى يقبل على تحقيق أمثال هذه الأفعال يدرك — سلفا — أنه إذا لم يحققها ، فإنه سوف يستشعر من الآلام أكثر مما قد يترتب على فعل « التضحية » نفسه . ولكن دعاة الغيرية يردون على هذه الحجة بقولهم : إن الرجل الذى يأخذ على عاتقه مهمة إنقاذ طفل ، أو إعالة أسرة ، أو الدفاع عن الوطن ، لا يصدر فى فعله هذا عن الرغبة فى الحصول على إشباع ، بل هو يجد نفسه بإزاء موقف يتطلب منه مسلكاً إراديا معينا ، فإذا ما حقق هذا المسلك جاء « الإشباع » فكان بمثابة نتيجة سيكولوجية ثانوية لهذا السلوك . وبعبارة أخرى ، فإن « الإشباع » هو بمثابة « المظهر الوجدانى » الذى لا يكاد ينفصل عن ذلك « الموقف الإرادى » . ولكن هذه « الواقعة » لا تنطوى فى ذاتها على أية دلالة : لأنها لا تعنى مطلقا أن يكون « الأمر » الخلقى قد تولّد عن محض « واقعة » . هذا إلى أنه لو كان من شأن الأخلاق أن تأمرنى بعمل شيء لابد من أن يحدث بالضرورة من تلقاء نفسه لكانت هى نفسها عبثًا لا طائل تحته . وإذن فإن فلسفة الأنانية لا ترقى مطلقا إلى تفسير أصل « الأمر الخلقى » ، أو دلالة « المعايير » و « القيم » الأخلاقية ...

والحق أننا إذا كنا نطلق على فعل التضحية اسم « الإيثار » أو « الغيرية » ، فذلك لأن الموضوع الذى يستهدفه هذا الفعل هو « الغير » لا « الذات » . وقد يُقال هنا إنه ليس ثمة فارق كبير بين فعل « الأثرة » وفعل « الإيثار » ، ما دام الغرض من الواحد منهما والآخر هو « إشباع الذات » . ولكن الحقيقة أن ما يرضينى فى فعل التضحية إنما هو — على وجه التحديد — إرضاء الآخرين . ومثل هذا النوع من « الرضا » أو « الإشباع » هو وحده ما اصطلحنا على تسميته باسم « الغيرية » أو « الإيثار » . ولاشك أن رفاهية الآخرين لا يمكن أن تكون — فى نظر الرجل الغيرىّ — مجرد أداة أو واسطة لتحقيق لذته الخاصة ، بل هى غاية فى ذاتها يُسَرّ لها أو ترتاح نفسه للقيام بها .

... لا تعارض ــ بالضرورة ــ
بين قطبي « الأنانية » و « الغيرية » ...

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى هذا التعارض الذى طالما تصوره فلاسفة الأخلاق بين مبدأ « الأنانية » ومبدأ « الغيرية » لوجدنا أنه لا قيام للأخلاق نفسها بدون هذين المبدأين ــ مجتمعيْن ــ صحيحٌ أننا قد دأبنا على الانتقاص من قدر « الأنانية » ، والنظر إليها على أنها « شر محض » ، ولكنَّ من المؤكد أن للأنانية « قيمة » فى ذاتها باعتبارها مظهراً لاهتمام الفرد بنفسه ، وعنايته بتنمية شخصيَّته .. والواقع أن حياتنا النفسية بأسرها مبنية على هذا الأساس الفردىّ الذى يجعل من كل موجود بشرى وحدة مستقلة لابدّ لها من أن تضطلع بمهمة المحافظة على ذاتها ، والعناية بنفسها ، والحرص على حماية شخصيَّتها . وأى إنسان لا تقوم حياته على الغريزة الطبيعية التى تقضى بأن يوجد كل فرد لنفسه : « Everyone for himself » لن يكون إلاَّ كائناً ضعيفاً ناقصاً غير مؤهل للحياة . ولو أننا نظرنا إلى « الكمال « Perfection على أنه « الغاية الخلقية » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الفرد لا يستطيع أن يعمل إلا النزر اليسير من أجل تحقيق كمال الآخرين . صحيح أن فى وسع الفرد أن **يؤثر** (بدرجة تختلف شدة وضعفاً) على مظاهر نشاط الآخرين ، ولكنه يستطيع ــ بكل تأكيد ــ أن يتحكم فى مظاهر نشاطه هو . ولعلَّ هذا ما حدا بكانْت إلى القول بأن علينا أن ننشد **كمالنا** الخاص ، ولكنْ ليس علينا سوى أن ننشد **سعادة** الآخرين[1] . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المساهمة الوحيدة التى قد يستطيع الفرد الواحد أن يقوم بها فى سبيل العمل على خلق عالم طيب إلى أقصى حدّ ، هى أن يعمل على تحقيق خيره الخاصّ . ولا غرو ، فإن أكبر خدمة يمكن أن يؤديها الفرد للجماعة هى أن يحقق خيره الخاص : لأنه إذا قُدّر لكل « **فرد** » أن يخلق من نفسه ذلك « الشخص » المعيَّن الذى هو مُيسر له ، فقد قدّر له أن يساهم فى تحقيق تلك السعادة العامة التى سوف يجد فيها ــ هو أيضاً ــ سعادته[2] .

---

(1) Kant : Preface to the Metaphysical Elements of Ethics., IV., (Abboatt's Translation), p. 296.

(2) Cf. W. Lillie : " Introduction to Ethics. " 1961, p. 247 .

ومن جهة أخرى فإنه على قدر ما تكون حياة الفرد عامرة بالوفرة والحيوية والثراء ، تكون قدرته على المساهمة فى حياة الآخرين ، ومشاركتهم فى آلامهم وآمالهم وأفراحهم وسائر خبراتهم . وإلاّ ، فكيف يتسنى للفرد أن يقاسم الآخرين « عواطف » لم يختبرها هو نفسه فى صميم تجربته الخاصة ؟ كيف يستطيع فرد لا يملك شيئا من الكبرياء أن يفهم إهانة لحقت كبرياء شخص آخر ؟ ألسنا نلاحظ أن أولئك الذين لم يذوقوا طعم الحب هم ـــ وحدهم ـــ الذين يسخرون من أشواق المحبّين ، ويهزءون بغيرتهم ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن معرفة الإنسان لذاته هى ـــ بوجه ما من الوجوه ـــ الدعامةالوحيدة التى يستند إليها علمه بتقدير الآخرين لذواتهم واحترامهم لأنفسهم ؟ ولمَ لا نذهب إلى حدّ أبعد من ذلك فنقول إن ثمة حقيقة كبرى تنطوى عليها الأنانية ، ألا وهى أهمية الفرد فى الحياة الخلقية بوصفه « غاية فى ذاته » ؟ ولماذا لا نقرر أيضاً أن « الحرية » التى يعدها كثير من فلاسفة الأخلاق « خيراً ذاتيا » جوهريًّا : Intrinsic good لا يمكن أن تكون إلاّ حرية فردية ؟ وإذن أفلا يصحّ لنا أن نَعُدّ « الأنانية » ـــ فى حدّ ذاتها ـــ أمراً « خيّراً » ، وإن لم تكن ـــ بكل تأكيد ـــ هى « الخير » بالذات ؟

ثم لننظر الآن إلى « الغيرية » ، لنرى ما إذا كانت بالضرورة « خيراً » مطلقاً ، أو ما إذا كان فى الإمكان اعتبارها ـــ فى بعض الحالات ـــ عملاً مجافياً للأخلاق . ولنفترض ـــ مثلاً ـــ أن شخصاً أهمل صحته الجسمانية إهمالاً تامًّا ـــ تحت تأثير حماسته فى خدمة الآخرين ـــ ، أو أن شخصاً آخر تقاعس عن تنمية مهارته الخاصة (فى فن ما من الفنون) ، تحت تأثير انشغاله بالعمل من أجل الآخرين : أفلا يحق لنا أن نقول عن مثل هذا الشخص إنه قد أخطأ أيضاً فى حق الآخرين ، لأنّ إهماله هذا قد يحول بينه وبين تقديم خدماتٍ أكبر للآخرين ؟ بل ألسنا نلاحظ أحياناً ، لدى بعض النساء المتديّنات ، أنهن قد ينسَقْن تماماً وراء روح التضحية بالذات ، فيُهملن أجسادهن تمام الإهمال ، وعندئذ لا يلبثن أن يقعن فريسة للمرض ، وبذلك يصبحن فى حاجة إلى الرعاية من جانب الآخرين ، بدلاً من أن يقمن ـــ هن ـــ بخدمة الآخرين ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول مع الباحث الإنجليزى راشدال Rashdall : « إن التضحية بالذات من أجل التضحية بالذات هى فى جميع الحالات عمل غير معقول irrational ، بل فعل غير أخلاقى immoral »[1] .؟ وإلاّ فما معنى ذلك الفعل الإيثارىّ الذى لا يكون من شأنه سوى إلحاق الأذى بصاحبه ، دون أن يعود على الآخرين بأىّ نفع حقيقى ؟ أو ماذا عسى أن

(1) Rashdall: "Theory of Good & Evil.," Bk II., Ch. S, P.ii. (Vol II., p. 70.)

تكون قيمة تلك التضحية التى تكلّف صاحبها الكثير ، دون أن تفيد الغير إلاّ بالنزر اليسير ؟

... هنا قد يعترض دعاة « الغيرية » بقولهم : إن التضحية لا تعرف — بطبيعتها — مثل هذا الحساب : فإن الشخص الذى يتفانى فى خدمة الآخرين لا يزن تفانيه بميزان الحساب النفعى ، بل هو يُقْدِم على تضحيته دون أى تقدير عقلىّ . وردنا على هذا الاعتراض أن « الغيرية المطلقة » — مثلها فى ذلك كمثل « الأنانية المطلقة » — لابد بالضرورة من أن تقضى إلى التقليل أو الانتقاص من « الخير العام » (كما لاحظ هربرت اسبنسر بحق)[1] وآية ذلك أننا لو تطلبنا من الفرد أن يضحى بذاته على كافة المستويات ، لكان فى هذه التضحية قضاء مبرم على شخصيته كلها ، ومعنى هذا أنه لابدّ لكل فرد من أن يقيم ضرباً من التوازن بين مطلب « تحقيق الذات » . Self realization ومطلب « التضحية بالذات » — Self . sacrifice — وعلى الرغم من أننا على استعداد للاعتراف مع برادلى Bradley بصعوبة تحقيق مثل هذا التوازن ، إلاّ أننا نرى أنه لا قيام للحياة الخلقية بدون هذا الاستقطاب الحادّ بين الأنانية والغيرية ، أو بين « تحقيق الذات » و « التضحية بالذات » . فليس فى وسع الموجود الأخلاقى أن يحيا دون هذا الصراع الروحى المستمر بين قطب « الأنا » وقطب « الغير » ، بل دون هذا التوتر النفسانى الأليم بين الرغبة فى تحقيق الذات والنزوع نحو التضحية بالذات . وربما كان هذا التوتر نفسه هو التربة الوحيدة التى تنمو فيها الحياة الخلقية : فإنه لمن الواضح أن شخصية كل فرد منا لا تتكوَّن إلاّ عبر تلك الخبرات الروحية التى تلتقى فيها « الأنا » بـ « الأنت » وتتصارع فيها « الأنا » مع « الغير ... إلخ » وهكذا نَخْلُص إلى القول بأنه لا قيام للحياة الخلقية بدون مشاعر « احترام الذات » و « احتقار الذات » ، التى تتولَّد لدى « الفرد » من خلال تعامله مع « الآخرين » ، واحتكاكه بهم ، وتعاطفه معهم ، واحترامه لهم ... إلخ . وما دامت علاقة « الأنا » بـ « الغير » هى علاقة اتصال وانفصال ، فسيظل الخيط الذى يربط « السلوك الخاص » بـ « السلوك العام » ويفصله عنه ، خيطاً رفيعاً لا سبيل إلى تحديده !

---

(1) H. Spencer : "**Data of Ethics.**", Ch. II., £ Lxxii

الفصل الرابع

الأخلاق : بين الاتباع والإبداع

حينما يتحدث فلاسفة الأخلاق عن ترقى « الحياة الخلقية » فإنهم يشيرون فى العادة إلى مستويات ثلاثة : « مستوى الغريزة » Level of instinct الذى فيه السلوك الخيّر فى نظر الفرد هو السلوك الذى تحدّده حاجاته الأساسية وغرائزه الأصلية ؛ و « مستوى العرف » أو العادات الجمعية Level of custom الذى يكون فيه السلوك الخيّر لدى الفرد هو السلوك الذى يجىء متفقاً مع ما تقضى به عادات الجماعة التى ينتسب إليها ، ثم أخيراً « مستوى الضمير » Level of conscience الذى يكون فيه السلوك الخيّر عند الفرد هو ذلك الذى يرتضيه حكمه الفردىّ على الصواب والخطأ أو الخير والشر . وليس لدينا من الأسانيد أو الأدلة ما يحفزنا على الظن بأن هذه المستويات الثلاثة تمثل مراحل متعاقبة اجتازتها « الظاهرة الخلقية » بالفعل فى تطوّرها التاريخىّ ، ولكننا نلاحظ أن ترقى الحياة الخلقية للفرد قد انتقل به من مستوى « الطبيعة » إلى مستوى « العقل » ، ومن مجال الاتباع والتقليد والمسايرة ، إلى مجال الإبداع والتجديد والمبادأة . والحق أن للأخلاق — مثلها فى ذلك كمثل التربية — وظيفة مزدوجة : وظيفة تقليدية محافظة هى فى صميمها عبارة عن نقل للتراث الحضارى (أو القيم الروحية) من جيل إلى آخر ، ووظيفة نقدية مجدّدة هى فى جوهرها بمثابة تجاوز للماضى وعلوّ على المعايير القديمة البالية . ولاشك أنه إذا كان كل من الفرد والمجتمع هو فى حاجة إلى الاستقرار والاستتباب والتوازن ، فإن كُلاً منهما أيضاً هو فى حاجة إلى التجديد والابتكار والأصالة . وتبعاً لذلك فإن مهمة الأخلاق (مثلها فى ذلك كمثل التربية) لا تقف عند حدّ نشر المعايير الجماعية والقيم التقليدية ، بل هى لابد من أن تمتد أيضاً إلى خلق روح النقد والإبداع والابتكار فى نفوس كل من الأفراد والجماعات(١) .

حقا إنه لمن الصعوبة بمكان أن نوفق بين الحاجة إلى الاتباع والتقليد والمسايرة ،

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « التربية : بين التقليد والتجديد » ، مجلة « التربية » ، بيروت ، السنة الأولى ، العدد ٣ — فبراير سنة ١٩٦٠ ، ص٢ — ٥ .

والحاجة إلى الإبداع والتجديد والمبادأة ، ولكن من المؤكد أن الفهم الصحيح لمهمة « الأخلاق » إنما هو ذلك الذى يقوم على المزج بين هاتين الحاجتين الأساسيتين لكل من الفرد والجماعة . وحين يتناسى المربون والمصلحون الأخلاقيون أن الوظيفة الحيوية الأولى لكل من التربية والأخلاق هى تسليم الثقافة ونقل القيم إلى رجال المستقبل الذين هم ورثتها الشرعيون ، فإن مهمة المفكرين والفلاسفة عندئذ لابد من أن تنحصر فى العمل على تذكير الجيل الجديد بمعايير جماعته ، ولباب تراثها الحضارى وثمار قيمها الروحية ... إلخ . وأما حينما يغلب على المجتمع (وبالتالى على الأفراد) طابع التقليد والمحافظة والاتباع ، فهنالك تكون مهمة أهل الفكر وفلاسفة الأخلاق هى العمل بكل ما لديهم من قوة على تفتيح أذهان النشء لما ينتظره من قيم جديدة ، ومعايير مجهولة ، وإمكانيات روحية بعيدة المدى ... ومعنى هذا أنه لابد لفيلسوف الأخلاق من أن يشق طريقه وسط اتجاهين متعارضين يريد الواحد منهما أن ينظر إلى الوراء ويحافظ على مكاسب الماضى ، بينما يريد الثانى منهما أن يمتد ببصره إلى الأمام وأن يعمل على استجلاء قيم جديدة لم يقدر لها بعد أن ترى النور .

« الأخلاق المغلقة » و « والأخلاق المفتوحة »

عند برجسون

والواقع أن هناك ضربين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين : « أخلاقاً مغلقة » تتجه بطبيعتها نحو الوراء ، وتمثل حياة الاتباع والمسايرة والتقليد ، « وأخلاقاً مفتوحة » تتجه بطبيعتها نحو الأمام ، وتمثل حياة الإبداع والمبادأة والتجديد . وقد كان برجسون أول من أقام هذه التفرقة بين أخلاق مغلقة قال عنها إنها أخلاق الجماعات المقفلة ، أى أخلاق تلك المجتمعات التى تشبه من بعض الوجوه خلايا النمل أو بيوت النحل ، وأخلاق مفتوحة قال عنها إنها أخلاق إنسانية تتجاوز حدود الجماعة ، وتتسم بأنها مليئة بالحركة والخلق والإبداع ، ومن ثم فإن عليها يتوقف مصير البشرية بأسرها ، ما دامت هى وحدها التى تفتح أمام التطور البشرى أفقا واسعاً لا نهائياً . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل ــ فيما يقول برجسون ــ لوجدنا أن « الغريزة » هى التى تجعل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضرورى لصيانة حياتها الاجتماعية . وأما فى المجتمعات البشرية ، فإن « الأخلاق المغلقة » هى التى تقوم بأداء مثل هذه الوظيفة . وبرجسون يرى أن هناك تشابهاً كبيراً بين المجتمعات البشرية البدائية ، وبين خلايا النحل أو بيوت النمل ، بل هو يذهب إلى أن مجتمعاتنا المتحضرة نفسها هى فى جوهرها « مجتمعات مغلقة » : لأنه مهما يكن من اتساعها ، فإنها تضم فى العادة عدداً معينا من الأفراد وتستبعد غيرهم . وأما الأساس الذى تقوم عليه هذه المجتمعات فهو « الإلزام » obligation الذى يفرض على الجماعة نظاما خاصا من العادات يحقق لها وحدتها ، ويصون لها كيانها . وتبعاً لذلك فإن الرباط الذى يجمع بين أفراد الجماعة هو هنا أشبه ما يكون بالرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة . والحق أن الإلزام الذى يتحدث عنه برجسون لا يقوم إلا على « غريزة أجتماعية » تنحصر وظيفتها فى المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع ، والعمل على صيانة وحدتهم ضد العدو الخارجى . فليس فى وسع تلك المجتمعات المغلقة أن ترقى إلى مستوى « حب الإنسانية » لأن « المسافة التى تفصل الأمة ــ مهما تكن كبيرة ــ عن الإنسانية ، هى كالمسافة التى تفصل المحدود عن اللامحدود أو المغلق عن المفتوح . » .
وقد يقع فى ظننا أن « حب الإنسانية » هو مجرد فضيلة تنشأ عن « حب الوطن » ، كأن

العاطفة المحدودة . يمكن أن تتسع وتكبر حتى تصير عاطفة غير محدودة ، ولكن الواقع أن الفارق بين المجتمع الصغير المغلق على نفسه ، وبين الإنسانية الكبيرة الواسعة ليس مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة أو الجوهر . ومن هنا فإنه ليس ثمة انتقال تدريجى من « الأسرة » إلى « الوطن » ، ثم من « الوطن » إلى « الإنسانية » ، بل نحن هنا بإزاء مراتب مختلفة يستحيل معها أن يكون « حب الإنسانية » مجرد ترق أو توسع فى « حب الوطن » أو التعلق بالمجتمع المغلق(١) .

وإذا كان برجسون يفرق بين هذين النوعين من الأخلاق ، فذلك لأنه يرى أن من الممكن تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين تمام الاختلاف . فالفرد يجتزىء بالخضوع للجماعة ، والامتثال لضغط المجتمع ؛ أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة ، والاستجابة لنداء الإنسانية . والملاحظ فى العادة أنه لما كان من الضرورى للمجتمع أن يحافظ على بقائه ، وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ، فإن الفرد لابد من أن يجد نفسه بإزاء « ضغط » اجتماعى Pression sociale تلزمه الجماعة — بمقتضاه بأن يحترم قواعد خاصة ، مستعينة فى ذلك بمجموعة من « الجزاءات » المادية والأخلاقية التى تضمن عن طريقها تحقيق ذلك « الإلزام » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » لابد من أن تتخذ بادىء ذى بدء صورة « تنظيم اجتماعى » يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية ، فيأتلف من ذلك « عقل جمعى » شبيه بما تصوره دوركايم ، وليست « الأخلاق » — بهذا المعنى — سوى جهاز من « العادات » تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع ، فهى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة على نحو ما نجدها لدى بعض الحشرات — أو هى مجرد أخلاق جماعية لا ترقى إلى مستوى العقل . وهنا تكون مهمة « الضمير » مقصورة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ، ونحو غيره من أفراد الجماعة ، إذ ليس « الضمير » سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية ، أو هو على الأصح ثمرة من ثمار الطبيعة التى أوجدت الجماعات . والوظيفة الرئيسية التى يقوم بها « الضمير » أو « الشعور الخلقى » هى تنظيم التآزر الاجتماعى ، وتحقيق « النظام الداخلى » المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها ، حتى يتسنى لها أن تقف صفا واحداً فى وجه الأجنبى ، أو كتلة واحدة أمام العدو الخارجى . وحينما يستشعر الفرد — فى ذاته — نزوعاً شخصياً يميل معه إلى مقاومة ضغط « الأنا الاجتماعية »

---

(١) ارجع إلى كتابنا « برجسون » ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٨ — ١٨٩ .

Le moi social ، فإن غريزة الحياة سرعان ما تستيقظ فى نفسه لكى تمده بالقوة اللازمة لأداء واجبه الاجتماعى ، ومقاومة سائر النزعات الباطنية . وهكذا يندفع الفرد إلى قهر « الأنا الفردية » Le moi individuel التى قد تحفزه إلى إيثار مصلحته الذاتية على مصلحة الغير ، خاضعاً فى ذلك لغريزة الحياة التى تكمن من وراء كل نظام اجتماعى (١) .

هكذا نرى أن القاعدة الكبرى فى كل أخلاق مغلقة هى العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع ، وتوفير العادات الطيبة لسائر أفراد الجماعة ، حتى يتحقق التعاون الاجتماعى المنشود على الوجه الأكمل . ومن هنا فإن المثل الأعلى للمجتمع المُغْلَق على ذاته ، هو تهذيب أفراده تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر . وهذا هو السبب فى أن الواجبات التى ينهض بها أفراد الجماعات المُغْلَقة قد تبدو مجرد « واجبات لا شخصية » : devoirs impersonnels ، نظراً لأن طاعة الواجب هنا هى فى صميمها مجرد عملية « مقاومة للذات » résistance - à - Soi - méme والحق أن « التآزر الاجتماعى » الذى تتطلبه حياة المجتمعات المغلقة يرجع أولا وبالذات إلى تلك الضرورة التى يجد المجتمع نفسه معها مُلْزَمًا بالدفاع عن نفسه ضد الآخرين . وليس من شك فى أنّ حب الفرد لأقرانه الذين يعيش معهم جنبا إلى جنب هو الذى يضطره إلى معاداة سائر الأفراد الذين يتهدّدونه من الخارج . ولهذا فإن « الحرب » ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجمْعية ومصالحهم المشتركة ؛ إن لم نقل بأنها المحك الأول لصدق الفرد فى خدمة جماعته ، أو لمدى رغبته فى النهوض بواجبه من أجل المساهمة فى تحديد مصير أمته . وقد لا يكون داعى الحرب كافياً ، أو قد لا تكون أوامر الجماعة معقولة ، ولكن لابد للفرد من الانصياع لأمر الجماعة ، كما لابد له من الخضوع لقوانينها ، دون أن يدع لعقله الفردى أى مدخل فى مناقشة دواعيها وأوامرها . وليست الحرب مجرد ظاهرة ضرورية لصيانة « المِلْكية الجماعية » فحسب ، بل الملاحظ أيضاً أن كل ما يجىء معها من قتل وسلب ونهب وكذب وخداع وتضليل هى كلها ظواهر مشروعة تقرها الجماعة ، وتثيب عليها ...

بَيد أن الفرد حينما يحقق سائر الواجبات أو الالتزامات التى تفرضها عليه « الأخلاق المغلقة » ، فإنه لابد من أن يستشعر ضرباً من الراحة النفسية التى تشبه إلى حد كبير ذلك الشعور النفسىّ الذى يصاحب قيام الحياة العضوية بوظيفتها السويّة . وعلى الرغم

---

(1) H. Bergson : " **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion** " Paris, P. U F., 1948, 58e éd , pp. 02 ' 23 & pp. 27 - 28 .

من أن « الإلزام » هنا لابد من أن يتخذ طابع « الأمر المطلق » الذى لا موضع فيه للأخذ أو الردّ (إذ تكون صيغته هى : « هذا واجب ، لا لشىء إلا لأنه واجب ») ، إلاّ أن الأخلاق المُغْلَقة — مع ذلك — لابد من أن تبقى فى صميمها « أخلاقا اجتماعية » محضة ، تقوم على « غريزة الحياة » ، ومن ثمّ فإنها لا ترقى إلى مستوى العقل ، بل تظل بالضرورة ذات طبيعة بيولوجية »[1] .

« الأخلاق المفتوحة » أخلاق « إنسانية » تقوم على « المحبة »

أما «الأخلاق المفتوحة » فهى وإن كانت — فى نظر برجسون — « بيولوجية » — مثلها فى ذلك كمثل « الأخلاق المغلقة » سواء بسواء — إلاّ أنها ليست وليدة « ضغط » اجتماعىّ ، بل هى صادرة عن « نزوع » سامٍ تتمثل فيه « جاذبية » القيم . وبينما تعبّر « الأخلاق المغلقة » عن خضوع الفرد لعَسْر الجماعة ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » تعبّر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . فنحن هنا بإزاء « أخلاق **إنسانية** » تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة ، والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق « **الاجتماعية** » كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك . وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة :إذْ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات ، وبينما ينحصر مثلها الأعلى فى تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعى ، نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبةً ، وتجعل مثلها الأعلى هو « المحبة » و « الكمال الخلقى » . هذا إلى أن « الأخلاق المفتوحة » لا تستند إلى العقل الجمعى ، بل هى تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين وغيرهم من العباقرة . وحين يتحدث برجسون عن « العباقرة » فإنه يعنى بهم أنواعاً بشرية جديدة قد خلقتها « الطبيعة » بوثبة لا سبيل لها إلى التنبؤ بنتيجتها . وليس « العباقرة » مجرد رموز للوثبة الحيوية ، بل هم أيضاً دُعاة « المحبة » و « الإيثار » ، ورسل القيم الروحية فى كل زمان ومكان . وليس القديسون المسيحيون هم وحدهم دعاة تلك « الأخلاق المفتوحة » ، بل لقد عرفت الإنسانية من قبلهم حكماء اليونان ،

---

(1) Cf. Challaye : " **Bergson** " p. 272 .

وأنبياء العهد القديم ، ورسل البوذية ، وغيرهم . وكل هؤلاء العباقرة الممتازين « أدوات » اصطنعتها الوثبة الحيوية لتحقيق مقصدها الجديد : ألا وهو تكوين جماعات جديدة مفتوحة ، وإقامة « أخلاق دينامية » تعلو فوق مستوى العمل . وعلى حين أن « الأخلاق المغلقة » لا تنتشر إلاّ عن طريق « الدَّفع من الخلف » ، تجد أن « الأخلاق المفتوحة » لا تنتشر إلا عن طريق « الجاذبية من الأمام » : لأنها في صميمها اتجاه مجدِّد ينزع دائما نحو المستقبل . فنحن هنا بإزاء أخلاق حركية مفتوحة ، لا تنتشر إلاّ عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فرديّ يُعْجَبون به ، وينجذبون إليه . ومعنى هذا أن « الأخلاق الإنسانية » لا تقوم إلاّ على الاستجابة لنداء البطل **L, appel du héros** ؛ والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعَّالا مباشراً : لأنه لا يخاطب منا العقل ، بل هو يخاطب الحساسية ، كما أنه لا يجتذبنا بالحجة أو الاستدلال بل بالقُدْوَة أو المثال[1] .

وحينما يتحدث برجسون عن أولئك الأفراد الممتازين الذى نستجيب لندائهم ، ونعمل تحت تأثيرهم ، فإنه لا يقول عنهم إنهم « الصفوة المختارة » **L' élite** التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة فحسب ، بل هو ينسب إليهم أيضاً قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لا عهد للناس بها من قبل . وهذه « **الانفعالات** » الجديدة هى الأصل فى شتى ضروب الإبداع ، سواء أكان ذلك فى مجال الفن أم فى مجال العلم أم فى أى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية . و « الانفعال » هنا لا يعنى مجرد تأثير وجدانى عابر ، أو مجرد اضطراب نفسى عارض ، بل أقرب ما يكون إلى ثورة نفسية عميقة أو زلزال باطنى عنيف . وكثيرا ما يجىء هذا الانفعال مصحوباً بحركة فكرية خصبة ، أو إلهام عقلى ممتاز ، كما تدلنا على ذلك بعض الانفعالات الهامة التى مرَّ بها كبار المتصوِّفة والقديسين والأبطال وغيرهم ... والحق أن الخَلْق أو الإبداع ليس فى أصله سوى مجرد انفعال . والانفعال هنا مزيج من الحساسية واليقظة الفكرية والإلهام الروحى والحدس الصوفى ففى كل انفعال ــ من هذا القبيل ــ ضرب من « التطابق » بين « الرائى » و « المرئىّ » ، أو بين « العارف » و « المعروف » . وعلى الرغم من أن برجسون يربط هذا الانفعال بالحدس أو الوجدان ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن « الأخلاق المفتوحة » التى تصدر عن مثل هذا الانفعال أو الحدس ليست مجرد أخلاق عاطفية ، بعكس ما قد يقع فى ظن البعض . وآية ذلك أن « الانفعال » الذى نحن بصدده لابدَّ من أن يتبلور على شكل « تمثل عقلى » ، لكى لا يلبث أن يستحيل إلى نظرية أو مذهب .

---

(١) « برجسون » (للمؤلف) : ص ١٩٣ .

ولولا وجود تلك « **الانفعالات** » الحية التى تكمن من وراء المبادىء الأخلاقية الصارمة ، لما تَسنّى لأمثال تلك المبادىء أن تنتشر وتعمل عملها . وهو الحال — مثلا — بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية التى جاءت بها المسيحية : إذ لولا ذلك « الانفعال » الذى عملت على إثارته فى قلوب الناس باستمالة إرادتهم نحو « الإحسان » أو « المحبة » ، لما تسنّى لها أن تسيطر على سلوكهم ، أو أن تستولى على عقولهم . وإذن فإن « الانفعال » قد سبق الأخلاق الجديدة ، والميتافيزيقا الجديدة ، لأنه هو الذى مهّد الجوّ لانتشار « الأخلاق » المسيحية ، و « الميتافيزيقا » المسيحية .

وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيين والقديسين والأبطال أن يصدروا فى أعمالهم ومبادئهم عن تلك « الانفعالات » الحية ، فذلك لأن لديهم شعوراً بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه . وهذا هو السبب فى أن هؤلاء « العباقرة » كثيراً ما يَبْدون لنا قريبين كل القرب من حالة « الروحانية الخالصة » التى يتم فيها تفتح النفس ، فلا تعود تشعر بثقل المادة ، أو أسْر المجتمع ، أو قَسْر الضغط الاجتماعى . والواقع أننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التى يجىء بها أمثال هؤلاء الأبطال ، لوجدنا أنها تعبّر عن اتحادهم بالمصدر الأصلى للحياة ، أو بالسَّوْرة الحيوية L' élan vita. نفسها ؛ وهذا الاتحاد هو الأصل فى شعورهم بالتحرر من ربقة الطبيعة وأسْر المدنية . ولولا هذا الشعور الذى يستولى على نفسهم حينما يتم الاحتكاك المباشر بينهم وبين المبدأ الأصلى الذى يصدر عنه الجنس البشرى بأكمله ، لما كان فى وسعهم أن يستمدوا قوة تمكنهم من حب الإنسانية قاطبة . فالأخلاق الإنسانية هى أخلاق « للنفس المتفتحة » التى تتداعى أمام ناظريها شتى العوائق المادية ، وعندئذ لا تلبث أن تشعر بأن « الغبطة الروحية » قد أخذت بمجامع قلبها . وخير مثال لتلك الأخلاق — فيما يقول برجسون — أخلاق المسيحية ، فإنها لتعبّر أحسن تعبير عن « النفس المتفتحة » .

ولكنْ ، كيف يتسنى للأبطال الذين يتحدث عنهم برجسون أن يوجهوا تاريخ الإنسانية ، أو أن يضعوا دعائم تلك الأخلاق الدينامية المفتوحة ؟ هنا يهيب الفيلسوف الفرنسى الكبير بالتجربة الصوفية فيقول : « إن المتصوفة الحقيقيّين ليفتحون قلوبهم لموجة عُلْوية أو مدد إلهى يستولى على صميم وجودهم . وهم إذا كانوا كبيرى الثقة فى أنفسهم ، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون فى أعماق ذواتهم شيئا أسمى منهم ؛ وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم أهل عمل ورجال فعل ، مما قد يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إنْ هو إلاّ نظر ونشْوة وانجذاب . وأما ذلك المجرى الدافق

الذى يَدَعُونه ينهمر فى صميم نفوسهم . فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتدَّ إلى باقى الناس ، ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه ، وإذاعته فيما حولهم ، كثيراً ما تأخذ بمجامع قلوبهم كأنما هى سَوْرة الحب . ولابد لكل منهم أن يَسِمَ ذلك « الحب » بطابعه الخاص — والواقع أن هذا الحب هو لدى كل واحد منهم عبارة عن « انفعال » جديد كل الجدة ، ومن ثم فإنه يتكفّل وحده بأن يغيّر من مجرى الحياة البشرية ، وأن يخلع عليها نغمة جديدة . وهكذا يجعل هذا الحب من كل واحد منهم موجوداً محبوباً لذاته ، فيندفع الناس من خلاله وفى سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية قاطبة »[١] .

من هذا نرى أن « الأخلاق المفتوحة » لا تنتشر إلا عن طريق « النموذج الحىّ » الذى يقدمه لنا « البطل » . وإذا كان من شأن هذا « النموذج » أن يجد أصداء قوية فى نفوسنا ، فذلك لأن هناك « صوفيا » كامنا يرقد فى أعماق ذواتنا ؛ وهذا المثال الحى لابد من أن يكون مناسبة لتيقظه . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق المفتوحة لا تنتشر عن طريق المبادىء المجردة غير الشخصية ، بل هى فى الغالب وليدة نداء حى ترسله إلينا شخصية قوية نجد لديها القوة المحركة والمثال الحى الذى لابد من أن يُحْتَذَى . هذا إلى أن الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة ملزمة ، بل على الاستمالة والقدوة . وعلى حين أن « الأخلاق المغلقة » تستند إلى أوامر مطلقة ، وقوانين صارمة ، وضرورات اجتماعية ، والتزامات لا شخصية ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » فى صميمها عبارة عن مجموعة من « النداءات » التى يوجِّهها إلى ضمير كل فرد منا « أشخاص » ممتازون يمثلون خير ما فى الإنسانية . وما لهذا « النداء » من قوة أو فاعلية إنما يتوقف على قوة أو شدة « الانفعال » الذى ارتبط به منذ البداية ، لأن هذا « الانفعال » — وإن كان من الممكن أن يستحيل إلى مجموعة من « الأفكار » — هو فى صميمه أسمى من « الفكرة » ، إن لم نقل بأنه فى مستوى أرقى من مستوى العقل ، ومهما يكن من شىء ، فإن قوة « الأخلاق المفتوحة » لا تنحصر فى تعاليمها النظرية ومبادئها الفلسفية ، بل هى تتوقف على شرط واحد فقط : ألا وهو أن تجىء تلك القواعد العامة والمبادىء المتعددة فتذوب فى شخصية رجل واحد ، وتنصهر فى بوتقة نموذج بشرى واحد . وهذا يكون « البطل » — أو القديس أو الصوفى أو المصلح الدينى — بمثابة « العبقرىّ » الذى يرمز إلى « السورة الحية » وينطق باسمها ، لأنه هو الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة ،

---

(1) Bergson : " Les Deux Sources de la Morale et de la Religion " p. 102.

منطلقاً بها نحو آفاق واسعة تمتد فيما وراء كل ما تنطوى عليه « الأخلاق المغلقة » بأوامرها ووصاياها والتزاماتها ، وحدودها الاجتماعية الضيقة[١] .

صلة الأخلاق بالإبداع عند كل من برجسون وريد

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : « هل تكون الصلة مقطوعة تماماً بين « الأخلاق المغلقة » القائمة على ضغط المجتمع ، وبين « الأخلاق المفتوحة » القائمة على الاستجابة لنداء البطل ؟» هذا ما يرد عليه برجسون بالسلب ، لأنه يرى أننا هنا بإزاء مرحلتين من مراحل التقدم الحيوى ، أو مظهرين مختلفين من مظاهر السورة الحيوية ، وإن كان يقرر فى الوقت نفسه أن الاختلاف بين هذين الضربين من الأخلاق هو اختلاف فى الطبيعة ، لا فى الدرجة . صحيح أننا حينما ننتقل من التضامن الاجتماعى إلى الإخاء الإنسانى ، فإننا نكون قد قطعنا صلتنا بطبيعة معينة ، ولكننا لا نكون قد قطعنا صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم . وكثيراً ما يجيء المثل الأعلى للأخلاق المفتوحة فيسهم بقسط وافر فى تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها وهذا هو السر فى ظهور تلك الأنظمة الديموقراطية التى تنسب إلى سائر الناس حقوقا متساوية وحظوظاً متكافئة . حقا إنه قد يبدو أن ثمة تعارضاً بين « الحرية » و « المساواة » ، ولكن من شأن « الإخاء » بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما . وحين يقول برجسون إن للديموقراطية طابعا « إنجيليا » ، فإنه يعنى بذلك أن « المحبة » هى منها بمثابة المحرك الأصلى . ولكن ، سواءً أكنا بإزاء « لأخلاق المفتوحة » أم بإزاء « الأخلاق المغلقة » ، وسواء تحدثنا عن « نداء البطل » أم عن « ضغط المجتمع » ، فإنه لابد لنا دائماً من أن نتذكر أن « علم الحياة » — بمعناه الواسع — هو الأصل فى كل « أخلاق » . ومعنى هذا أن الأخلاق — فى نظر برجسون — ذات طبيعة « بيولوجية » : بمعنى أنها تستند أولا وبالذات إلى « التطور » . ولو لم تكن « الحياة » نفسها هى التى أرادت « الأخلاق » لما كان ثمة موضع للحديث عن ضربين مختلفين من الأخلاق ، أو ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الخلقى . وليس يكفى أن نقول إن كل فلسفة برجسون الأخلاقية فلسفة « حيوية » لا تفهم إلا على ضوء نظريته فى « التطور الخالق » و « السورة الحيوية » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أننا هنا بإزاء « أخلاق تطورية » تعتبر ظهور « المثل العليا » الجديدة فى صميم

---

(١) Ibid, pp. 85-86. (وانظر أيضا كتابنا « برجسون » ، الطبعة الثانية ، ص ١٩٧) .

الحياة الخلقية مجرد نتيجة للطبيعة الإبداعية التى يتصف بها الواقع . ولما كان « التطور » عند برجسون « إبداعياً » ، لا آليا ، أو غائيا ، فليس بدعاً أن نجد « الحياة الخلقية » فى نظره تسير جنبا إلى جنب مع التطور الإبداعى .

والحق أن الكثير من الفلاسفة التطوريين قد أقاموا ضربا من التوحيد بين « الخيرية » goodness « والإبداعية » : Creativeness ، بدعوى أن السلوك يكون بـالضرورة أفضل حين يجىء أشد أصالة وأكثر إبداعاً . وربما كان برجسون هو الذى فتح السبيل أمام هذه الأخلاق الإبداعية : لأنه كان أول من وصف « الأخلاق المفتوحة » بصفات الإبداع والتجديد والمبادأة . ثم جاء المفكر الإنجليزى المعاصر ريد L. A Reid فى كتابه المسمى باسم « الأخلاق الإبداعية » فراح يؤكد أن فى فعل الخير من « الإبداعية » قدر ما فى أى عمل فنى . وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد جانبوا الصواب حينما راحوا يبحثون عن « خيرية » الفعل الخلقى فى جانب واحد مجرد من جوانبه[١] ، فان ريد يقرر أنه كما أن جودة أى عمل فنى لابد من أن تتجلى فى العمل بوصفه « كلا عينيا » ، فإن جودة أى فعل خير لا يمكن أن تتمثل فى « الدافع » إليه ، ولا فى « النتائج » السارة المترتبة عليه ، بل فى صميم الفعل الخير ككل — وحسبنا أن نمعن النظر إلى « الفعل الخلقى » لكى نتحقق من أنه لابد من أن يتضمن — مثله فى ذلك كمثل العمل الفنى — شيئا فريداً فى نوعه ؛ شيئا لا يقبل الإبدال أو التحويل لأنه « نسيج وحده » . صحيح أن هناك قواعد لابد لكل من الفنان ورجل الأخلاق من مراعاتها ، ولكن الفنان الذى يقتصر على التزام تلك القواعد ، بحيث يكون كل نشاطه الفنى مجرد تقيد بأصول المهنة ، دون أن يكون فى وسعه الخروج عليها أو الإتيان بشىء أكثر منها ، لن يكون فى وسعه يوماً أن ينتج عملا فنياً عظيما . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن رجل الأخلاق الذى يقتصر فى سلوكه على التزام بعض القواعد الصارمة ، أو اتباع بعض المبادىء الجامدة ، لا يمكن أن يبدع عملا خلقيا أصيلا . ولعل هذا ما عبر عنه ريد حينما كتب يقول : « إن واجبنا الحقيقى لا ينحصر فى إطاعة قاعدة عامة ، بل فى القيام بعمل أصيل فريد فى نوعه ، نحققه فى نطاق موقف عينى فردى لم يحدث قط من قبل ، ولن يحدث مطلقا من بعد »[٢] وليس الفعل الصائب أخلاقيا مجرد فعل سلبى نطبق فيه قاعدة ما من القواعد ،

---

(١) كما فعل مثلا جماعة « الحدسيين » (فى تأكيدهم على أهمية الدافع) ، أو جماعة « النفعيين » (فى إبرازهم لأهمية النتائج السارة) .... إلخ .

(2) L. A. Reid : " Creative Moraliy ", London Ch 6, p. 104.

بل هو فعل إيجابي نصدر فيه عن استبصار فردى لا يخلو من خيال أو سعة أفق . ولا سبيل إلى المحافظة على حيوية الأخلاق ، والحيلولة دون انحدارها إلى هاوية المواصفات الآلية الخالية من كل معنى أو دلالة ، اللهم إلا بالعمل على زيادة الاهتمام بالأشخاص وتقوية العلاقات الشخصية بين الأفراد . والحق أن « المحبة » — لا مجرد الإحساس بالواجب — هي المحرك الحقيقى ، أو القوة الفعالة المحركة لكل « الأخلاق الإبداعية » . وهكذا يتفق ريد مع برجسون فى القول بأن « الأجابية » Agapé — أو المحبة — هى دعامة « الأخلاق المفتوحة » التى تتجاوز حدود الجماعة لكى تمتد إلى « الإنسانية قاطبة » .

نموذج آخر للأخلاق الإبداعية : لدى برديائيف

وقد قدم لنا الفيلسوف الروسى المعاصر نيقولاى برديائيف نموذجا آخر لهذه الأخلاق الإبداعية ، متأثرا فى ذلك بنزعته اللاهوتية المسيحية التى لا تخلو من عناصر وجوديّة . وهو يبدأ حديثه بالتفرقة بين ثلاثة مستويات من الأخلاق :

١ — أخلاق القانون التى تجعل من السلوك الخيّر مجرد إطاعة لبعض القواعد .

٢ — أخلاق الحرية أو الخلاص الفردى التى ينظر فيها إلى الإنسان نفسه بوصفه كائنا عينيا مشخصا — لا إلى عملية طاعة القانون — على أنه الغاية القصوى للحياة ، وبالتالى فإن القانون الخلقى يعتبر فى خدمة الإنسان ، لا الإنسان فى خدمة القانون .

٣ — وأخيراً أخلاق الإبداع : Creativeness . ويسير برديائيف على نهج برجسون فيقول إننا سواء أخذنا بالقانون على أنه المعيار ، أم اعتبرنا الغاية التى يفضى إليها السلوك الخير هى نفسها المعيار ، فإننا فى كلتا الحالتين نحيل الإنسان إلى مجرد عبد للقانون ، أو القاعدة ، وإن كانت القاعدة فى الحالة الأولى مفروضةً من قبل سلطة خارجية ، فى حين أنها فى الحالة الثانية مفروضة من قبل الغاية التى يهدف إليها الإنسان(١) . وهذه العبودية العمياء للقاعدة — فى نظر برديائيف — هى المسئولة عن حالة الجمود أو البلادة التى قد تنتهى إليها « الفضيلة » . وعلى العكس من ذلك ، نلاحظ أن من شأن « الروح الإبداعية » فى مجال الأخلاق أن تجيء فتخلق شيئاً جديداً أصيلاً مبتكراً ؛ شيئاً فريداً لم يقدَّر للعالم أن يشهده من قبل .

وليس من شك فى أن الإبداع وليد الحرية . ولكن المهم فى الإبداع الخلقى أن يعمل

---

(1) N. Berdyaev : " The Destiay of Man. " p. 172 & P. 192.

كل فرد بوصفه هذا الشخص المعين ، لا أى شخص آخر ، بحيث يجيء فعله وليد ابتكاره الخاص ، لا بالشكل الذى كان يمكن لأى شخص آخر — مكانه — أن يقوم به . ومعنى هذا أنه لابد للنشاط الخلقى من أن ينبع من أعماق الضمير الفردى لكل شخص على حدة . ويؤكد برديائيف — فى الوقت نفسه — أن مثل هذه الأخلاق الإبداعية تستلزم أولا وقبل كل شيء أن تكون الشخصية العينية الفريدة للفرد البشرى هى القيمة العليا فى الحياة الخلقية ، وبالتالى فإن الفعل الخلقى لا يمكن أن يعد مجرد واسطة أو أداة لنصرة أى قانون كلى عام . وليس المهم فى النشاط الإبداعى للإنسان هو الغاية التى يسعى إلى بلوغها ، بقدر ما هو « الطاقة الإبداعية » التى يعمل على تحقيقها . وآية ذلك أننا نسلم عادة بأن الأهمية الكبرى — فى أى كفاح يقوم به المرء من أجل غاية نبيلة — هى لنوع الكفاح أو كيفيته الخاصة ، لا للنتيجة التى تفضى إليها المعركة . صحيح أن القوة الإبداعية قد تجلب لصاحبها السعادة ، ولكن هذه النتيجة هى مجرد أثر عرضى ، وليست مطلقاً المقصد النهائى للفعل الإبداعى . والحق أننا لا نحكم على الغاية النهائية للسلوك الخيّر — بوصفها متمايزة عن السلوك نفسه — بلغة « الخيرية الخلقية » ، بل بلغة « الجمال » . وهكذا يخلص برديائيف إلى القول بأن ترق الأخلاق يسير فى اتجاه الحرية ، والرحمة ، والإبداعية ، كما يشهد بذلك تزايد العطف على الضعفاء والأطفال ، والحيوانات ، فى شتى الأنظمة الأخلاقية الحديثة(١) .

والظاهر أن تطور الأخلاق — فى الفكر المعاصر — قد عمل على ظهور هذا النوع الجديد من التفكير الأخلاقى ، فقام بين فلاسفة الأخلاق من يؤكد دور « الإبداع » فى مضمار « السلوك الخلقى » ، وراح الكثيرون يؤكدون أنه لابد للعقل البشرى — حتى حين يكون بصدد الأخلاق — من القيام بضرب من المخاطرة أو المغامرة فى عالم المجهول . ولعل هذا ما عناه أحد الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين حين كتب يقول : « إن فى الإتيان بأية فكرة أخلاقية عظيمة عنصر مخاطرة يضعنا وجهاً لوجه أمام إمكانية جديدة لم يسبق لنا اختبارها(٢) . » . ويمضى أحد الباحثين المعاصرين إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن فى أبسط فعل من أفعال الواجب ، أو الطيبة ، أو المحبة ، ضرباً من « المجازفة » أو « المغامرة » التى لا تخلو من جانب إبداعى . والواقع أننا هنا بإزاء فعل

---

(1) Berdyaev : " The Destiny of Man. ", Engl. Trans., p. 196.

(2) Trfts. « Creative Intelligence » , N - Y., p. 383.

ينطوى على عملية « إعادة توزيع للقيم » ، وكأن صاحب الفعل الخلقى الأصيل ينسج « نموذجاً » جديداً لم يسبق لأحد السير على نهجه ، أو كأنه يقوم بعملية « امتداد » أو « توسيع » لنمط سابق يزين به نسيج الحياة . ولهذا يقرر بعضهم أن « الخيرية » — بمعنى ما من المعانى — هى مظهر من مظاهر عملية « إبداع القيم » . وليس فى وسع الأخلاق أن تتطلب منا شيئاً أكثر من أن نعمل على « إبداع » نمط واسع متسق من القيم . وهذا ما أراد وليم چيمس أن يؤكده حينما كتب يقول : « اعطِ صوتك دائماً لأكثر العوالم ثراء وخصباً ، وكن دائماً نصيراً لذلك « الخير » الذى يكون أقدر على الانتظام كعضو فى كل شامل متكامل »(١) .

نظرة نقدية إلى « الأخلاق الإبداعية » ...

ولو أننا نظرنا الآن إلى هذه الأشكال المختلفة من الأخلاق الإبداعية ؛ لوجدنا أنها قد صدرت جميعاً عن رغبة حادة فى إبراز دور التجديد والمبادأة والإبداع ، على حساب دور التقليد والمسايرة والاتباع . وربما كان من بعض أفضال المذاهب التطورية على فلسفة الأخلاق أنها قد بَيَّنَتْ لنا أن الحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبى لبعض الأوامر والنواهى ، بل هى فى جانب منها نشاط إرادىّ إيجابى حرّ ، يضطلع فيه الإنسان بتنظيم دوافعه ، وتنسيق حوافزه ، وحلّ متناقضات حياته الباطنة ، وابتكار أساليب سلوكية جديدة ، لفض النزاع الذى قد يقوم فى نفسه بين الواجبات الخلقية المتعارضة . وقد أسهب كثير من فلاسفة الأخلاق فى وصف دور « الحدْس الخلقى » فى حلّ مشكلات الضمير ، وفضّ شتى ضروب النزاع التى تنشب بين الواجبات المختلفة ، كما فعل برجسون مثلا حينما حدثنا عن تلك « الأخلاق الحية المتفتحة » التى لا تلتزم بشكلية القواعد الأخلاقية ، بل تتصرف فى كل الحالات بالرجوع إلى وجدان إبداعى يبتكر القواعد الأخلاقية الجديدة لمواجهة أزمات الضمير المختلفة . ونحن لا ننكر أن « الفعل الأخلاقى » فى أعلى صُورة من صُوَره — هو ضرب من « الابتكار » الذى فيه يصدر الفاعل الأخلاقى عن فهم صحيح للواجبات المتعارضة أو القيم المتصارعة ، فيحاول التأليف بينها على النحو الذى يرضى ضميره وإحساسه بالقيم . وكثيراً ما يجد

(1) Cf. John H. Muirhead : « **The Use of Philosophy.** » , **London Allen & Unwin, 1928, pp. 65 - 66.**

الفرد نفسه بإزاء صراع حاد بين واجبين (أو أكثر) ، فلا يلبث أن يتحقق من أن عليه عندئذ أن يراعى واجباً آخر أسمى من جميع الواجبات المتعارضة ، ألا وهو واجب ابتكار الوسيلة المثلى للتأليف بين القيم المتصارعة . ولعلّ من هذا القبيل مثلا ما يفعله القاضى النزيه حينما يجد نفسه بإزاء حالة خاصة تستحق الشفقة ، ولكنه فى الوقت ذاته يجد نفسه مضطرًّا إلى تنفيذ حكم القانون . فمثل هذا القاضى قد يؤلف بين القوانين ويستخدمها لصالح العدالة ، دون أن يلتزم بحرفية القانون من جهة ، ودون أن يخرج على روح القانون من جهة أخرى ، واثقاً من أن هناك طرقاً أخرى لتعديل القوانين غير طريقة الالتجاء إلى مخالفتها .

وفى هذا المثال يتخذ « الفعل الخلقى » صبغة « الابتكار » ، فيكون تصرف القاضى بمثابة حل مبتكر لا يخرق فيه القانون ، ولكنه أيضاً يراعى حالة المتهم ، وظروفه الخاصة ، وضرورة التزام الشفقة فى الحكم ... إلخ . وما كان القضاء « فنًّا » إلا لأنه كثيراً ما يتطلب من صاحبه التأليف بين الواجبات المتعارضة بمهارة وحذق وبصيرة ، والحق أن هناك أفعالاً خلقية تنطوى على شىء من « الإبداع الفنى » الذى تنطوى عليه اللوحة الرائعة أو القصيدة العصماء ! وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن فى الفعل الأخلاقى العظيم تعبيراً فريداً أصيلا عن « الخيرية » فى أشكال جديدة أو صور مبتكرة من السلوك . ولكن الابتكار الخلقى لا يتوقف على مهارة الفاعل وبراعته وقدرته على التأليف فحسب ، بل هو يتوقف أيضاً على إخلاصه وأمانته ودقة شعوره . ولعلَّ من أهم ما يساعد الفاعل الأخلاقى على ابتكار الحل المناسب فى المواقف الأخلاقية المحرجة ، استعماله لقوة « الحدس الخلقى » التى تستند إلى « وجدان مُبْدع » يمضى إلى أعماق القيم الأخلاقية فيهتدى إلى « القيمة » الملائمة لكل من حالات الضمير ، ويفطن إلى « القاعدة » المناسبة لكل موقف جزئى من المواقف(١) .

بَيد أن دعاة الأخلاق الإبداعية كثيراً ما يتناسون أن « السلوك الخيّر » ليس بالضرورة سلوكاً مبتكراً أصيلا ، بل قد يكون مجرد سلوك تقليدىّ يصدر فيه المرء عن طاعة القاعدة أو احترام الواجب . والواقع أنه ليس بيت القصيد فى الفعل الأخلاقى أن يكون فعلا جديداً فريداً فى نوعه ، بل المهم أن يكون فعلا خيراً يصدر عن إحساس

---

(١) زكريا إبراهيم : «مبادىء الفلسفة والأخلاق » مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٢٠٩ ــ ٢١١ وبجانب هذا انظر :

W. Lillie : « **Introduction to Ethics.** » London, 1961, pp 194 - 195.

بالواجب وتقدير للقيم . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه لا يكفى أن نجعل من « الأخلاق » أداة للابتكار والتجديد ، بل لابد لنا أيضاً أن نبرز دورها فى الحياة الاجتماعية بوصفها أداة محافظة وتقليد . أو ربما كان الأصح أن نقول إن قطب التجديد لا يقوم إلا جنباً إلى جنب مع قطب التقليد : لأن الاثنين هما أشبه ما يكونان بواجهتىْ العملة ... وربما كان الخلط بين « الأخلاق » و « الفن » هو المسئول عن هذا التصوّر الإبداعى المتطرف للسلوك الخلقى ، وكأن « الخير » هو مجرد صورة من صور « الجمال » ! ولكن ، مهما يكن من جمال « الفعل الخلقى » ، فإن من المؤكد أنّ « خيرية » هذا الفعل لا ترتدّ إلى أصالته أو جدته أو ابتكاره ، بل هى تتمثل أولا وبالذات فى قيمته الخلقية ، وسلامة بواعثه ، ومدى ملاءمته للموقف ... إلخ . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق الإبداعية تضحّى بالقاعدة والقيمة والوعى الخلقى ، لحساب المبادأة والابتكار والأصالة الفنية !

على أن الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه أصحاب هذه « الأخلاق الإبداعية » إنما هو توهمهم أن الإنسان « يبدع » القيم ، وأن « الأخلاق المفتوحة » هى وليدة ابتكار بعض العباقرة أو الأبطال ، وفات هؤلاء الفلاسفة أن كل عصر من العصور يحمل فى ثناياه بذوراً مطوية من القيم والمثل والأفكار ، وأن ثمة عملية « نضج » للوعى بالقيم تجرى دائماً على قدم وساق فى أعماق كل مجتمع من المجتمعات . فليس من شأن « العبقرى » — كما توهم برجسون — أن يستحدث « قيماً » لا عهد لمجتمعه بها ، بل هو لا بد من أن يستند فى كشفه لتلك القيم إلى أسس حضارية كانت موجودة من ذى قبل . ومعنى هذا أن بطل الأخلاق لا يزيد عن كونه « مكتشفا » يعيد النظر فى تقييم الناس للحياة ، ويعمل جاهداً على استخراج القيم الضمنية الباطنة فى صميم التربة الأخلاقية لبيئته أو مجتمعه . والحق أنه ليس ثمة عصر — أو مجتمع — يفهم ذاته — أخلاقيًّا — فهماً صحيحاً ، كاملا ، غير منقوص . ومن هنا فإن مهمة المصلح الأخلاقى كثيراً ما تقتصر على الأخذ بيد مجتمعه من أجل معاونته على فهم نفسه ! ومن جهة أخرى ، فإنه كثيراً ما يبقى « بطل الأخلاق » غير مفهوم ، وذلك لأنه قد جاء قبل أوانه أو فى غير أوانه ، ومن ثم فإنه لابد من أن يموت ومعه حقيقته ! صحيحٌ أن مثل هذا البطل قد يحمل « فكرة » لا تعوزها الحياة ولا تنقصها القوة ، ولكن حياتها وقوتها فيه هو ، لا فى المجتمع نفسه . وهذا هو السبب فى أن مثل هذه « الفكرة » لا تلقى أى صدى من جانب القلب الإنسانى ، ما دامت لم تنبعث منه . حقا إن وقتها قد يحين ، ولكن مكتشفها لن يرى هذا الوقت ! ولا عجب : فإن من يعش قبل أوانه ، لابد من أن يبقى « ميتا » فى عصره ! ومهما يكن من شىء ، فإن « البطل » الذى طالما تحدث عنه برجسون وغيره من

فلاسفة الأخلاق الإبداعية ليس سوى مجرد « مكتشف » استطاع استخراج بعض القيم الضمنية ، مع العلم بأن « اكتشافه » نفسه لابد من أن يظل مشروطاً ببعض الظروف الاجتماعية . وسيكون علينا من بعد أن نعاود النظر إلى هذه المشكلة ، حتى نقف على دور الموجود البشرى فى « العالم الأكسيولوجى » ، بوصفه « باحثاً » لا يخترع شيئاً ، ولكنه لا يكف أبداً عن الاضطلاع بمهمة « المعاينة » و « الكشف » .



الباب الثاني

نظريات أخلاقية

الفصل الخامس

نظرية « اللذة »

قد يعجب القارئ حين يرانا نتحدث عن « نظريات أخلاقية » ، ولكننا فى الحقيقة لا نستخدم هنا كلمة « نظرية » بمعناها العلمى ، بل بالمعنى الذى نقصده فى الفلسفة حينما نتحدث مثلا عن « نظرية المعرفة » . وتبعاً لذلك فإن ما اعتاد بعض فلاسفة الأخلاق تسميته باسم « نظرية اللذة » ، هو فى نظرنا إشكال أو مشكلة ، خصوصاً وأن الأخلاق — فى أصلها — إشكال حول بداهة اللذة . وكما أن مشكلة المعرفة هى أولا وقبل كل شيء ، تفكير فى إمدادات الحس ، وشك فى قيمة التجربة ، فإن المشكلة الخلقية أيضاً تفكير فى اللذة ، وشك فى قيمة الخبرة السارة ، وهذا هو السبب فى أن « المشكلة الخلقية » — مثلها فى ذلك كأية مشكلة فلسفية أخرى — تصدر عن ضرب من « الدهشة » ، وتبدأ بالشك فى قيمة « اللذة » من حيث هى بينة شعورية مزعومة . ونحن نعلم أن كل « تفكير » لابد من أن ينطوى فى صميمه على معانى « الانفصال » و « البُعد » و « البَون » و « عدم التطابق » ، فليس بدعا أن يكون فى « التفكير الخلقى » ضرب من الانشقاق على اللذة ، أو الانفصال عن الخبرة الطبيعية السارة . والواقع أن كل « المشكلة الخلقية » — سواء أردنا أم لم نرد — تدور فى الأصل حول ضرورة تحويل « بينة اللذة » إلى « إشكال فلسفى » يبعث على التساؤل . ولو كان يكفى أن ينشد المرء اللذة ويتجنب الألم ، لكى يكون « كائنا أخلاقيا » لما وَجَدَ أىُّ فرد أية صعوبة فى أن يكون « صاحب خلق » ! ولكنَّ « الضمير » — أو « الشعور الخلقى » — لا يلبث أن يثير فى أنفسنا الكثير من الشكوك حول « بداهة اللذة » ، ومن ثم فإن المرء سرعان ما يتساءل عن مدى قدرة « الطبيعة » على توجيه سلوكنا ، وكأنما هو يُحسّ فى قرارة نفسه بأنه هيهات للذة أن تَقْوَى — وحدها — على هداية ضميرنا . وحينما يتحقق الإنسان من أن « حساب اللذات » أعجز من أن يحقق لصاحبه ما يصبو إليه من توازن نفسى ، وأن « حياة اللذة » لا يمكن أن تُفْضِى إلاَّ إلى حالة أليمة من التشتت الروحى أو التمزق النفسى ، فهناك لابد من أن يتولَّد لديه إدراك واضح لعجز « اللذة » عن تفسير نفسها بنفسها ، واقتناع تام بقصور « مبدأ اللذة » عن توجيه السلوك الإنسانى برمته .

صحيحٌ أن الكثيرين منا ـــ خصوصاً فى العصر الحاضر ـــ قد أصبحوا يعدّون « اللذة » بمثابة « العملة الذهبية » فى سوق « القيم » ، ولكن هذا الإقبال الشديد على حياة الملذات لا يضطرنا إلى أن نخلع على « اللذة » صفة « المطلق » ، بل لابدّ لنا ـــ على العكس من ذلك ـــ أن نطالب « اللذة » بتقديم أوراق اعتمادها ، حتى نقف على مدى « شرعية » ذلك المبدأ الأخلاقى الذى طالما استمسك به البشر . وليس أيسر على الإنسان ـــ بطبيعة الحال ـــ من أن يقيم ضرباً من التوحيد بين « الخير » و « اللذة » ، ولكن مهمة فيلسوف الأخلاق على وجه التحديد ـــ تنحصر فى الكشف عن تلك « المغالطة الطبيعية » «Naturalistic Fallacy» (على حد تعبير مور) التى يقع فيها المرء حين يعرّف « الخير » بأنه « ما يجلب لنا اللذة » أو المتعة[1] .

فلسفة اللذة فى الفكر اليونانى : أرستبس وأبيقور

ليس من شك فى أن البشر جميعاً ينشدون « اللذة » ويعزفون عن « الألم » ولكن فلاسفة اللذة يضيفون إلى ذلك أن « المتعة » هى الكيفية الوحيدة التى تصبح بمقتضاها « الخبرة » ذات قيمة ، وبالتالى ذات صبغة أخلاقية . ومعنى هذا أن « الفعل الخيّر » ، هو ذلك « الفعل » الذى يفضى بالضرورة إلى « نتائج سارة » أو « خيرات مُمْتعة » . ولعلّ هذا ما عناه بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الإنسان لا يعرف سوى خير واحد هو « اللذة » ، وشر واحد هو « الألم » . وأما الفيلسوف اليونانى أرستبس Aristippus فقد ذهب إلى أن اللذة هى صوت الطبيعة ، فلا موجب للحياء أو الخجل ، ما دامت كل القيود أو الحدود هى من وضع العرف . صحيحٌ أن التعلق باللذات قد يكون أحياناً مصدر قلق وألم ولكن فيلسوف اللذة لا يريد أن يفكر فى المستقبل ، لأن التفكير فى المستقبل هو مبعث الشقاء ومصدر الهموم ، بل هو يريد أن يقتنص اللذة الحاضرة ، عالماً أنه ليس للإنسان سوى الساعة التى هو فيها ! وما دامت الغريزة هى المحرك الأول لأفعال الإنسان ـــ مثله فى ذلك كمثل الحيوان والطفل ـــ فإن معيار اللذة والألم هو المعيار الأوحد لقياس خيرية الأفعال وشرّيتها . ومن هنا فإن أرستبس لا يقتصر على القول بأن « اللذة » هى « الخير » الأوحد ، بل هو يقرر أيضاً أن

---

(1) Cf. G. E. Moore : «Principia Ethica» , Cambridge 1903 I., P. v - xiv.

(وانظر أيضاً كتابنا : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ١٩٦٨ ، ص ٢١٠ ـــ ٢١٣) .

اللذة القصوى هى المقصد الأوحد للحياة ، وليست اللذة القصوى سوى أكثر اللذات حدة أو شدة . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن معظم حديث أرستبس عن اللذات إنما كان يدور حول اللذات البدنية ، خصوصاً وأن كل تفكير أرستبس السيكولوجى لم يكن يتجاوز استجابات اللذة والألم ، على المستوى المادى للبحث .

وأما الفيلسوف اليونانى المعروف إبيقور Epicurus فقد اتفق مع سلفه أرستبس فى القول بأن الناس ينشدون اللذة — كالحيوانات سواء بسواء — بدافع غريزى لا أثر فيه للتفكير أو التعليم ، ولكنه ارتأى أنه وإن كانت اللذة هى الخير الأعظم أو الغاية القصوى لمعظم الأفعال البشرية ، إلا أن للذة فى بعض الأحيان عواقب قد لا تكون جميعها « خيراً » ، بدليل أن الشره مثلاً يصيب صاحبه ببعض الأمراض ، كما أن الإفراط فى الشهوات أو الملذات قد يؤدى إلى عواقب جسمية وخيمة . وإذن فإن من الواجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذات التى تجرّ آلاماً ، بوصفها وسائل سيئة للسعادة . كذلك ينبغى تعديل الألم باللذة ، وتقبل الآلام التى تجلب لذات أعظم ، ما دامت عواقب الألم ليست فى جميع الأحيان شراً .. إلخ . والظاهر أن إبيقور قد فطن — بعكس أرستبس إلى أنه ليس للذة صبغة مطلقة ، بدليل أنها نسبية تقاس دائما بالألم المقابل لها ، وتخضع باستمرار لقانون التباين . ومن هنا فقد ذهب إبيقور إلى أننا لا نستطيع أن نسعى وراء اللذات بطريقة مباشرة ، بل لابد لنا من التماس الملابسات أو المناسبات التى قد تقترن بها اللذة ، مع مراعاة اختلاف تلك الملابسات وتباين صبغاتها السارة . هذا إلى أن إبيقور لم يقتصر على النظر إلى « شدة » اللذات ، بل هو قد راعى أيضاً « استمرارها » ، ومن ثم فقد دَعَا إلى تفضيل اللذات التى يمكن أن تدوم ، وتصبغ بصبغتها كل حياتنا . وفضلا عن ذلك ، فقد أعلى إبيقور من شأن اللذات الروحية ، واعتبر الأخلاق بمثابة تهذيب لتلك اللذات النبيلة (كالصداقة ، وحبّ الجمال ، والحكمة ، وما إلى ذلك) . ولم يقف إبيقور عند هذا الحدّ ، بل لقد دَعَا أيضاً إلى التحكم فى الدوافع الدُنيا ، واعتبر « الفضيلة » مظهراً من مظاهر « ضبط النفس » ، وتغليب « القيم العليا » على « القيم الدنيا[1] » .

---

(1) Cf. Hartmann : « Ethics » vol. I., Ch. Ix, pp. 131 - 132.

موقف أرسطو من فلسفة اللذة

وأما أرسطو فإنه يوافق فلاسفة اللذة على أن البشر قاطبةً يطلبون اللذة ، ويتجنَّبون الألم ، لدرجة أنه يقرر أن ثمة نوعاً من التكافؤ بين « الحياة » و « اللذة » . والواقع أن التأكيد الطبيعيّ لحقنا فى اللذة هو « بديهية » واضحة بذاتها ، وكأنما هى « مطلب منطقى » أو « تحصيل حاصل » أكثر مما هى « حساب نفعى » . ومعنى هذا — فيما يقول أرسطو — أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ، ويعزف عن اللذة : لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البداهة ، وكأنما هى قانون « الهوية » أو « الذاتية » Identity فى مجال السلوك . وهذا أفلاطون نفسه (كما سبق لنا القول) يحدثنا عن « إرادة الخير » فيقول إنها « تحصيل حاصَل » : لأن الإنسانَ حتى حين يريد الشر فإنه لا يريد إلا الخير ، بمعنى أنه يريد الشر بوصفه خَيراً له ! وإلاَّ ، فهل وُجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه الشقاء أو التعاسة ؟ وإذن ؛ أفلا يحق لنا أن نقول إن « اللذة » هى « الحقيقة الذاتية » الأولى التى تتحقق فى « الآن » Instant ، فتقبض على « الذات » بجُمْع يديها ، محاولة أن تستبقيها فى الحاضر ؟ ويمضى أرسطو فى دفاعه عن اللذة فيقول إنها « البيِّنة » Evidence التى ليست فى حاجة إلى تبرير أو تفسير : لأنها تملك من قوة الإقناع وسحر البيان ما يعجز عن الردّ عليه أىّ منطق عقلى كائناً ما كان ! وآية ذلك أن اللذة ليست فى حاجة إلى إلحاح حتى تفرض نفسها علينا ، بل إننا جميعاً لنقبل عليها من تلقاء أنفسنا ، دون أن نسائل ذواتنا كيف يمكننا تفسيرها ، أو لِمَ كانت « المتعة » أمراً مرغوباً فيه . وكأنى بأرسطو يعترف — مع فلاسفة اللذة — بأنه كثيراً ما تكون الذرة الصغيرة من « اللذة » كافية لبلبلة الرأس الكبير !(1) .

بَيد أن أرسطو يؤكد — مع ذلك — أننا لو أنعمنا النظر إلى طبيعة « اللذة » . لتبيَّن لنا أنها مجرد « عَرَض » أو « علاقة » تصاحب حالة جسمية : فالعضو الذى يمارس نشاطه بطريقة صحيحة عادية لابد من أن يجىء نشاطه مقترناً بضرب من الشعور باللذة ، فى حين أن العضو الذى يمارس نشاطه بطريقة مَرَضية غير سليمة ، لابد من أن يصحبَ نشاطه شعورٌ بالألم . ومعنى هذا أن اللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوى بصفة

---

(1) V. Jankélévitch : « **La Mauvaise Conscience** », Paris, Alcan. Nouvelle Edition, 1939, pp. 5 - 6.

عامة . ولما كان كل موجود مجموعة من الميول ، أو نَسقاً متآلفاً من النشاطات ، فإن الهدف الطبيعى المباشر للحياة ليس هو اللذة ، بل ممارسة تلك الأنواع المختلفة من النشاط ، ومن ثم فإن اللذة لا تخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية . وليس من الضرورى أن تكون كل لذة « خيراً » وكل ألم « شرًّا » : فإن بعض اللذات قد تنطوى على شرور ، كما أن بعض الآلام قد تنطوى على خيرات . هذا إلى أن هناك لذات دنيا ولذات عليا ، ولكننا لا نستطيع أن نجعل من « اللذة » بصفة عامة « غاية فى ذاتها » أو « خيراً أقصى » : لأن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شىء آخر يجىء بعدها ، كلذة الراحة التى يراد بها التأهب لمواصلة العمل ، ولذة مشاركة الأصدقاء فى المآدب والحفلات بقصد توثيق عُرَى المودة والإخاء ... إلخ . ولكن أرسطو — مع ذلك — لم يرفض مبدأ اللذة ، بل لقد ظلت « القيم الحيوية » عنده قيماً أساسية تستند إليها الحياة الخلقية بأسرها ، خصوصاً وأن الفكر اليونانى بصفة عامة قد ظل ينظر إلى كل ما هو « طبيعى » أو « غريزى » على أنه « حسن » أو « خيّر » .

... سحر اللذة ، وارتباطها بالقيم البيولوجية

والحق أننا لو أقمنا ضرباً من التطابق بين ما هو « طبيعى » أو « غريزى » من جهة ، وما هو « حسن » أو « خيّر » من جهة أخرى ، لما وجدنا كبير صعوبة فى القول — مع فلاسفة اللذة — بأن المعيار الأوحد لقياس « خيرية » الأفعال هو درجة « اللذة » التى تحققها لأصحابها . وآية ذلك أن الأفعال الخيّرة هى تلك التى تجىء متوافقة مع ما تقضى به طبيعتنا البشرية ، وبالتالى فإن « القيم الطبيعية » هى وحدها الكفيلة بضمان « خيرية » السلوك . ولكن المدافعين عن « اللذة » يمضون إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إنه قد يكون فى وسعنا أن نشبّه سحر اللذة بسحر المرأة : لأنه مهما يكن جمال المرأة عابراً أو برَّاقاً ، فإن نشوته لابد من أن تلعب برأس الرجل ، حتى ولو كان أزهد الناس جرياً وراء النساء ؛ ولعلَّ هذا ما عناه ألدس هكسلى حينما كتب يقول : « إن الجمال لهو خطاب توصية مفتوح ، هيهات لأحد أن يتجاهله ! » . صحيحٌ أنك قد تحاول أن تظهر بمظهر الرجل الرزين الرصين ، أو الشخص القوىّ المتماسك ، ولكن الوجه الجميل لابد من أن يثير لديك ضرباً من الفضول ، ولابد من أن يدفعك إلى التوقف ، وبالتالى فإنه لابد من أن يفرض نفسه عليك ؟ ومهما تكن جادًّا ، بل مهما تكن فاضلاً ، فإن السؤال الملحّ الذى يُلْقيه عليك « المحيَّا الجميل » لن يبرح ذهنك فى

سهولة ويسر ، لأنك لن تستطيع أن تجزم — فى يقين قاطع — بأن « الحكمة » أفضل من « الشهوة » ، وأن التعقل الهادىء الرزين أجدى على النفس من أى استغراق عارم عنيف فى ليلة سحرية عميقة من ليالى الحبّ الصاخب الجامح العربيد ! وحتى لو نجحت فى مجابهة اللذة بكلمة « لا » ، فإنك عندئذ لن تكون قد تنكرت لها أو قاومت سحرها ، بل ستكون قد آثرت تأجيل موعد استحقاق الدفع ، أو ربما تكون قد آثرت الانتظار ، أملاً منك فى الحصول على لذة أكبر (١) !

ولو أننا سلّمنا مع بعض فلاسفة الحياة بأن « القيم البيولوجية » هى الدعامة الكبرى لكل حياة خلقية ، لكان علينا أن نعدّ الصحة ، والقوة والحيوية ، وشتى ملذات الطبيعة البشرية ، « قيماً خلقية » أساسية . والواقع أن جذور « اللذة » متأصّلة فى صميم التربة البيولوجية ، فليس بدعاً أن تكون لها كل تلك الأهمية فى حياتنا النفسية والخلقية ، ما دام من شأن كلٍ ما هو « طبيعىّ » أن يكون — فى نظرنا — « بريئاً » و « جميلاً » فى الآن نفسه . ولعلّ هذا هو السبب فى أن بعض الفلاسفة القدماء كانوا يرون فى « اللذة » مظهراً من مظاهر « الصحة النفسية » ، على اعتبار أن النفس العاجزة عن الاستمتاع بالملذات (جسدية كانت أم روحية) هى نفس مريضة أو معتلّة . وسواء عدنا إلى أبيقور ، أم إلى الرواقيين ، أم إلى أفلاطون ، فإننا سنجد لدى جميع هؤلاء المفكرين « نظرة طبيعية » توحّد بين ما هو « صحّىّ » ، وما هو « خيّر » ، وكأن الخير الأقصى للنفس هو ما يضمن لها الصحة النفسية . وليس من شك فى أن هذا الاعتراف الصريح بأهمية « القيم البيولوجية » هو الذى أدخل « اللذة » فى مضمار الحياة الخلقية ، خصوصاً وأن هذه النزعة الطبيعية الأخلاقية قد رفضت منذ البداية مبدأ التوحيد بين ما هو « طبيعىّ » وما هو « سيئ » أو « شرير » . ثم جاء العصر الحديث بسعيه العارم وراء اللذات ، فلاقت المذاهب القائلة بالزهد أو التقشف حملات عنيفة من جانب أولئك الذين لم يفهموا معنى لمعاداة « الطبيعة » ، وإنكار قيمة « الحيوية » ، وبالتالى فقد عادت « فلسفة اللذة » إلى الظهور تحت ستار الدفاع عن « قيمة الحياة » .

---

(١) ارجع إلى مقالنا « مشكلة اللذة » ، المنشور بمجلة « العربى » ، العدد ١١٠ ، يناير سنة ١٩٦٨ ، من ص ٦٠ إلى ص ٦٧ (وانظر أيضا : .

(V. Jankélévitch " Traité Vertus " p. 7.

هل تكون طبيعة اللذة « سلبية » ؟

أما خصوم مذهب اللذة فإنهم يقولون : لنحاول أولا التعرف على طبيعة تلك « اللذة » التى قد يبدو لنا فى كثير من الأحيان أنها كل شيء فى الحياة ، ثم لنسائل أنفسنا : هل تكون « اللذة » خيراً حقيقيا يمكن أن نعدّه بمثابة « غاية فى ذاته » ؟.. إن هناك ـــ بلا شك ـــ لذات طبيعية نحسّ بها إحساساً تلقائيا فى صميم حياتنا العادية ، وتلك هى لذات الحياة السوية : كالصحة والشباب والحرية والسلام . ولكنْ أليست هذه « اللذات » ـــ مع الأسف ـــ مجرد « لذات لاحقة » قلما نستشعرها اللهمّ إلاّ بعد أن يكون المرض والشيخوخة والعبودية والحرب قد جاءت فسلبتنا إيّاها ، وحرمتنا منها ؟ الحق أن « وجودنا » ظاهرة عادية تمضى من تلقاء نفسها ، وكأنما هى « هبة » أو « منحة » لا تكاد نشعر نحو القَدَر بأى عرفان للجميل بسببها ، مثله فى ذلك كمثل المناخ المعتدل بالنسبة إلى سكان المناطق الطبيعية المتوسّطة : فإنه فى نظرهم ظاهرة عادية قلما يشعرون بقيمتها ! ولاشك أن شوبنهاور حينما قرر أن « الألم » ـــ لا « اللذة » ـــ هو وحده « الظاهرة الإيجابية » ، فإنه لم يكن يعنى بذلك سوى أن « الألم » يتأرجح دائماً بين حالتين سلبيتين : حالة الانتظار أو التوقع ـــ قبل حدوث اللذة ـــ ثم حالة السأم أو الملل ـــ بعد استمرار اللذة ـــ . فلألم ظاهر إيجابية نستشعرها بطريقة مباشرة ، لدرجة أننا لا نتذوَّق المُتع أو اللذات ، اللهمّ إلا بفضل تلك الآلام التى تتهددها وتكمن من ورائها . ولهذا يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أنه إذا كان فى اللذة « جانب إيجابى » ، فإن هذا الجانب نفسه موسومٌ بطابع « الألم » !

والواقع أن كل « إحساس » Sensation لابد بالضرورة من أن ينطوى على ضرب من « التقبل » أو « الانفعال » أو « المعاناة » أو « التألم » . ولعلّ هذا ما تعنيه العبارة الفرنسية المعروفة التى تقول : « إن الاستجابة الحسية تأثّر ومعاناة » : Sentir c'est pâtir . وآية ذلك أن المرء لا يشعر بأى عضو داخلى من أعضائه ، إلا حينما يختل أو يمرض ، أو يطرأ عليه اضطراب : إذ عندئذ ـــ وعندئذ فقط ـــ يشعر المرء بقلبه أو كبده أو كليتيه أو أمعائه .... إلخ .

ولكنْ ، هل يكون معنى هذا أن كل شعور لابد من أن يكون شعوراً بالألم ، وأنه ليس هناك ـــ بالتالى ـــ شعور باللذة ؟ كلا ولا ريب ، فإن ثمة شعوراً باللذة ، ولكن على حين أن من شأن الشعور بالألم أن يزيد من حدة الألم وخطورته ، نجد أن من شأن

الشعور باللذة — فى كثير من الأحيان — أن يبدّد اللذة ويعمل على محوها . والسبب فى ذلك أنه ليس للذة من طعم أو شكل أو لون ، اللهمَّ إلاَّ حينما نتطلع إلى شىء آخر بجانبها ، أو إلى جوارها ، بدلاً من أن نركز أبصارنا فيها ، أو أن نحدّق النظر إليها ! ولا غرو ، فإنه بمجرد ما يتسلَّل الوعى إلى اللذة ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن لذاتنا قد ابتدأت ، وأنها قد تطورت ، وأنها قد تنتهى ! وحينما يعرف الفكر طريقه إلى اللذة ، فإن اللذة لابد من أن تبدو له بمثابة فقاعة هوائية كبيرة ، أو مجرد بقعة لامعة فوق قوس قزح ! أضف إلى ذلك أنه إذا دامت اللذة — وهى قلما تدوم — فإنها لابد من أن تخفى وراءها إحساساً بالسأم . ولاشك أن هذا الإحساس الخفى الذى يشيع فى كل — أو جل — اللذَّات البشرية هو الذى يخلع عليها ضرباً من المرارة ، خصوصاً حين تجىء تلك « اللذات » فتنعكس على نفسها ، محاولة العمل على تأمّل مضمونها ...

هل تكون هناك « لذات خالصة » ؟

وهنا يسارع أنصار اللذة إلى القول بأن ثمة « لـذات خـالصة » Pure pleasure لا ينطبق عليها مثل هذا الوصف ، لأنها مُتَع طبيعية سوية لا أثر فيها للألم أو السأم . ولكن الواقع — فيما يقول خصوم اللذة — أنه قلما تخلو « لذة » — كائنة ما كانت — من أى أثر للنقص أو التناقض أو الازدواج أو النسبية أو التكرار أو الخواء . وآية ذلك أن اللذة أولا وليدة الحاجة ، كالشبع الذى لا يجىء إلا بعد جوع ، والإشباع الجنسى الذى لا يتم إلاَّ بعد نَهم أو شوق جنسى ، والراحة التى لا تتحقق إلا بعد عمل ، وهلمَّ جرًّا . ثم إن اللذة ثانيا كثيراً ما تجىء مشوبة بالألم ، خصوصاً وأنها — بطبيعتها — خاضعة لقانون التباين Law of contrast الذى يجعلها دائماً مشروطة بالألم ؛ وهى — أخيراً — لابدّ من أن تنطوى على صبغة انفعالية أو كيفية وجدانية : بمعنى أنها لا تخرج عن كونها « حدثا » نفسانيا تشعر به عن طريق مثول ضده الأليم . ولعلّ هذا ما عناه الكاتب الفرنسى الشهير مونتنى Montaigne حينما قال : « إننا قلما نتذوق شيئا صافيا أو لذة خالصة » . ولماذا لا نقول إن ضحكاتنا نفسها قد تخفى وراءها فى بعض الأحيان دموعاً متجمدة ، أو آلاماً مكتومة ، أو إحساساً دفينا بالقلق ؟ بل ألسنا نقطب وجوهنا حين نضحك ، كما نقطبها حين نبكى ؟ وإذن ففيم الحديث عن « لذات نقية » ، وكل ما فى وجودنا مزيج من الدموع والضحكات ، أو موكَّب من الآلام والأفراح ؟

... ولنحاول — على سبيل المثال — أن ننظر إلى « اللذة » من وجهة نظر

« الزمان » ، لكي نتحقق من أنها لا تكاد تتمتع بأى « حاضر » حقيقى . ألسنا نلاحظ أننا نستطيع دائماً أن نحدِّد « موضع » الألم ، وأن ننسب إليه ضرباً من « الدوام » أو « الاستمرار » فى حين أن « اللذة » تبدو لنا غالباً بعيدة كل البعد عن أن تكون حَدَثا ماثلاً « هنا والآن » : Hic et nunc ؟ ... الحقّ أن « الألم » كثيراً ما يبدو لنا بصورة كتلة كثيفة متماسكة من الحاضر الأليم ، فى حين تلوح لنا « اللذة » على صورة سراب واه زائل أو ضباب خفيف عابر ، فوق سطح الحاضر ! ولهذا يقول الكاتب الفرنسى لافورج : Laforgue « إنه ليس للسعادة من حاضر ، بل كل ما لها ماضٍ ومستقبل فقط » . وقد يستطيع الإنسان أن يألف الألم ، ولكن هذه الألفة — مع ذلك — لن ترفع عن الألم طابعه الشرير أو وطأته الثقيلة ، بل سيظل « الألم » دائماً ضيفاً بغيضاً يلاحق المرء بوخزه المستمر وضرباته المتلاحقة . وأما « اللذة » فإنها ما تكاد تدوم ، حتى تنطفئ جذوتها وتخف سورتها ، على العكس من « الألم » الذى قد تزداد حدته تحت وطأة التكرار أو الاستمرار . وإن أنصار اللذة ليتحدثون عن « الشهوة » ، ولكن الشهوة مجرد « حدث » يقع فى « الآن » Instant : فهى « حاضر » لا كثافة له ، بدليل أنها ما تكاد تدوم لفترة تتجاوز اللحظة ، حتى تستحيل إلى « تقــزُّز » أو « نفور » ، أو « تبلُّد » ، أو « إعياء » ! ومن هنا فقد استطاع شوبنهاور — مرة أخرى — أن يقول : « إن للألم تاريخاً ، وأما اللذة فلا تاريخ لها » !

وهنا يعاود فلاسفة اللذة الاعتراض فيقولون : « وماذا عن لذة الحب ؟ أهى أيضاً ليست لذة خالصة ؟ » وردّ خصوم اللذة على هذا الاعتراض أن الإنسان حريصٌ على أن يجعل للذة وجودها الحقيقى ، بوصفها القطب الآخر المقابل للألم ، ومن ثم فإنه يستعين بكافة الوسائل الإرادية والحيل الاصطناعية من أجل العمل على تحقيق استمرار اللذة وضمان دوامها . ولهذا فإننا نراه يغلّف اللذة بأغطية جميلة برَّاقة من « الأمــل » و « التطلع » و « الاسترجاع » و « التذكر » ، كما نراه يخلط فى الوقت ذاته بين اللذة نفسها من جهة ، وبين مجموع الشروط أو الظروف الموضوعية الثابتة التى تحدّد ظهورها من جهة أخرى . وهكذا يصبح للذة وجودها فى « الماضى » بفضل عملية « الاسترداد » أو « الاسترجاع » ، وفى « المستقبل » بفضل عملية « التطلع » أو « الاستباق » ، بدليل أننا نتحسَّر على لذاتنا المنصرمة ، ونتطلع بشغف ولهفة إلى لذاتنا المقبلة . ولكنْ ، ألسنا نجد هنا سخرية لاذعة من قبل « الزمان » : فإن الزمان لا يَدَعنا نتذوق سحر « اليوم » ، اللهمّ إلا بعد أن يكون قد انتزعه منا وأحالــه إلى مجرد « أمس » ؟

ولننظر — مثلاً — إلى « لذة الحب » — تلك اللذة القديمة فى تاريخ البشرية قدم العالم نفسه ، وإن كان من شأنها دائماً أن تبدو جديدة كل الجدة لذلك القلب العاشق الذى يرى فيها لذة نقية خالصة — ولنسائل أنفسنا : « ألسنا هنا بإزاء لذة لاحقة ، تستبدل بمتعة الأمر الراهن نظرة استرجاعية ترتد إلى صورته الماضية ، أو نظرة استباقية تتطلع إلى صورته المقبلة ؟ » ألسنا نلاحظ أن لحظة الحب الحقيقية تشغل مكاناً ضئيلا بالقياس إلى المقدمات الجميلة التى تسبقه والتحسرات الأليمة التى تتلوه ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن نقول إنه لولا تدخل كل من « الذاكرة » « والمخيلة » ، لما كانت لتلك اللحظة الخاطفة التى نسميها باسم « الحب » أية حقيقة واقعية فعلية فى « الزمان » ؟... صحيحٌ أننا قد نحيا على تلك اللحظات الخاطفة من الأمل والدفء فصولاً طويلة من الوحدة القاسية والعزلة الباردة ، ولكنَّ من المؤكد مع ذلك أن هذه المتع الخاطفة لا تجعل من اللذة حقيقة مليئة تشغل كتلة من الزمن ! ومهما يكن من شأن لذة الحب أن تحيل شتاء حياتنا القارس إلى ربيع وردىّ ساحر ، بل مهما يكن من شأن متعة الحب أن تخلع على ساعات حياتنا المبتذلة إشراقة الأيام الهاربة من أسر الزمن ، فإن هذه « اللذة » أو « المتعة » ليست مع ذلك سوى مجرد بطانة جميلة تغلّف « الحب » ، دون أن تدخل فى صميم « جوهره » . وآية ذلك أننا حينما نتحدث عن « الحب » ، فإننا كثيراً ما نبتدع لأنفسنا أسطورة جميلة نملأ بها وحدتنا ، ونستعين بها على مواجهة ما فى الحياة من جفاف أو فراغ أو غياب أو جفاء ! وإلى هذا المعنى قصد الروائىّ الفرنسى المشهور مارسل پروست M. Proust حينما كتب يقول : « إن ما نحبّه ليس هو المحبوب ، بل الحبّ نفسه » ! ومعنى هذا أن من شأن « اللذة » — فى حالة الحب — أن تنعكس على نفسها ، لكى تستمتع بنفسها وتتذوّق ذاتها ، بفضل تلك الأنانية الساحرة التى تسمح لها باجتراء حالاتها النفسية المتعاقبة من انتظار ، وأمل ، وتوقع ، وتذكر ، وتحسّر ، وتلهُّف ، واشتياق ... إلخ . وعبثًا يحاول بعض الفلاسفة أن يسهبوا فى الحديث عن بساطة اللذة ، فإن اللذة — مع ذلك — ليست عنصراً بسيطاً ، بل هى وليدة نظرة عقلية تقتطع من نسيج السعادة خيوطاً ضئيلة ، لكى تعزلها وتتأملها وتعدها بمثابة عناصر أولية بسيطة . وكما أن « الإحساس » مفهومٌ لاحق نقتطعه من كتلة الإدراك الحسّى ، بل كما أن « اللفظ » عنصر غير أولى نقتطعه من حقيقة منطقية كلية هى « القضية » ، فإن « اللذة » أيضاً حقيقة مشتقة Dérivé مقتطعة من « السعادة » ، دون أن تكون هى نفسها أولية ، عينية ، مشخصة . وآية ذلك أن اللذة تفترض أولا مبدأ الزمان ، ثم تستلزم بعد ذلك إنكار (أوسلب) هذا الزمان ، بالالتجاء إلى « الآن » : Nunc . وحتى حينما يتحدث

أنصار اللذة عن بساطة مبدئهم ، فإننا نجدهم — كما فعل إبيقور — يستعينون بمبدأ « العقل العملي » من أجل تبرير اللذة . ولهذا يقرر جانكلفتش : Jankélévitch أن اللذة ليست « بيّنة » تتأيّد من تلقاء ذاتها ، بل هي « طفولة ثانية » : Deuxième Enfance تعبرّ عن انعكاس الفكر على حالاته النفسية ، من أجل تبرير مبدأ اللذة وتأكيد حقوقه والدفاع عن قيمته ...

هل تنطوى « فلسفة اللذة » على تناقض ذاتى ؟

ولكن ، ربما كان أخطر مأخذ يوجّهه خصوم اللذة إلى كل فلسفة أخلاقية تسمى نفسها باسم « فلسفة اللذة » ، هو أنه لابد لمثل هذه الفلسفة من أن تنطوى على تناقض ذاتى خطير : إذ أنه لا مخرج لنا من أحد أمرين : فإما لذة نقية خالصة ، وعندئذ لابد لهذه اللذة من أن تكون لا شعورية ؛ وإما شعور باللذة ، وعندئذ لا مفرَّ لهذا الشعور من أن يكون ممتزجاً بشيء من المرارة ! ولكن ، مَنْذَا الذى يريد لنفسه أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ، أعنى دون أن تجيء سعادته مصحوبة بتلك الحالة النفسية الواعية التى فيها تستمتع الحساسية بأفعالها الذاتية ، فلا توجد « فى ذاتها » فقط ، بل توجد « لذاتها » أيضاً ؟... إن السعادة التى ترتضى لنفسها ألا تشعر بذاتها ، لن تكون سعادة على الإطلاق ، بل ستكون بمثابة فقدان لكل أسباب (أو مبررات) السعادة ، فى حين أن هذه الأسباب أو المبررات هى فى العادة كل شيء فى صميم إحساسنا بالسعادة ! ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه جانكلفتش حينما كتب يقول : « طوبى لمن يعرف سعادته ، ولكن ويل أيضاً لمثل هذا المخلوق السعيد : لأنه بمجرد ما يقدّر حظه السعيد ويقيسه ، فإنه سرعان ما يقع فريسة للقلق » ! ونحن نعرف كيف كان « الوعى » أو « الشعور » سبباً فى خروج الإنسان الأول من الفردوس السعيد الذى كان ينعم به (كما تقول الكتب المقدسة) . ومعنى هذا أن الإنسان قد حقق اختياره بالفعل : فهو قد آثر الوعى والحركة ، ، على الرغم مما يقترن بهما من ألم وتعاسة ! وليس من شك فى أن آندميون النائم Endymion endormi لا يمكن أن يكون سعيداً ، فإن أحداً — كما قال أرسطو — لا يمكن أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ! والحق أننا بمجرد ما نفلسف « اللذة » ، فإننا لابد من أن نسلبها (ولو فى طرفة عين خاطفة) جانباً من سرّها الشهوانى ، ألا وهو ذلك الجانب الذى نتوسع فى شرحه ، ونفيض فى الحديث عنه . ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق إلى أنه بمجرد ما تتسلل المعرفة العقلية إلى « اللذة » ، فإنها

سرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى القيام بألعاب بهلوانية دُوارية : **Jeux vertigineux** مع حقيقة مستغلقة لا سبيل إلى فهمها أو الإحاطة بها . وهذا هو السبب فى أن كل تقرير فلسفي يؤكد فيه قيمة « اللذة » — بوصفها حقيقة واقعة أو ظاهرة مُعْطاة — إنما هو فى صميمه تصوّر عقلى نحقن فيه « الواقعة » بمصل « المثال » !

هل من سبيل إلى الحصول على « اللذة » ؟

ولنفترض — مع ذلك — أن اللذة « خير » فى حدّ ذاتها ، ثم لنحاول أن نتساءل عن السبيل إلى الحصول عليها أو الوصول إليها . وهنا نلاحظ — مع الفيلسوف الألمانى ماكس شلر **M.Scheler** . أنه « إذا كان من شأن الألم أن يلاحق الهارب ، فإن من شأن اللذة أن تهرب من المطارد » ! وهذا بروست **Proust** أيضاً يحدثنا عن عجز الإنسان عن الاهتداء إلى اللذة حين يكتفى بالبحث عنها ، فيبين لنا كيف أن المرء حين يتوقع اللذة ويترقبها ويمهد لها ، فإنه لا يلبث أن يلتقى — فى خاتمة المطاف — بالسأم الممض الأليم ... أليس من خصائص الوعى أنه بمجرد ما يحاول الاستمساك باللذة والعمل على استبقائها ، فإنه سرعان ما يقصيها وينأى بها بعيداً عنه ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن اللاعب الذى لا يكف عن التفكير فى المتعة التى سوف يظفر بها من وراء لعبته هو بعينه اللاعب الذى يُحتمَل أن تفوته تلك المتعة إلى أقصى حدّ ، فى حين أن اللاعب الذى يعبىء كل جهوده ويحشد كافة طاقاته لعملية اللعب نفسها ، أو للقيام بدوره فى المباراة ، هو — على أرجح الظن — ذلك الذى يمكن أن يظفر بقسط غير قليل من المتعة أو اللذة ؟ وإذن فهل نقول إن خير طريقة للحصول على اللذة هى العمل على تناسيها تماماً ، أو الحرص على تجاهلها باستمرار ؟ أو بعبارة أخرى هل نعدّ حالة « اللذة » مجرد مثال لذلك القانون السيكولوجى المعروف الذى يقرر أن تركيز الانتباه بكل شدة حول أية حالة وجدانية من شأنه بالضرورة أن يغيّر من تلك الحالة ، بحيث يضعف — إن لم نقل يهدم — طابعها السارّ أو غير السارّ(١) ؟

إن الكثيرين ليحاولون التفنن فى البحث عن الملذات ، وتصيُّد شتى ضروب الاستمتاع ، ولكن الحقيقة أننا مهما أنفقنا ، وتعبنا ، وأجهدنا نفوسنا ، فإننا نلتقى باللذة كما لو كانت « نتيجة » قد ترتبت على بعض « المقدمات » . والسبب فى ذلك أن

---

(1) Cf. H. Sidgwic : « **Methods of Ethics.** » , Book I., Ch. 4.

« اللذة » — بطبيعتها — ليست « حالة » أو « موضوعاً » أو « أسلوباً فى الوجود » ، بل هى — فى جوهرها — « لَحَقٌ » ، أو « إضافة » أو « هبة مجانية » ! وحتى حين تترتب اللذة آليا على فعل قمنا به ، وكأنما هى جزاء له ، أو مكافأة عليه ، أو نتيجة طبيعية له ، فإننا مع ذلك قد نجد فيها عنصراً « غير مستحق » لم يترتب على ذلك العمل على سبيل اللزوم السببى أو الترابط العِلّى . ومعنى هذا أنه مهما يكن من أمر استحقاقنا للذة ، فإنها لابد من أن تبدو لنا بصورة الأمر الذى لم نكن نتوقعه أو الشىء الذى لم يُمهَّدْ له ! ولعلَّ هذا ما قصد إليه المسيح عليه السلام حين قال : « ... وهذه كلُّها تزاد لكم » ! حقا إن اللذة قد تتمثل لذهنى على صورة حق مشروع أو نتيجة طبيعية لجهد قمتُ بأدائه ، إلاَّ أنها لابد من أن تبدو لى — حين تتحقق — بمثابة شىء جديد ، وكأن اللذة الفعلية ليست مجرد نتيجة مستخلصة من إمكانية اللذة . وما أشبه اللذة هنا بالحدْس أو الإلهام أو الإبداع : فإنك مهما عملت ، ومهما أجهدت نفسك ، فإنك لن تستطيع أن تقول إن لك حقا طبيعياً فى الإلهام ! ولن يكون فى وسعك أن ترفع شكواك إلى « مجلس الدولة » ، لو أنك سهرت الليالى الطوال دون أن تنبثق فى ذهنك شرارة الإلهام ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى اللذة : فإن مثلها كمثل الإلهام ، من حيث إن كلا منهما يضعنا تحت رحمته باستمرار ، دون أن تكون لنا أدنى سيطرة حقيقية عليه ! والواقع أن كلاً من اللذة والإلهام يريد منا أن نقنعه بالحسنى ، لا أن نأخذه بالقوة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول — مرة أخرى — مع جانكلفتش : « إن اللذة والإلهام يريدان — بلا شك — الجهد الشاق ، ولكنهما يريدان أيضاً ضرباً من الغفلة الإلهية أو النسيان المقدس : Divine Insouciance » ![1] ومعنى هذا أن « اللذة » لا تريد أن تؤخذ بالقوة أو بالقهر ، بل هى تريد دائماً أن تتسلل إلينا فى خفة ورشاقة ! وآية ذلك أننا حينما لا نتوقعها ولا نفكر فيها ، فإننا قد نفاجأ بأن نجدها جالسة إلى مائدتنا ! أجل ، فإنها ربما تكون قد وجدت طريقها إلى بيوتنا — فى ليلة من ليالى الربيع — أو هى ربما تكون قد نجحت فى التسلّل إلى داخل بيوتنا ، أو التسلّق من النافذة المفتوحة ، فإذا بنا نتنسّم فى أجواء بيتنا عطراً ساحراً كعطر الندى أو الزنبق !.. إنها اللذة الإلهية ، وهذه تسير دائما على أطراف أصابع قدميها ، وهى تهبُّ علينا دائماً فى خفة ونعومة كالروح الإلهية التى كانت ترفرف على وجه الأرض قبل الخليقة ! وقصارى القول أنه ليس هناك « تكتيك » خاص لاقتناص اللذات ، بل إن من شأن اللذة باستمرار أن تفاجئنا من حيث لا ندرى ،

---

(1) V. Jankélévitch : « Traité des Vertus », Bordas. p. 32.

دون أن يكون فى وسعنا يوماً الحصول عليها بالحيلة أو بالقوة !

ومن جهة أخرى ، فإن الحساسية الوجدانية ليست « أعمق » ما فى الوجود البشرى من « قوى » أو « طاقات » ، بل إنها هى نفسها مجرد « نتيجة » تترتب على إشباع نشاطنا (أو عدم إشباعه) . ولعل هذا ما قصد إليه أرسطو حين لاحظ أن « اللذة » لا تخرج عن كونها غاية ثانوية للحياة البشرية ، حقا إن الرغبة فى الحصول على خبرة سارة أو نتيجة ممتعة هى إحدى الرغبات التى تؤثر على بواعثنا ، ولكن من المؤكد أنها لا تمثل الرغبة الوحيدة التى تتحكم فى كل سلوكنا . والحق أننا لا نرغب فى بعض الأشياء لأنها تسبب لنا لذة ، بل — على العكس من ذلك — إنها تسبب لنا لذة ، لأننا نرغب فيها[١] . ولنفترض مثلا أن شخصاً يهوى تسلق الجبال : ففى هذه الحالة نجد أن فكرة « تسلق الجبال » تصبح بالنسبة إليه فكرة سارة ؛ لأنّ لديه رغبة نفسية فى القيام بمثل هذا العمل . ولكن الإنسان كثيراً ما يتحقق من أنه هيهات له أن يتخذ من « اللذة » غاية نهائية لكل سلوكه : إذ أنه يشعر بأن فى أعماقه طاقة دفينة تلتمس شيئا آخر غير اللذة . ومهما يكن من أمر التفسيرات النفعية : فإن من المؤكد أن الأم التى تضحى بذاتها فى سبيل طفلها لا تقوم بعمل يُمْليه عليها البحث عن اللذة أو الحرص على المنفعة ! وكثيراً ما يسلّط الضمير أضواءه الساطعة على « اللذة » ، فلا يلبث المرء أن يدرك أن « اللذة » التى تريد أن تفرض نفسها عليه ليست سوى متعة تافهة حقيرة لن يكون لها غد ! فليس من شأن « الوعى الخلقى » أو — الضمير — أن يحيل « اللذة » إلى مجرد « موضوع » « تافه » فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يظهرنا على ما فيها من نقص ، ونسبية ، وزوال . وهذا هو السبب فى أننا كثيراً ما نشعر بأن اللذة عرض زائل هيهات أن يوصلنا إلى شيء . ولعل هذا ما عبر عنه جوليان جرين حينما كتب يقول : « إن اللذة تقتل فينا شيئا . ونحن نتحرق شوقا فى صميم قلوبنا للرغبة فى شيء آخر غير اللذة . وليس الأصل فى هذا النزوع مجرد « نزعة تطهيرية » Puritanisme ، بل لأننا نشعر بأن اللذة لا تفضى بنا إلى شيء ! إنها تريد أن تكون غاية فى ذاتها ، ولكنها فى الحقيقة لا تقوم إلا بدور تافه حقير !... إنها مجرد قرد يحاكى « المطلق » وأقصى ما يمكن أن تعمله اللذة ، أن تمدنا بوهم الفناء أو أن تكشف لنا عن خداع العدم ! »[٢] .

---

(1) Cf. W. Lillie : « **An Introduction to Ethics** » 1916. pp. 30 - 39.

(2) Cf. J. Green : « **Journal** », Paris Plan 1939, t. II., p. 97.

فوضى اللذات فى حياتنا النفسية

ولنسلم ـــ جدلا ـــ مع بعض فلاسفة اللذة بإمكان توجيه الحياة النفسية بأسرها نحو البحث عن اللذات ، ثم لنرَ بعد ذلك ما الذى يمكن أن يترتب على مثل هذا المسلك . الحق أننا لو تركنا لذاتنا وشأنها لاستحالت على الفور إلى مجموعة فوضوية أو حشد متناقض من المللذات . وهذا هو السبب فى أنه لابد ـــ إن عاجلا أو آجلا ـــ من أن يجىء « الفكر » فيحاول تنظيم تلك اللذات ، أو العمل على تنسيقها . ولا غرو ، فإن من خصائص اللذات أن كل واحدة منها قلما تقنع بجانب صغير من الشعور ، بل هى تريد أن تستأثر لنفسها بمجال الوعى كله . ولكننا نعيش فى عالم متنهاه هيهات أن تتحقق فيه سائر اللذات معاً ، فلابد لنا من العمل على تحقيق ضرب من « الاقتصاد » أو « التنظيم » فى نطاق تلك المُتَع أو اللذات ، عن طريق معرفة الشروط أو الظروف التى يمكن أن تكفل الانسجام بين اللذات ... ومعنى هذا أنه لابد لنا من أن نحاول الاستعاضة عن « فلسفة اللذة » بما قد يصح أن نسميه باسم « صنعة السعادة » (أو تكنيك السعادة) ولا يمكن أن تتحقق هذه الاستعاضة إلا عن طريق إقحام التفكير أو التدبير أو التنظيم على سلسلة اللذات ، بحيث نرجىء الحصول على بعضها من أجل التمتع بغيرها ، ونحاول إشباع رغباتنا على أمد طويل بدلا من الاندفاع إلى إشباعها بشكل فورى مباشر . ولكننا عندئذ لن نلبث أن نجد أنفسنا بإزاء « مذهب المنفعة » الذى يريد لنفسه أن يكون مجرد تصحيح عقلى لفلسفة اللذة . ولسنا نريد فى هذا المقام أن نعرض بالبحث لنظرية الفلاسفة النفعيين (فذلك ما سنعود إليه بالتفصيل فى فصل قادم) وإنما حسبنا أن نقول إن « حساب اللذات » عند چون استيورات مل J.S.Mill لا يعنى سوى تأخير موعد استحقاق اللذة من أجل صبغ السعادة بصبغة عقلية تتفق مع مصلحة كل من الفرد والجماعة . ولكن الظاهر أن الفيلسوف حين يطرد « اللذة » من الباب ، فإنها لا تلبث أن تعود من النافذة ! وآية ذلك أن كل الفلسفة النفعية ـــ كما سنرى فيما بعد ـــ لم تستطع أن تقضى تماماً على كل اعتبار لمبدأ اللذة ، ومن ثم فقد بقيت الأخلاق عندها ـــ فيما يقول خصوم اللذة ـــ مجرد حيلة عقلية تصطنعها « اللذات » من أجل تأكيد نفسها على حساب « الوعى الخلقى » أو « الضمير » . والحق أن « النفعية » ـــ كما يقول جانكلفتش ـــ تريد أن تتحايل علينا من أجل العودة إلى تقرير مبدأ اللذة ، وإن كان بصورة أكثر معقولية ؛ فى حين أننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن كل « نقد أخلاقى » ينتهى

بنا فى خاتمة المطاف إلى « اللذة » — بوصفها الكلمة الأخيرة لكل « أخلاق » — لن يكون إلا نقداً متهافتاً مشكوكاً فيه . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق : فإن « اللذة » — بالنسبة إلى مثل هذا النقد الأخلاق المزعوم — ليست « نتيجة » قد تم التوصل إليها ، بل هى « غاية » قد انتهى إليها مساره من حيث لا يدرى بفضل نوع من الاستدلال التبريرى » .

موقف « الضمير » من « مبدأ اللذة »

والواقع أننا لو نظرنا إلى ما اصطلح فلاسفة الأخلاق على تسميته باسم « الضمير » أو « الشعور الخلقى » ، لوجدنا أن هذه « الحاسة الخلقية » — إن صح هذا التعبير — ذات طابع « أليم » . فالضمير ينطوى أولا وقبل كل شىء على إحساس ضمنى بأن اللذة لا تساوى شيئا ، أو أنها — على الأقل — ليست « كل شىء » وهنا تتفرق كلمة فلاسفة الأخلاق : فمن قائل بأن اللذة كريهة فى حد ذاتها ، وأن الضمير لا يقوم إلا على مبدأ كراهية اللذات إلى قائل بأن اللذة ليست كريهة فى حد ذاتها ، وإنما الكريه هو الانقياد لها ، والاكتفاء بها ، والارتماء فى أحضانها . وإذا كان كثير من رجالات الأخلاق قد أفاضوا فى ذم فلسفة اللذة ؛ فذلك لأنهم قد لاحظوا أن الضمير المرهف يجزع فى العادة من حياة السهولة ، وإشباع الأهواء ، والاستسلام للشهوات . وربما كان أخطر ما فى « اللذة » أنها تهدد الإرادة باعتياد السهولة ، فتفقدها القدرة على المقاومة ، وتجعل منها ضحية لدكتاتورية الجسد .

صحيحٌ أن « لذاتنا » تمثل وقائع أصلية فى صميم حياتنا الشعورية ، فضلاً عن أنه ليس من مصلحة العقل أن يتنكر تماماً لمبدأ اللذة ، ولكن الفضيلة — مع ذلك — تعامل اللذات معاملة الأعداء ، وكأنما هى تحس بأن كل ما يمثل حياة السهولة أو التلقائية أو الإشباع المباشر لابد من أن يكون فى حدّ ذاته « لا — أخلاقيًّا » : Immoral . وهذا هو السبب فى أن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد ذهبوا إلى أن مبدأ « الحياة الخلقية » لا يمكن أن يكون هو « اللذة » ، بل لابدّ من أن يكون — على الأحرى — « قانوناً فائقاً للطبيعة » . وحين يقرر بعضُ « الأخلاقيين » أن الفضيلة « شريعة القلب » ، فإنهم يعنون بذلك أنها تمثل قانوناً غير مكتوب لا يكاد يمت بأدنى صلة إلى مصلحة الفرد ، أو إلى الخير العام ، أو حتى إلى ما قد نسميه باسم « المصلحة العليا للحقيقة » ! فلا يمكن أن تكون « الفضيلة » مجرد استجابة لنداء « اللذة » ، وإلا لكان كل الناس « فضلاء » ،

خصوصاً فى عصرٍ أصبح فيه السعى وراء « الملذات » طابعاً مميّزاً لمعظم خبْرات الناس . ولاشك أن الشباب المعاصر حين يسعى جاهداً فى سبيل تنويع خبراته والبحث عن تجارب جديدة ، فإنه يتوهم أن الوصول إلى « ملذات جديدة » هو السبيل الأوحد إلى تحقيق السعادة ! ولكنْ عبثا يظن البعض أن حياة اللذة هى السعادة بعينها : فإن حياة اللذة فى الحقيقة هى حياة التشتت ، والتفكك ، والتمزق ، والانفصال ، والفوضى ، والاضطراب ، وانعدام التكامل ... إلخ . إنها حياة إنسان يعيش صريعاً لحالة مستمرة من « الشدّ والجذب » أو « المدّ والجزر » : لأنه يبحث دائما عن مطالب متناقضة ، وغايات متعارضة ، دون أن يتمكن يوماً من الوصول إلى أية « وحدة نفسية » أو أى « تكامل نفسى » . وحينما تصبح حياة الإنسان ضحية لمطلب نهم ، ما يكاد يتم إشباعه ، حتى يعاود الإلحاح على صاحبه ، كما هو الحال — مثلا — لدى عبيد الخمر أو المخدرات أو الجنس أو أية لذة أخرى ، فإن « الامتلاء » المزعوم الذى تلوح به اللذة سرعان ما يستحيل إلى « خلاء » حقيقى أليم . ولا غرو ، فإن حياة اللذة حياة متقطعة عديمة الانتظام ، تفصل اللحظات بعضها عن البعض الآخر ، لكى تجرى وراء كل لحظة منها فى اتجاهها الخاص ! ومن هنا فإن اللذة لا يمكن أن تهبنا الشعور بالطمأنينة أو السلم : لأن « التحرر » الذى توفره لنا يظل هو نفسه خاضعاً للزمان ، والزمان لا يفتأ ينكره ويلغيه بغير انقطاع ! وحسْبنا أن نرجع إلى حياة كل من أندريه جيد A. Gide ومونترلان ، لكى نتحقق من أن اللذة عندهما قد كانت تلتمس « المطلق » فى « الآن » ، فلم تستطع أن تظفر إلا بامتلاء وقتى أو إشباع آنىّ ، وهيهات لمثل هذا « الامتلاء » أن يشبع نهم الإرادة !

وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة ، وتوحّد بين « الخير » و « القيم الحيوية » لابدّ من أن تنتهى إلى القضاء على كل « إحساس بالقيم » لدى الفرد : إذ أنه بمجرد ما يستحيل الإنسان إلى « عبد للملذات » ، فإنه لن يلبث أن يضحّى بالأعلى فى سبيل الأدنى ، ومن ثمّ فإنه لابدّ من أن يصبح — فى خاتمة المطاف — مجرّد حيوان أنانىّ ! وليس من شك فى أن أحداً لا يدعو الإنسان إلى التنكر تماماً لكل « لذة » ، والعمل على استئصال كل رغبة فى الحصول على « الخبرة السارة » ، ولكنَّ أحداً أيضاً لا يريد للإنسان أن يستحيل إلى مجرد « كائن طبيعى » تتحكم فى كل سلوكه بعض « القيم البيولوجية » المحضة ، وتتجاذب حياته بأسرها طائفة من الشهوات المتناقضة التى تسودها الفوضى والاضطراب !

الفصل السادس

نظرية « السعادة »

رأينا أن « فلسفة اللذة » لابد بالضرورة من أن تستحيل إلى « فن السعادة » خصوصاً حين يتحقق الإنسان من أنه لابد له من تنظيم اللذات ، والاقتصاد فى طلبها ، وعدم الاقبال عليها جميعاً فى وقت واحد ... إلخ . وليس من شك فى أنه حينما يرجئ المرء الحصول على بعض اللذات فى سبيل التمتع بغيرها ، وحينما يعمل على إشباع رغباته بطريقة غير مباشرة ، أو على أمد طويل ، وحينما يحاول التعرف على الشروط أو الظروف التى يمكن أن تكفل له تحقق سائر اللذات ، فإنه لابد — عندئذ — من أن يجد نفسه مدفوعاً إلى اعتبار « السعادة » — لا اللذة — هى الخير الأقصى » . والواقع أن البشر أجمعين ينشدون «السعادة » ، حتى إذا لم يعرفوا — على وجه الدقة — ماذا عسى أن تكون تلك « السعادة » التى يصبون إليها . وحينما قال بعض فلاسفة اليونان إن « السعادة » هى « الخير الأسمى » أو « الخير المطلق » فإنهم لم يكونوا يعنون بالسعادة مجرد « خير نسبىّ » متغيّر كاللذة ، بل كانوا يعنون بها تلك « الغاية القصوى » التى ليس بعدها غاية . ومعنى هذا أنهم كانوا يعدون « اللذة » جزئية ، فى حين أنهم كانوا ينظرون إلى « السعادة » على أنها كلية ، فضلا عن أنهم كانوا يرون فى « اللذة » مجرد ظاهرة تجريبية ، فى حين أنهم كانوا يعدون « السعادة » عالية على التجربة أو عقلية صرفة .

صحيح أن فلاسفة اليونان قد فطنوا إلى أن « اللذات » جميعاً ليست بالضرورة حسية : لأن هناك نوعاً آخر من « اللذات » أطلق عليه إبيقور (مثلا) اسم « اللذات العليا » (كالنشاط العقلى ، وحب الجمال ، والعبادة الروحية ... إلخ) ، ولكن أنصار مذهب السعادة — من بين فلاسفة اليونان — هم وحدهم الذين أبوا أن يجعلوا من « اللذة » أيًّا ما كانت درجتها — « غاية فى ذاتها » ، أو « خيراً أقصى » ، لأنهم أدركوا أن من طبيعة « اللذة » أن تكون مجرد « وسيلة » إلى شىء آخر يجىء بعدها ، فى حين أن من شأن « السعادة » بطبيعتها أن تكون « غاية فى ذاتها » . والواقع أن الأصل فى اللذة أنها مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم ، فى حين أن « السعادة » حالة نفسية تستوعب

كيان الإنسان كله . ومن هنا فقد كان لكلمة « اللذة » جمع (فنقول اللذات) ، بينما بقى لفظ « السعادة » مفرداً .

ومعنى هذا أن السعادة لا تصاحب نشاطاً جزئياً بعينه ، بل هى تقترن فى العادة بالتآزر الشامل لكل مظاهر النشاط البشرى ، وبالتالى فإنها تجيء مصاحبة لحالة « الانسجام » الكلي الذى قد يتحقق بين الوظائف النفسية للفرد . وعلى حين أن « اللذة » نَهْبٌ للتغيُّر والتحوّل المستمر ، نجد أن « السعادة » أقل تغيراً وأشدّ استقراراً . هذا إلى أن من شأن « السعادة » أن تكون أكثر ارتباطاً وأشدّ التحاماً بتلك « النشاطات » التى تواكبها ، بحيث قد يحق لنا أن نعدّ تلك « النشاطات » نفسها جزءًا لا يتجزأ من هذه « السعادة » . وفضلا عن ذلك ، فإن « السعادة » — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — لا يمكن أن تنسب إلا إلى حياة بأكملها (أعنى : من حيث هى « كل ») ؛ وهو ما عبَّر عنه صولون Solon (فيما روى لنا أرسطو) بقوله : « لا تَدْعُ أحداً سعيداً ، اللهمَّ إلاَّ بعد مماته ! »[1] .

نظرية أرسطو فى (السعادة)

وربما كانت أهم نظرية فى « السعادة » عرفها تاريخ التفكير الأخلاقى — منذ عهد اليونان — هى نظرية أرسطو التى عرضها بالتفصيل فى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » . وقد تصور أرسطو « الأخلاق » على أنها علم عملىّ يبحث فى أفعال الإنسان من حيث هو إنسان ، ويهتم بتقرير ما ينبغى عمله وما ينبغى تجنّبه ، لتنظيم حياة الموجود البشرى وتدبيرها على أحسن وجه ، وحينما تعرّض أرسطو لدراسة « السعادة » ، بدأ دراسته بقوله إن كل فعل بشرى لابد من أن يهدف إلى « خير » ما ، لأن « الغائية » تطبع بطابعها حياة الموجود البشرى بأكملها. ولكننا لابد من أن ننتقل فى سلسلة « الغايات » من « خير » إلى « خير » ، حتى نصل فى خاتمة المطاف إلى « خير أقصى » يكون هو وحده الكفيل بإشباع إرادتنا ، وتوجيه حياتنا ، وتحقيق سعادتنا ، وقد سلَّم أرسطو — مع كل من سقراط وأفلاطون — بأن الخير الأقصى هو « السعادة » ، وإن كان قد حاول أن يثبت ذلك بأدلة عقلية . وحجته فى ذلك أن « السعادة » تُخْتَار لذاتها دون أن تكون وسيلة لغاية أخرى من جهة ، وأنها كافية

---

(1) Aristotle : « Nicomachean Ethics, » Book I., Chapter 10.

بنفسها لإسعاد الحياة دون حاجة لخير آخر من جهة أخرى . ومعنى هذا أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى — كاللذة ، والكرامة السياسية ، والحكمة — لأجل السعادة ، فى حين أنهم لا يطلبون السعادة لشيء آخر ، ولكن أرسطو يضيف إلى ذلك أن أسمى « فعل » يمكن أن يحققه الكائن البشرى لابد من أن يكون هو ذلك « الفعل » الذى يختصّ به الإنسان من حيث هو حيوان ناطق ، ومن ثمّ فإنه يقرر أن « الأخلاق » نشاط إنسانى يتميز به الموجود البشرى بوصفه كائنا شخصيًّا يتمتع بنعمة « العقل » .
وليست « الحياة » فى نظر أرسطو هى « الفِعْل » الخاص الذى يتميّز به الإنسان ، لأنها مشتركة بينه وبين كل من النبات والحيوان . كذلك لا يمكن أن نعد « الحساسية » فعلا مميزاً للإنسان : نظراً لأنها مشتركة بينه وبين الحيوان . وأما « الفكر » فهو « الفعل » الأوحد الذى يتميز به الإنسان بوصفه كائناً ناطقاً ، وبالتالى فإن الخير الأقصى للإنسان لابد من أن ينحصر فى تأدية وظيفته العاقلة ، ما دام كمال الموجود أو خيره لا يقوم إلا فى تأديته لوظيفته . وعلى ذلك فإن خير الإنسان رهنٌ بممارسته لتلك الحياة الناطقة على أكمل وجه ، ما دامت « السعادة » — eudaimonia — كامنة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، أو فى عملها بأحسن كمال ممكن ، إن كان ثمة كمالات عدة[1] .

حقا إن الكثيرين لينشدون اللذة أو المجد أو الشهرة أو الثروة ، أو ما عدا ذلك من خيرات ، ولكن هذه كلها ليست سوى خيرات جزئية لا تحقق سعادة الإنسان من حيث هو موجود ناطق ، ومن ثم فإن أرسطو لا يرى فيها سوى سعادة ناقصة لا تشبع لدى الإنسان سوى قواه النامية والحاسَّة فقط . والحق أن هناك فضائل دنيا وفضيلة عليا : فضائل دنيا ترتبط باللذة والنجاح الخارجى ، وفضيلة عليا هى تلك القوة الخلقية التى تحدونا إلى التأمل أو النظر العقلى المجرد ، دون أدنى غاية نفعية تخرج بنا عن دائرة « النظر الخالص » . ومعنى هذا أنه إذا كان للفضائل الدنيا طابع نفعى مغرض ، فإن لفضيلة النظرية العليا طابعاً نزيهاً مجرداً عن كل غرض . ولهذا يربط أرسطو السعادة بالحكمة ، مؤكداً فى الوقت نفسه أن « الحكمة » هى أسمى الفضائل : لأنها تعبّر عن فعل نزيه حرّ يقوم به العقل ، دون أن يرمى من ورائه إلى أية مصلحة عملية أو أية فائدة نفعية . وإذا كانت « اللذة » زائلة ، والأمجاد عابرة ، والثروة مهددة بالضياع ، والشهرة متوقفة على الآخرين ، فإن « الحكمة » هى وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التى ترقى بالموجود البشرى إلى مستوى الألوهية . صحيحٌ أننا لا نحيا حياة الآلهة إلاّ فى

---

(1) Aristotle : « Nicomachean Ethics. » Book I., 7., 1099 a.

لحظات سريعة خاطفة : لأن حياة النظر المجرد أو الحكمة الخالصة أسمى بكثير من كل ما تحتمله حياة كائن بشرى من لحم ودم ، ولكنَّ فى استطاعتنا مع ذلك أن نعلو على أنفسنا عن طريق الفكر ؛ لأننا بالفكر نشارك الآلهة نفسها ، ومن ثم فإننا نستطيع عن هذا الطريق أن نحقق لأنفسنا وجوداً إلهياً وسعادة إلهية يرقيان بنا إلى عالم علوىّ مفارق للحسّ . وإذا كان المثل المأثور يقرر أنه ليس على الإنسان بوصفه إنسانا سوى أن يصطنع لنفسه أفكاراً بشرية محض ، كما أنه ليس عليه بوصفه كائنا فانيا ، سوى أن يصطنع لنفسه أفكاراً فانية محض ، فإن أرسطو — على العكس من ذلك — يدعونا إلى أن نحاول بقدر استطاعتنا أن نرقى إلى مستوى « الخلود » عن طريق اصطناع أفكار إلهية عقلية خالصة .

من هذا نرى أن أرسطو قد عرَّف « السعادة » بالاستناد إلى مفهوم « الكمال » ، فقال إنها « العمل وفقاً لما يقضى به الكمال » ونصّ فى الوقت نفسه على أن من شأن هذا العمل أن يحقق لصاحبه لذة حقيقية ، وعلى الرغم من أن أرسطو قد أفسح المجال — فى نظريته الأخلاقية — لكافة أنواع الخيرات — بما فيها الخيرات الخارجية ، وخيرات الجسم ، وخيرات النفس — إلا أننا نراه مع ذلك يقرن السعادة بخيرات النفس ، لأنه يعدّ « السعادة » فعلاً نفسيًّا . ولم يقتصر أرسطو على القول بأن من شأن السعادة — بوصفها عملاً كاملاً — أن تكون « ثابتة » ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى أن الرجل الفاضل — أيًّا ما كانت الظروف — أسعد بالضرورة من الرجل الشرير : لأنه « يأتى فى كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال ؛ وفضيلته هى السعادة الجوهرية ، وما عداها من خيرات فهى سعادة عرضية »[1] وهكذا قصر أرسطو « السعادة » على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان هذا لم يمنعه من التنويه بالخيرات الخارجية والجسمية كغيره من فلاسفة اليونان[2] .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى مذهب أرسطو فى « السعادة » ، لوجدنا أن من أهم مزايا هذا المذهب أنه قد نجح فى التفرقة بين « السعادة » و « اللذة » من جهة ، فضلاً عن أنه قد فطن إلى ضرورة ربط مفهوم « السعادة » بمفهوم « الكمال » أو « تحقيق الذات » من جهة أخرى . وليس من شك فى أن أرسطو حين قال إن « السعادة » يجب أن تكون هى « الحكمة » فإنه كان يعدّ « الحكمة » بمثابة فضيلة العقل النظرى ،

---

(1) Aristotle : « Nicomacheau Ethics. » , Book I., 10.

(٢) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، طبعة خامسة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠٠ .

وبالتالى فقد كانت « السعادة » عنده بمثابة « الفعل المطابق لأشرف فضيلة » . ولكن أرسطو نفسه قد اعترف بأن الإنسان لا يستطيع أن يمارس حياة « النظر » إلاّ أوقاتاً قصاراً ، ومن ثمّ فقد وجد نفسه مضطراً إلى التسليم بأن السعادة البشرية بطبيعتها لا يمكن إلا أن تكون ناقصة . ولو أننا اعتبرنا « النظر » غاية الموجود البشرى ، ما دامت سعادته كلُّها رهناً بذلك الجزء الإلهّى من وجوده ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الموجود البشرى — وحده — هو الكائن التعيس الذى يظل عاجزاً عن تحقيق غايته ، بينما تشهد التجربة بأن سائر الموجودات الأخرى — هذا الوجود الغائّى — تحقق جميعاً غاياتها ! وأغلب الظن أن يكون أرسطو قد ربط « السعادة » بحياة « الآلهة » ، ما دامت الآلهة هى وحدها « العقول الصرفة » التى تحيا حياة « النظر العقلى المجرّد » ، فلم يستطع من بعد أن يهبط بالسعادة إلى دنيا الناس ، وبالتالى فقد بقيت « السعادة » عنده حلماً إلهيًّا بعيد المنال !

مذهب « الرواقية » فى « السعادة »

ولنعمد الآن إلى دراسة النظرة الر تية إلى « السعادة » لنبرز العناصر الجديدة فى هذه النظرة . وهنا نجد أنه إذا كان الأبيقو ـبون قد ذهبوا إلى أن « الخير » هو ما يشبع رغباتنا البشرية ، وفى مقدمتها جميعاً الرغبة فى اللذة ، فإن الرواقيين — على العكس من ذلك — قد ذهبوا إلى أن العقل الخير هو ذلك وفقاً لمبدأ من المبادىء العقلية . وإذا كان الرواقيون قد اعتبروا « الخيرية » ظاهرة طبيعية ، فذلك لأنهم قد افترضوا منذ البداية أن قوانين الأخلاق هى قوانين الطبيعة ، وأنها تتسم بطابع عقلى تام ، وبالتالى فهى قابلة للفهم — إلى أبعد الحدود — من جانب العقل البشرى . ولا شك أن مثل هذه النزعة الأخلاقية تفترض بالضرورة نظرة ميتافيزيقية خاصة : لأنها تقيم فهمها للخير الأقصى على تفسير عقلى للطبيعة البشرية بصفة خاصة ، ولطبيعة الكون بصفة عامة . وآية ذلك أن الرواقيين يقررون أن « القانون الأخلاقى » هو قانون الوجود ، وأن الوجود هو الحياة ، وأن الحياة هى ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية ، « فليست السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا فى انسجام تام ، وأننا نتمتع بأقصى ما تيسره لنا طبيعتنا من حياة خصبة فائضة مليئة . وما دام الأمر كذلك ، فإن الإنسان حين يريد حياته ، إنما يريد سعادته ، وهو حين يريد سعادته ، فهو إنما يريد أن يجىء كل شىء مطابقاً لقانون الطبيعة » ... وتبعاً لذلك ، فإن « الخير » — فى نظر الرواقيين — هو مطابقة النظام الكونى ، بينما « الشر »

هو التمرد على قانون الأشياء . ولما كان من شأن « اللذة » فى معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن « الحياة العقلية » القائمة على النظام والتوافق والانسجام فإن من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة الملذات والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات .

والحق أن محور الارتكاز فى كل فلسفة الرواقيين الأخلاقية هو التوحيد بين الفضيلة والسعادة : على اعتبار أن « القيمة العليا» فى الحياة البشرية بأسرها إنما هى للسلوك الخيّر ، وأن السعادة لا تخرج عن كونها مجرد « وعى » أو « شعور » بهذا السلوك الخيّر . ولكن الرواقيين يرفضون مبدأ اللذة لأنهم لا يرون فى « الانفعالات » سوى أهواء حقيرة لابد من العمل على استبعادها ، ومعنى هذا أن « الانفعالات » — بطبيعتها — « مضادة للمنطق » فهى بمثابة قوى غاشمة تبعث فى حياة الإنسان الفوضى والاضطراب ، وتقف حجر عثرة فى سبيل « اللوغوس » الذى هو أسمى شىء فى الوجود البشرى بأسره . وحينما يستسلم الإنسان للانفعالات والأهواء ، أو حينما يفقد كل سيطرة على ما لديه من رغبات وشهوات ، فإنه سرعان ما يقع فريسة لذلك « الشر الخلقى » الذى لابد من أن يفرض عليه بالضرورة ضرباً من العبودية الباطنية .

ولكن ، إذا كان الرواقيون قد ربطوا الفضيلة بالسعادة ، والرذيلة بالشقاء ، فماذا تراهم كانوا يعنون بكلمة « السعادة » ؟ هذا ما يجيبنا عليه الرواقيون أنفسهم بقولهم إن السعادة تنحصر فى « ضبط النفس » ، و « الاكتفاء بالذات » ، و « الحكمة » : ولاشك أن هذه الفضائل الثلاث قد اكتسبت لدى الرواقيين صيغة عقلية فأصبح مدلولها مختلفاً تمام الاختلاف عما كان لها عند الأبيقوريين . ولكن المهم أن « الفضيلة » (التى قد بينها الرواقيون وبين « السعادة ») قد أصبحت تتصف بطابع « الخلو من الرغبة » ، بمعنى أنها أصبحت تشير أولا وقبل كل شىء إلى حالة « التحرر من الانفعال » أو « التخلص من الهوى » ومن هنا فقد فقدت « الفضيلة » على يد الرواقيين كل طابع وجدانى أو عاطفى أو انفعالى ، وكأن على رجل الأخلاق أن يتحرر تماماً من كل مشاركة فى قيم الحياة الغائضة ، وأن يغلق عينيه عن كل ما قد يولد لديه رغبات أو انفعالات أو أهواء . وفات الرواقيين أن الإنسان ليس « عقلا » صرفاً لا يخضع لأية عاطفة أو وجدان بل هو كائن مشخص له أفكاره وعواطفه ورغباته ونوازعه وميوله واتجاهاته الوجدانية .. إلخ . وعبثاً يحاول فلاسفة « الرواقية » التوحيد بين « الخضوع للطبيعة » و « الخضوع للعقل » ، فإن « الحياة الخلقية » للموجود البشرى لا يمكن أن تظل مجرد « حياة عقلية » لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعى الكلى .

ولسنا هنا بمعرض نقد الفلسفة الأخلاقية التى نادى بها المذهب الرواقى ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن « الفضيلة » التى دعا إليها الرواقيون تكاد تخلو من كل مظهر من مظاهر « الثراء الباطنى » : لأنها تتطلب من الإنسان إغلاق عينيه على الكثير من « القيم » التى تفيض بها الحياة ، خوفاً من أن تستثير لديه هذه « القيم الحيوية » بعض الرغبات أو الأهواء أو الانفعالات . ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين — وعلى رأسهم هارتمان — إلى أن أخلاق الرواقية تفضى فى خاتمة المطاف إلى التنازل التام أو التخلى المطلق عن سائر «الخبرات البشرية» بدليل أن الرواقيين لم يبدوا نحو تلك الخبرات — حتى أنبلها وأسماها — سوى الاحتقار والازدراء ! صحيح أن الفضيلة الرواقية لم تبلغ درجة « الصرامة » التى بلغتها « الأخلاق الكلبية » ، ولكنها مع ذلك قد أدت بالضرورة إلى إجداب الحياة ، وتخدير الذهن . وآية ذلك أن نظرة الرواقيين إلى الفضيلة — فيما يقول هارتمان — قد تضمنت الدعوة إلى مطابقة النظام الكونى ، دون أن تنص فى الوقت نفسه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الملىء الكامل الذى يضمن للإنسان إشباع شتى القوى الكامنة فيه . ولاشك أن مثل هذه الدعوة لابد من أن تؤدى إلى ضمور الإحساس بالقيم ، إذ لا يصبح من واجب الإنسان العمل على تنمية قواه ، وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضرباً من التطابق الخارجى بين إرادته من جهة ، وقانون الأشياء من جهة أخرى[1] .

وحين يتحدث الفلاسفة الرواقيون عن « الاكتفاء بالذات » ، باعتباره فضيلة أساسية من فضائل الرجل الحكيم ، فإنهم فى الحقيقة يشيرون إلى حالة رجل لم يعد يعوزه شىء لمجرد أنه قد اطَّرح القيم ! فنحن هنا بإزاء استغناء زائف ، وضبط نفس فارغ ، ما دام الرجل الحكيم قد تنازل عن كل شىء ، أو تخلى تماما عن كل شىء ! والواقع أن فضيلة الرجل الرواقى هى أقرب ما تكون إلى ضرب من المتنكر للحياة ، وكأن « الحكيم » لا يعترف بالجميل للعالم ، ولا للوجود الخارجى وربما كان هذا الموقف على النقيض تماما من ذلك الموقف الذى اتخذه لوكرتيوس Lucretius حين عبر عن إحساسه العميق بالوفاء والعرفان بالجميل للحياة الوفيرة المليئة الفائضة . ولكن المهم أن مذهب السعادة عند الرواقيين قد أعلى من شأن قيم أخرى لا صلة لها على الإطلاق بمعانى اللذة ، والإشباع ، والخبرات السارة ، فراح يتحدث عن ملكوت أسمى هو « ملكوت اللوغوس Logos » ، بوصفه قانون العالم ، ومعناه ، وروحه ، ومن هنا أصبح « الخير

(1) N. Hartmann : « Ethics. » Vol. I., Ch. IX. pp. 133 ' 134.

الأسمى » للفيلسوف الرواقى هو الاتحاد باللوغوس ، وتحقيق القيم الروحية التى تتطلبها هذه الحياة السعيدة فى أحضان « العقل الكلى » ! وليس بدعا — بعد ذلك أن نرى الأخلاقية الرواقية تتجه نحو الإعلاء من شأن العقل البشرى ، بكل ما يحمله من معانى القوة والحرية والجلال ، بينما نجدها تحط من قدر الانفعالات البشرية ، مع كل ما يقترن بها من اهتمامات حقيرة بمشاغل الحياة اليومية ، ومطالب الأحداث العرضية الزائلة ، ومقتضيات البحث عن السعادة ! ولاشك أن الرواقية حين أعلت — فى خاتمة المطاف — من شأن « المثل الأعلى » للرجل « الحكيم » ، فإنها قد حطمت الإطار الضيق لفلسفة السعادة ، ولكن لكى تعود إلى مذهب سقراط فى التوحيد بين « الفضيلة » و « العلم ». ومن هنا فقد أعلن الرواقيون أن ما يحول دون الفضيلة والسعادة إنما هو « الانفعال » الصادر عن قوة غير عاقلة . وهكذا انتهى الرواقيون إلى القول بأن الشقاء حليف الرذيلة والجهل ، ما دام من شأن العقل أن يصير غير عاقل بتراخى النفس واندفاعها وراء الميل المسرف والحكم الكاذب[١] .

السعادة فى الأخلاق المسيحية والأفلاطونية المحدثة

ولسنا نعدم فى الأخلاق المسيحية نفسها — على الرغم من دعوتها إلى محبة القريب — مذهباً فى السعادة قد يصح أن نسميه باسم مذهب « السعادة الأخروية » . والواقع أن المسيحية قد أهبت إلى أن هناك ثوابا وعقاباً أبديين ينتظران الإنسان فى حياة أخرى ، على اعتبار أن ما يزرعه الإنسان فى هذه الحياة الدنيا ، لابد من أن يحصده فى الحياة الآخرة . صحيح أن الإنسان الخيّر قد يلقى فى الحياة الدنيا الكثير من المصاعب والآلام والمحن ، ولكنه لابد من أن يظفر فى الحياة الأبدية بما هو أهل له من نعيم وسعادة وغبطة روحية . وليس انتقاص المسيحية من قيمة « العالم الحاضر » سوى الواجهة الخلفية لإعلائها من شأن « الحياة الأخرى » . وحتى لو نظرنا إلى فضيلة الإنسان فى هذه الحياة الدنيا ، لوجدنا أن قيمتها رهن بخلود النفس والاستعداد للحياة الأبدية . ولكن « السعادة » فى الأخلاق المسيحية ليست مجرد سعادة أخروية : « Eudoeonism of the Beyond » فحسب ، وإنما هى أيضاً سعادة « فردية » . وآية ذلك أن المسيحية تتطلب من الفرد — أولا وقبل كل شىء — العمل على تحقيق « خلاصه » الشخصى ، قبل التفكير فى إنقاذ

(١) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٣٢ .

نفوس الآخرين ! حقا إن المسيحية قد دعت الفرد إلى محبة القريب والاهتمام بـه والإحسان إليه فى هذه الحياة الدنيا ، ولكنها لم تطلب إليه كل ذلك إلا لكى تكفل له العمل على إنقاذ نفسه فى الحياة الآخرة . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن « الغيرية » المطلوبة فى هذا العالم هى فى الآن نفسه « أنانية » فيما يختص بالعالم الآخر ! ولعل هذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن العقيدة الدينية الميتافيزيقية القائلة بالحياة الأبدية هى التى تملى على المسيحى — بالضرورة — أن يكون من دعاة النزعة الفردية ، أو الأنانية ، من نزعات « فلسفة السعادة »[1] .

صحيح أن تاريخ المسيحية — خصوصاً فى العهود الأولى لحياة الجماعة المسيحية — لم يكن يخلو من نزعات جماعية كانت تقوم على الحياة المشتركة والمسئولية العامة ، ولكن من المؤكد أن ماهية التفكير الأخلاقى المسيحى كانت تنطوى على مبدأ « الخلاص الفردى » ، ما دام كل فرد كان يُعد مسئولا أمام الله عن سلوكه الخاص لا عن سلوك غيره من الناس . وحينما دعا المسيح كل فرد إلى أن يكتنز كنوزه فى السماء ، فإن من الواضح أنه كان يوجه الحديث إلى كل رجل مسيحى على حدة . ولم تلبث نزعات الزهد والرهبانية والاستشهاد أن جاءت فعملت على تقوية هذا الاتجاه الفردى ، خصوصاً وأن « الحياة الأخرى » قد بقيت هى كل ما يصبو إليه الإنسان المسيحى . وحينما ظهرت « الأفلاطونية المحدثة » على مسرح التفكير الدينى ، تحولت فكـرة « السعادة الأخروية » إلى حنين صوفى للعودة إلى « الواحد » أو « الصعود » إلى « السماء » ! وعلى الرغم من أن فكرة « النجاة » أو « الخلاص » قد كانت تعنى لدى أهل الصوفية المسيحية التحرر من الخطيئة ، والطهارة أو النقاء ، وبلوغ حالة البراءة ، والتشبه بالمسيح ، والاتحاد بالله ... إلخ . إلا أن « السعادة » قد بقيت هى « القيمة الخلقية » الأساسية الكامنة وراء هذه الفكرة ولم يكن من المستغرب بعد ذلك أن نرى المتصوفة المسيحيين يسهبون فى وصف تلك السعادة الإلهية التى تترتب على انجذاب النفس نحو الله ، واستغراقها فيه ، واتحادها به ... إلخ . بل لقد ذهب بعض رجالات المسيحية إلى حد أبعد من ذلك ، فراحوا يتحدثون عن « النعيم الإلهى » بلغة حسية لا تخلو من عبارات العشق ، واللذة ، والانفعال ، وما إلى ذلك . والحق أن « المسيحى » لم يكن فى يوم من الأيام مجرد « فيلسوف رواقى » ، ومن ثم ، فقد بقيت « القيم العليا » عنده مرتبطة بالانفعالات العارمة ، والأهواء العنيفة ، والرغبات الجياشة ... إلخ .

---

(1) Cf. N. Hartmann : « Ethics », vol. I. Ch. IX, pp. 134 - 136.

وقصارى القول أن « السعادة » المسيحية لم تبق مجرد « قيمة خلقية » خالصة ، بل هى قد اقترنت بالكثير من « القيم الدينية » ، فكان من ذلك أن اقترنت بشتى « الانفعالات » التى تعتور « النفس المؤمنة » فى سعيها الحماسى نحو « الخلاص » أو « النجاة » . ولاشك أن تلك « القيم » الموضوعية الفائضة التى انطوت عليها « فلسفة السعادة » فى الأخلاق المسيحية هى التى حالت دون استحالتها — فى خاتمة المطاف — إلى مجرد « فلسفة لذة »(١) .

نظرية نقدية إلى « فلسفة السعادة » بصفة عامة

ولسنا نريد أن نقوم باستعراض تاريخى لشتى « مذاهب السعادة » — عبر تطور التفكير الأخلاقى — وإنما حسبنا أن نقول إن العصور الحديثة قد شهدت نسخة جديدة معدلة من « فلسفة السعادة » على صورة مذهب « نفعى » اقترن اسمه بأسماء بعض الفلاسفة الإنجليز من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل ، وسدجويك وغيرهم . ولما كان هذا المذهب قد اقترن بفكرة جديدة لا نكاد نجد لها نظيراً فى المذاهب القديمة أو الوسيطة ، ألا وهى فكرة « المنفعة العامة » ، فقد آثرنا أن نفرد له فصلا خاصاً نتحدث فيه بالتفصيل عن مبادىء « النفعية » بوصفها صورة منقحة من صور « فلسفة السعادة » . ولكن الشيء المشترك بين كل تلك النظريات الأخلاقية القائلة بالسعادة — قديماً وحديثاً — هو أنها جميعاً « أخلاق نتائج » Ethics of Consequences ، فنحن هنا بإزاء مذاهب أخلاقية تحكم على « الأفعال » بما يترتب عليها من « نتائج » ، ولا تقدر « السلوك » إلا بالنظر إلى « الثمار » الذى تجتنى من ورائه . وحين يقول أصحاب هذه المذاهب — مثلا — إن الصلة وثيقة بين الخير والسعادة ، فإنهم يعنون بذلك أن الرجل الفاضل وحده هو الذى يستطيع تحقيق الانسجام بين سائر قواه ، ومن ثم فإنه هو وحده الذى يتمكن من بلوغ حالة « السعادة » . ومعنى هذا أن « الفضيلة » لابد بالضرورة من أن تفضى إلى « السعادة » ما دام من شأن الفضيلة أن تضمن للإنسان ضرباً من النظام ، والتناسب والانسجام . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الصلة وثيقة بين « السعادة » و « الخير » : لأن كلا منهما يستلزم تحقيق القوى الكامنة فى صميم الطبيعة البشرية تحقيقا مليئا كاملا . ولابد للإنسان من أن يستشعر « السعادة » حينما يحقق

---

(١) ارجع إلى كتاب هارتمان المشار إليه آنفا : « علم الأخلاق » ، الجزء الأول ، ص ١٣٧ .

ما تقضى به طبيعته : فإن توافق الإنسان مع نفسه هو « السعادة » بعينها[1] . وفضلا عن ذلك ، فإن « البحث عن السعادة » ميل طبيعي لدى الإنسان ، ولاشك أننا حينما نعمد إلى إشباع ميل طبيعي موجود لدينا فإننا لا ننشد إلا « الخير » . وماذا عسى أن تكون « السعادة » فى الحقيقة إن لم تكن ذلك الجهد الذى نرمى من ورائه إلى إعادة تنظيم وجودنا ، بحيث نستبقى من بين لذاتنا تلك التى لا تمثل أى خطر حقيقى على انسجام شخصيتنا أو توافقها ؟

إن الناس جميعاً لينشدون « السعادة » حتى أولئك الذين ليس لديهم أى إحساس بالحياة الخلقية . وربما كان الأصل فى عملية « البحث عن السعادة » هو ذلك الميل السيكولوجى الذى يدفع بالإنسان عادة إلى التماس « القيم » ، وتقديرها ، وتذوقها ، بصفة عامة . وحتى إذا لم تكن لدينا جميعاً فكرة واضحة عما نريده حين نلتمس « السعادة » ، فإن لدينا إحساساً ضمنياً — على الأقل — بتلك « النزعات » أو « الرغبات » التى نسعى نحو إشباعها . ولو كانت « الأخلاق » فى صميمها هى هذا « البحث عن السعادة » ، لكان الناس جميعاً « أصحاب خُلُق » ، ولاستحالت « المشكلة الخلقية » — بالتالى — إلى مجرد « صَنْعة » أو « تكنيك » ينصبّ على الوسائل أو السبل المؤدية إلى الهدف المنشود . ولو جاز أن يكون ذلك كذلك ، لكان أفضل الناس وأقربهم إلى الأخلاق هو أمهرهم فى الاحتفاظ بضربٍ من التوازن المرضىّ بين شتى حالات وجوده من جهة ، وبين ظروف معيشته من جهة أخرى . ولكننا نعلم أن هذا « السعي » كله لا يتم إلاّ فى النطاق المادىّ ، ما دامت هذه « المهارة » ، رهناً باستخدام الأشياء على النحو الذى يضمن للذات تحقق التوافق بينها وبين العالم الخارجى . وتبعاً لذلك فإننا هنا فى مملكة الصدفة وانعدام اليقين : إذ سوف تظل « السعادة » خاضعة لإمكانية التغيير ، وسوف يكون فى وسع أىّ حدث صغير أن يكون هو الكفيل وحده بتحطيم كل تنظيماتنا ! ولاشك أننا عندئذ لن نكون إلاّ مخلوقات تعيسة — بكل معنى الكلمة — لأننا سنكون عندئذ قد علقنا آمالاً كبرى على هذه الاستجابة من جانب العالم الخارجى ! ولكنْ متى كانت « السعادة » رهناً بحالة الخضوع السلبىّ أو الاعتماد الكلى على العالم الخارجى ؟ ومتى كانت حياة الفضيلة مجرد تناغم طبيعىّ مع ذبذبات الواقع العينى ؟

إننا لا ننكر — بطبيعة الحال — أن « السعادة » تلعب دوراً كبيراً فى حياة الإنسان

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « مبادىء الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، الفصل الخامس ص ١٦٤ .

الخلقية ، ولكننا لا نستطيع أن نجارى تلك المذاهب الأخلاقية التـى أضفت على « السعادة » مكانة كبرى فى سلَّم للقيم ، فاعتبرتها « القيمـة العليـا » أو « الخير الأقصى » . ومعنى هذا أننا نرفض تلك « المعادلة الأخلاقية » الكبرى التى وضعها بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الإنسان السعيد هو الإنسان الخيّر ، فى حين أن الإنسان الشقى هو الإنسان الشرير . والسبب فى ذلك أن ضميرنا الخلقى ينفرد من كل نزعة أخلاقية تأبى إلا أن تحكم على السلوك البشرى والحياة البشرية بالاستناد إلى « النتائج » وحدها ، دون النظر إلى الميول الباطنية ، والبواعث النفسية ، والمقاصد العميقة ... إلخ . والواقع أن من شأن « النتائج » فى بعض الأحيان أن تنحرف بالحكم الخلقى عن جادة السبيل ، فينسى المرء — أو يتناسى — أن للنية أو المقصد أو الحالة النفسية أو البواعث الداخلية دوراً كبيراً فى تحديد طبيعة « الفعل الخلقى » . ولما كانت « النتائج » لا تتوقف على « الإرادة » وحدها ، فى حين أن « الإرادة » **وحدها** هى التى يمكن أن توصف — فى أى فعل من الأفعال — بأنها « خيرة » أو « شريرة » ، فليس بدْعاً أن تكون « أخلاق النتائج » أخلاقاً قاصرة تظل بطبيعتها عاجزة عن إصدار أى تقييم خلقى حقيقى على الشخص البشرى .

بَيد أننا لا نستطيع أن نقرر — مع ذلك — أنه ليس للنتائج من دور على الإطلاق فى صميم المشكلة الخلقية ، وإنما لابد لنا من أن نتحاشى خطر الوقوع فى أخطاء الاتجاه المضادّ . صحيحٌ أن الإنسان كثيراً ما يشعر بأنه ليس له على الأحداث يدان ، ومن ثم فإنه قد يحسّ بأن « النتائج » ليست رهناً بإرادته ، ولكنه يشعر — مع ذلك بأنه مسئول — إلى حدّ غير قليل — عن « ثمار » أفعاله[1] .

والحق أنه ليس فى وسع الإنسان أن يقنع بإرادة « العمل الخيّر » فى سلبية وتراخٍ وتقاعس تام ، وإنما لابد له من أن يأخذ على عاتقه مسئولية تحقيق ذلك العمل ، واكتشاف الوسائل اللازمة لتنفيذه ، واستخدام كل ما لديه من معارف فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية . ومعنى هذا أن الشخصية بأكملها لابد أن تجد نفسهـا « ملتزمة » بذلك الفعل الارادىّ الذى تسعى جاهدة فى سبيل تحقيقه . وليس من شأن « الميول الخلقية » أن تقف فى حالة « عدم اكتراث » بالنسبة إلى « النتائج » ، وإنما لابد للموقف الأخلاقى من أن يولّد لدى صاحبه حالة « اهتمام » تستوعب الفرد بأسره ،

---

(١) وربما كان هذا ما قصد إليه المسيح عليه السلام فى « موعظة الجبل » حين قال : « من ثمارهم تعرفونهم » [راجع : إنجيل « متى » ٧ : ١٦ — ٢٠] .

فتجعله يفكّر فى « نتائج » أفعاله ، ويقدّر « الآثار » التى يمكن أن تترتب عليها ، إن بالنسبة إلى نفسه أم بالنسبة إلى الآخرين . وتبعاً لذلك فإن هناك علاقة وثيقة بين الميل أو النية أو القصد من جهة ، وبين نتائج الفعل من جهة أخرى . مما يدفعنا إلى القول بأن « أخلاق النتائج » لابد من أن تمثل عنصراً أساسيًّا يدخل فى تكوين كل « أخلاقية » سليمة . ولكننا نعود فنقرر أن هذه الحقيقة لا تبرّر الحكم على أى « فعل خلقى » بالاستناد إلى آثاره الفعلية أو نتائجه الواقعية وحدها ...

مآخذ أخرى يمكن أن توجه إلى « فلسفة السعادة »

ولنتساءل الآن : هل من الصحيح أن « الإرادة » حين تتجه نحو شىء قيّم (أعنى نحو « موضوع » ينطوى على « قيمة » ما من « القيم ») فإنها لا تستهدف سوى « السعادة » ؟ هذا ما قد يكون فى وسعنا أن نردّ عليه بالسلب : فإن الإرادة الواعية لا تعرف شيئاً عن هذا السعى المقصود نحو السعادة ، وإنما هى تعمل — أولا وقبل كل شىء — على مواجهة « الموقف » ، وإن كان من الممكن — فيما بعد — أن تجىء عملية « البحث عن السعادة » فتندس فى الموقف على صورة « باعث لا شعورى » . وحتى ما قد نسميه باسم : البحث عن « السعادة » إنما هو فى صميمه نشاط يستهدف اهتمامات أخرى كثيرة . والظاهر أن دعاة مذهب السعادة يميلون فى العادة إلى تجاهل وجود ضروب مختلفة من السعادة ، فى حين أن التجربة شاهدة على قيام أنماط مختلفة من السعادة . ولا شك أننا لو نظرنا — مثلاً — إلى سعادة الوعى البليد الذى لا حظَّ له من الترقى أو النضج ، فإننا لن نريد لأنفسنا مثل هذه السعادة ، لأننا سوف نعدّها بالضرورة ضرباً من الانحلال البشرىّ . ولو أننا لاحظنا أنّ « السعادة » قد تقترن — فى نظر البعض — بمعانى « الذهول » ، أو « الغيبوبة » ، أو « التخدير العقلى » ، فإن من المؤكد أننا لن نتحمّس كثيراً لمثل هذا النوع من « السعادة » . والمهمّ أننا نميّز فى العادة تمييزاً واضحاً بين « سعادة » و « أخرى » : لأننا لا يمكن أن نضع سعادة « الرجل الأنانىّ » على قدم المساواة مع سعادة « الرجل الغيْرىّ » : كما أن أهل العصور القديمة لم يكونوا يضعون سعادة « الأحمق » أو « الجاهل » على قدم المساواة مع سعادة « الحكيم » أو « الفيلسوف » . ولعلّ هذا ما عبَّر عنه أبيقور قديماً حين قال : « إنه لخير لك أن تكون شقيًّا وعاقلا ، من أن تكون سعيداً وأحمق » .

وربما كان المأخذ الكبير الذى يمكن أن نوجّهه إلى مذهب السعادة هو أن نكشف

للقائلين بهذا المذهب عن استحالة اعتبار السعادة « قيمة فى ذاتها » . وآية ذلك أن هناك ضروباً عديدة من السعادة ، ومن بينها « سعادة » لا تنطوى على أية « قيمة خلقية » ، إن لم نقل على النقيض تماماً من كل « قيمة » . وتبعاً لذلك فإن « السعادة » نفسها لا يمكن أن تعد « معياراً » أخلاقيا ، بل المعيار شيء آخر باطن فيها ، ألا وهو « مضمونها » الخاص ، أو « كيفيتها » الخاصة . وهذا هو السبب فى أن القائلين بالسعادة لابد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى التسليم بقيم أخلاقية أخرى تكمن وراء تلك « السعادة » . وحسبنا أن نعود إلى كل من « الأبيقورية » و « الرواقية » لكى نتحقق من أن « السعادة » عند كل منهما لم تكن سوى حقيقة فرعية أو واقعة ثانوية تخفى وراءها السعى نحو اقتناء أنبل القيم الروحية لدى الأبيقوريين ، والنزوع نحو الاستعلاء على الحظ أو الصدفة بفضل قوة الروح أو العقل لدى الرواقيين ، وحينما ربطت المسيحية « السعادة » بالخلاص أو النجاة ، فإنها هى الأخرى كانت تخفى وراء تلك « السعادة » إيمانا ضمينا بخير أقصى تحنّ إليه كل نفس مسيحية ، ألا وهو « نقاء الضمير » و « الصحة الروحية » ، و « الاتحاد بالله » . وسنرى فيما بعد أن فلاسفة « النفعية » أنفسهم لن يقولوا باستواء كافة « الوسائل » المؤدية إلى « السعادة » ، بل سيعمدون إلى التفرقة بين « ثروة » يحصل عليها المرء عن طريق الأمانة أو بالطرق المشروعة ، و « ثروة » أخرى يحصلها عن طريق السرقة أو بوسائل غير مشروعة ، وإن كانت « النتائج السعيدة » واحدة فى كلتا الحالتين . والواقع أن الفيلسوف النفعى — هو الآخر — لا يملك سوى أن يعد النظام ، والوفاء ، والأمانة ، والعلاقات القائمة على العدل ، « قيما » أخلاقية لا تحتمل أدنى شك . ولو كان من شأن « الحماقة » أن تتسبب فى إسعاد الكثيرين ، فإن من المؤكد أن الفيلسوف النفعى لن يريد مثل هذه « السعادة » لأكبر عدد ممكن من الناس ! وهكذا نرى أن « المعيار » الحقيقى — فى كل هذه الحالات — لابد من أن يظل شيئا آخر غير « السعادة » نفسها ...

بيد أن هذا لا يعنى أن تكون « فلسفة السعادة » خلوا تماما من كل صيغة أخلاقية ، خصوصاً وأن الكثير من المذاهب الأخلاقية القديمة التى طالما أثرت على ضمائر البشر فى كل زمان ومكان قد بقيت فى صميمها مجرد « مذهب سعادة » . والواقع أننا جميعاً نشعر شعوراً مباشراً بما للسعادة من « قيمة » . كما أننا ننفر بطبيعتنا من كل ما قد يحمل فى أنظارنا معنى « الشقاء » أو « التعاسة » . صحيح أننا ندرك منذ البداية أن ضروب السعادة المختلفة لا تستوى ، وأن البعض منها قد يخلو تماماً من كل قيمة ، ولكن هذه

الحقيقة لا تمنعنا من الاعتراف بـما للسعادة من « قيمة » ، وإن كانت فى الوقت نفسه لا تسوّغ لنا الظن بأن « السعادة » أعلى قيمة فى الحياة ، أو أنها « القيمة الوحيدة » . وربما كان الخطأ الأكبر هنا هو فى تحويل « السعادة » من مجرد « قيمة » ، إلى « مذهب » ، أو « فلسفة أخلاقية » بأسرها !

على أننا لو أنعمنا النظر إلى « السعادة » بوصفها قيمة أخلاقية — لتحققنا من أنها تختلف اختلافاً جذريا عن كل ما عداها من « قيم » : لأنها لا تمثل كيفية أخلاقية تنسب إلى الشخص ، بل هى تمثل واقعة محايدة بالنسبة إلى كل من الخير والشر ، إن لم نقل بأنها سابقة على الواحد منهما والآخر . وليس فى وسعنا أن نعدّ أى شخص كائنا من كان « مسئولا » — بطريقة مباشرة — عن سعادتنا أو شقائنا . ولكن من العسير أيضاً أن ندخل « السعادة » فى عداد « الخيرات » (بالمعنى المفهوم عادة من هذه الكلمة) : لأن للسعادة طابعاً عاماً . إلى أقصى حدود العمومية فضلا عن أنها لا تدخل دخولا جوهرياً فى صميم التكوين الحقيقى للقيم ، بل هى تظل مجرد « قيمة وجدانية » : Emotional Value . ومع ذلك فإن للسعادة علاقة وثيقة بكل ما يحمل طابع « الخير » ، أو هى — على الأصح — مرتبطة ارتباطا جوهريا بعملية « تحصيل الخير » أو امتلاكه . ولعل هذا ما حدا بهارتمان إلى القول بأن السعادة هى عبارة عن « قيمة انفعالية » تصاحب أية حالة نفسية يكون فيها امتلاك شعورىّ حقيقىّ . ومعنى هذا أن من شأن أية مشاركة فى القيم ، أو أية استجابة لحقيقة ذات قيمة ، أن تجىء بالضرورة مقترنة برد فعل انفعالى هو ما نسميه — على وجه التحديد — باسم « السعادة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن السعادة ترتبط ارتباطا كليا « عاما » بسلسلة القيم كلها ، ابتداء من أعلى الفضائل الأخلاقية وأكثرها روحانية ، حتى أدنى الخيرات الخارجية وأشدها ابتذالا . وقصارى القول إنه على الرغم من أن « السعادة » لا تزيد عن كونها مجرد « ظاهرة مصاحبة » إلا أنها قد لعبت خلال العصور الأخلاقية المختلفة دوراً هاماً ، بوصفها « مقولة أخلاقية » : Ethical category ، فكانت بمثابة « صورة كلية » للإحساس بالقيم : Universal form of the valuational sense .

وأما إذا نظرنا إلى علاقة السعادة بالفضيلة فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن « أسعد الناس ليس بالضرورة هو أفضلهم » ، كما تدلنا على ذلك التجربة نفسها ؛ ولكن هناك إحساساً أخلاقيا يسوّغ لنا الاعتقاد بأن « من الواجب أن يكون أفضل الناس أسعدهم » . ومعنى هذا أن شعورنا الأخلاقى هو الذى يملى علينا الإيمان الضمنى بأن من حق أهل الخير أن يكونوا سعداء ؛ لأنهم جديرون — أخلاقياً — بتلك

« السعادة » . ولاشك أننا حين نربط « السعادة » بأحقية الإنسان أو أهليته للسعادة ، فإننا عندئذ نَتخطّى حدود المذهب التقليدىّ القائل بالسعادة : لأن « القيم » التى ستجعل الإنسان أهلا للسعادة ستكون بطبيعتها فيما وراء عملية البحث عن السعادة . والحق أنه قد يكون من العسير علينا أن نتحدث عن عملية « بحث عن السعادة » : لأن مثل « السعادة » كمثل « الحب » من حيث إن كلا منهما لا يمكن أن يكون « موضوعا » نجاهد فى سبيل الوصول إليه أو نعمل على الظفر به . وربما كان من طبيعة « السعادة » أنها لا تكف عن إغاظة الإنسان والسخرية منه ؛ فهى لا تفتأ تغريه ، وتخدعه ، وتضلله ، لكى لا تلبث أن تتركه خاوياً فارغ اليدين ! وقد تلاحق السعادة إنسانا انصرف عنها وراح يبحث عن قيم أخرى غيرها ، ولكنها لابد من أن تهرب من ذلك الإنسان الذى يحاول الإمساك بها وإلقاء القبض عليها ! ولو شاء مثل هذا الإنسان أن يمضى فى البحث عنها ، وأن يعمل جاهداً فى سبيل الحصول عليها ، فإنها عندئذ لابد من أن تمعن فى التدلل عليه والتهرب منه ؛ حتى إذا ما كف عن السعى وراءها ، وأقلع نهائياً عن البحث عنها ، راحت تغازله من بعيد ، وتغريه مرة أخرى بمعاودة الجرى خلفها ، وهلم جرا ..

والواقع أن السعادة ليست رهنا بتلك الخيرات الجزئية التى يسعى المرء عادة فى سبيل الظفر بها ، بل هى تتوقف أولا وبالذات على ضرب من الاستعداد الباطنى السابق ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إنها رهن بحساسية الفرد نفسه ، أو بما لديه من قدرة على بلوغ السعادة . وكثيراً ما يجىء « البحث عن السعادة» فيفسد على الفرد ما لديه من « حساسية » أو « قابلية للسعادة » ، وكأن من شأن « السعادة » أن تند عن كل جهد يراد من ورائه الحصول عليها ، أو كأن من طبيعتها أن تجىء على غير ميعاد ، فى وقت لم يكن فى الحسبان ! وإن السعادة لتدعنا نحنُّ إليها ونتحرق شوقاً فى سبيل الظفر بها ، ولكنها قلما تسمح لنا بأن نتملكها عن طريق السعى المتواصل أو البحث المستمر . وليس من شأن السعادة أن تهرب من مطارديها فحسب ، بل هى لابد أيضا من أن تترك فى نفوسهم مشاعر القلق والتلهف والتعطش المستمر ! وهذا هو السبب فى أن أشقى الناس على هذه الأرض كثيراً ما يكونون هم أكثر أهل الدنيا بحثا عن السعادة ! وعلى العكس من ذلك ، كثيراً ما تجىء السعادة فتدنو منا ، ولكن من الجانب الآخر الذى ما كنا ننتظر أن تجيئنا منه ! وهى عندئذ لابد من أن تجيئنا كهبة أو منحة ، لا كمكافأة أو جزاء ! وهكذا نخلص إلى القول بأن المذهب الأخلاقى الذى يدعو إلى « السعى وراء السعادة » لابد من أن يكون مذهبا يهدم نفسه بنفسه ، ما دام من شأن كل جهد يُبذل فى سبيل الحصول على السعادة أن يقودنا إلى العجز التام عن التمتع بالسعادة !

الفصل السابع

نظرية « المنفعة »

رأينا فيما تقدم أن فلاسفة الأخلاق الذين قالوا بنظرية « السعادة » قد وجدوا فى مفهوم « الخير الأقصى » ما يشير إلى وحدة الغايات البشرية ، فكانت « السعادة » عندهم مجرد « تصور عقلى » بحت لا يكاد يمتّ إلى تجربة الأفراد بأية صلة . ولاشك أن القارئ الذى يوافقنا على صحة الواقعة التى تشهد بتعدد « غايات » الأفراد ، لن يجد مانعا من القول معنا بأن هذه « الغايات » هى من الكثرة بحيث إنه قد لا يسهل ردّها إلى غاية قصوى واحدة ، حتى ولو قلنا إنها « السعادة » . وقد سبق لنا أن بينا أنه لابد من التمييز بين « سعادة » و « أخرى » : فإنه ليس ثمة شيء يمكن أن نطلق عليه اسم « السعادة » (بألف لام التعريف) ، بل هنالك ضروب مختلفة من « السعادة » . والواقع أنه قد يكون فى استطاعتنا أن نقول عن « السعادة » ما سبق لنا أن قلناه من قبل عن « اللذة » : إذ كما أن «اللذة » لا يمكن أن تعد « غاية » نهائية لكل أفعالنا ، وإنما هى مجرد ظاهرة مصاحبة لعملية ممارسة « نشاطاتنا » بطريقة سوية ناجحة ، فكذلك يمكن القول أيضا بأن « السعادة » ليست « غاية » حياتنا ، بل هى مجرد ظاهرة مصاحبة لعملية نهوضنا بواجباتنا فى شتى مواقف حياتنا الخاصة ، على نحو مرضى ناجع . وكما أن « اللذة » تلعب دوراً غير قليل فى حياتنا السيكولوجية والأخلاقية ، دون أن تكون مع ذلك هى « القيمة العليا » فى كل سلوكنا العملى ، فإن « السعادة » أيضا تقوم بدور هام فى حياتنا السيكولوجية والأخلاقية ، دون أن تكون مع ذلك هى « القيمة العليا » فى كل سلوكنا العملى .

وفضلا عن ذلك ، فإنه لو وضع كل فرد منا نصب عينيه دائما الحصول على « السعادة » ، لنشأ من جرى الأفراد وراء هذا « الهدف » ضرب من الصراع أو التعارض . ألسنا نلاحظ أنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن تتشابك مصالح الأفراد ، فيكون تحقيق الواحد منهم لسعادته الخاصة على حساب سعادة الآخرين ؟ بل ألا تظهرنا التجربة أحيانا على أن طلب السعادة قد يخلق فى نفس « الفرد » نوعا من « الأنانية » أو « الأثرة » ، فيغلّب منفعته على منفعة الآخرين ، مخالفا بذلك ما تقضى به قوانين

العدالة ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن ندخل فى اعتبارنا أيضاً « سعادة الآخرين » ، بدلا من أن نقتصر على الحديث عن « الخير المطلق » أو « السعادة » بصفة عامة ؟... لهذه الأسباب جميعاً رأى دعاة مذهب « المنفعة » أن يستعيضوا عن مفهوم « اللذة » ، ومفهوم « السعادة » بمفهوم آخر يقوم على مراعاة مصلحة البشرية ، بدلا من الاقتصار على تأكيد خير الفرد . وكان أنصار مذهب المنفعة من رجالات الإصلاح الاجتماعى ، فاتخذت كلمة « المنفعة » عندهم طابعاً اجتماعياً ، على اعتبار أن مصلحة كل فرد منا تتوقف على المصلحة العامة (أو مصلحة الجميع) . ومن هنا فقد أطلق كل من بنتام Bentham وجون استيورات مِل J. S. Mill على مذهبه اسم « أخلاق المنفعة العامة » ، بدعوى أن العقل يقضى بأن يكون المرء أنفع بوجه عام للآخرين ، بدلا من أن يقتصر على البحث بصفة خاصة عن أكبر قدر ممكن من اللذة للبشرية جمعاء. ولاشك أن أصحاب مذهب « المنفعة العامة » حين اصطنعوا لفلسفتهم الأخلاقية هذا الاسم ، فإنهم كانوا على علم تام بالدلالة الانفعالية لمثل هذا الاسم ، وفقا لمبدأ « الاستعمال الوجدانى للغة » : « Emotive use of language »[١] .

مذهب « بنتام » فى « المنفعة العامة »

إذا كانت العصور القديمة قد شهدت العديد من « مذاهب السعادة » ذات النزعة الفردية ، فإن ظهور الكثير من المشكلات الحديثة المتعلقة بالجماعة ، والدولة والقانون ، قد عمل على قيام مذهب جديد فى السعادة اتسم بالنزعة الاجتماعية Social audaemonism . ولكن على حين أن أصحاب مذهب السعادة ـــ فى العصور القديمة ـــ قد أقاموا نظرتهم إلى « الخير » على أساس فلسفى عقلى ، نجد أن أنصار مذهب المنفعة العامة ـــ فى العصور الحديثة ـــ يريدون أن يقيموا نظرتهم إلى « الخير » على أساس علمى تجريبى .. وحجة هؤلاء أنه ليس من سبيل إلى إثبات أن هذا الشىء أو ذاك مرغوب فيه اللهم إلا بإظهارنا على أن الناس يرغبون فيه بالفعل . وحسبنا أن نرجع إلى التجربة ، لكى نتحقق من أن الشىء الواحد الذى يرغبه الناس جميعاً إنما هو « السعادة» ، وأن كل ما عداه من أشياء إنما هو موضع « رغبة » ، بوصفه « واسطة » (أو « وسائط ») لبلوغ تلك الغاية . وليست « المنفعة » فى نظر أصحاب هذا المذهب سوى المبدأ

---

(1) W. Lillie : « Introduction to Ethics. » 1961, p. 766.

الأخلاق الذى يقضى بتحقيق أكبر سعادة ممكنة . فالخير إنما يساوى فى رأيهم ما هو نافع لنا ، وما هو « نافع » لنا إنما هو هذا الذى يكون فى الوقت نفسه نافعاً لغيرنا .

ولما كان مذهب المنفعة مذهبا تجريبياً : فإن « الخير » الذى يتحدث عنه هو « شىء » محسوس ملموس ، أو هو على الأصح ظاهرة تقبل الوزن والقياس . ولهذا يحيل بنتام « الخير » إلى ورقة مالية أو قطعة نقدية ، ويحاول إقامة « الأخلاق » بأسرها على ما يسميه حساب اللذات » . وقد أخطأ أبيقور — فيما يقول بنتام — حين تحدث عن « كيف » اللذات أو « نوعها » ، فى حين أن المهم هو « كمُّها » أو « مقدارها » . وتبعاً لذلك فإن « الحكمة » تنحصر فى تنظيم حياتنا ، بحيث يكون ميزان اللذات والآلام لصالح « اللذات » على قدر الإمكان ، ومن ثم يصبح فى وسعنا أن نضمن تنظيم تلك الموازنة النفسية (أو الأخلاقية) بحيث نحقق فائضاً من اللذات ! وهناك عوامل كثيرة تؤثر فى « كم » اللذات أو « مقدارها » كالشدة Intensity ، والمدة Duration ، واليقين Certainty والقرابة الزمانية أو المكانية Propinquity ، والخصوبة Fecundity والنقاوة Purity والامتداد Extent ومعنى هذا أن قيمة اللذة تقاس بحدتها أو ضعفها ، وطول مدتها أو قصرها ، ودرجة يقينها أو احتمالها ، ومدى قربها أو بعدها عنا ، ومدى قدرتها على توليد خبرات أخرى سارة على أعقابها ، ودرجة خلوها من الألم أو امتزاجها به ، وعدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها فى وقت واحد . ولكن أهم العوامل المؤثرة فى حساب اللذات هو عامل « الامتداد » : لأن بيت القصيد أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد[1] .

وهنا يربط بنتام خير الفرد بخير الجماعة فيقول إن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تعين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة . ومعنى هذا أن المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة ، مادام الفرد عاجزاً بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له ، دون الاجتماع بالآخرين والتضامن معهم . وليس « الإيثار » سوى تضحية الفرد بجانب من لذته ، وفى سبيل الحصول على قدر أكبر من اللذة لنفسه ، عن طريق العمل على خدمة مصالح الآخرين . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن « الفضيلة الاجتماعية » هى تلك التى توفق بين مصلحة الذات ومصلحة الغير للحصول على أكبر نسبة من « اللذة » للشخص نفسه .

ولسنا نريد أن نسهب فى الحديث عن تفاصيل المذهب النفعى عند بنتام ، وإنما

---

(1) J. Bentham : « Principles of Morals & Legislation. », Ch. 4. p. iv.

حَسْبنا أن نقول إن المحور الأساسى الذى يدور حوله كل هذا المذهب هو المبدأ القائل بتحقيق أكبر قسط ممكنٍ من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس . فليس المهم هو سعادة الشخص الفرد ، بل المهم هو « رفاهية المجموع » ولاشك أن مثل هذا المبدأ يفترض إمكانية « البحث عن السعادة » ، ولكن لا للفرد ، بل للجماعة . وتبعاً لذلك فإنه ليس للمشاعر الجماعية والقانونية من معنى ، بل ليس للفضيلة المدنية من دلالة ، اللهم إلا بالنظر إلى تلك « الغاية » . وحتى لو نظرنا إلى « الدولة » نفسها ، لوجدنا أنها مجرد أداة أو وسيلة فى خدمة تلك « السعادة العامة » أو « المصلحة الكلية » التى هى الغاية القصوى أو الهدف النهائىّ . فسعادة الأغلبية هى « المعيار » الذى نقيس به قيمة أى « نظام » أو أى « تشريع » ، بحيث إنه لابد لنا — عند الحكم على أى شىء — من التساؤل دائماً عن مدى « نفعه » أو « فائدته » باعتباره أداة أو وسيلة تتأدى بنا إلى تلك « الغاية » . والحساب الدقيق الذى لا خطأ فيه هو الأداة التى نستعين بها على فهم « القيم الخلقية » ، وموازنة بعضها ببعض ، وتفضيل بعضها على البعض الآخر .

ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن بنتام لا يهتم بالمقاصد أو النوايا : فإنه لمن الواضح أن كل اهتمامه موجه نحو النتائج أو الوقائع . صحيح أن الفيلسوف الإنجليزى الكبير كثيراً ما يستخدم لفظ « الخير » ولكنه يخلع على هذا المفهوم طابع « العملة » أو « النقد » . وآية ذلك — مثلا — أنه حين ينظر إلى « السكّير » فإن كل ما يقوله عنه إنه يشترى لذة السُكْر بثمن باهظ !؛ وكأن هذا هو المأخذ الوحيد الذى يمكن أن يوجه إلى « مدمن الخمر » ! وعلى الرغم من أن الأصل فى مذهب بنتام هو الاهتمام بالسعادة العامة أو رفاهية المجموع ، إلا أننا نراه يسهب فى الحديث عن « الوسائل » المؤدية إلى هذه الغاية ، وكأن المقصد الأساسى للفلسفة الأخلاقية هو القيام ببعض العمليات الحسابية من أجل قياس عدد اللذات ، ومقدارها ، ومدى امتدادها ، ودرجة شمولها ، (أعنى عدد المنتفعين بها)! ولاشك أن هذا الخلط الواضح بين مفهوم « الخير » ومفهوم « المنفعة » هو الذى حدا بجماعة النفعيين — وعلى رأسهم بنتام — إلى تحويل الحياة الأخلاقية بأسرها إلى عملية سعى مستمر وراء « الوسائل » المؤدية إلى « المنفعة » ، وكأن من الممكن أن يُطلب « النافع » لذاته ، دون التفكير فى « الغاية » التى هو « نافع » لها ! ومعنى هذا أن من شأن فلسفة المنفعة أن تحيل الحياة إلى مجرد بحث عن « الوسائل » دون العناية بإدراك « الغاية » التى تكمن من وراء تلك « الوسائل » . وحينما ينظر المرء إلى « النافع » فى ذاته ، أو إلى « المنفعة » فى ذاتها ، وكأنه هنا بإزاء « هدف أسمى » أو « غاية قصوى » ، فإنه عندئذ يتناسى أن « النافع » لا يكون « نافعاً » إلا بالقياس إلى شىء آخر

ذى قيمة (فى ذاته) يكون هو بمثابة « أداة » أو « وسيلة » تفضى إليه . ولعل هذا هو السبب فى أن الرجل الحديث قد أصبح مجرد « عبد للمنفعة » فهو يجرى وراء اللذات ويسعى وراء المنافع ، دون أن يفكر فى « الغاية » التى يلتمسها من وراء تلك المنافع أو اللذات ! ولا غرو ، فقد أصبح إنسان العصر الحديث مفتقراً تماماً إلى « الإحساس بالقيم » : تلك « القيم » التى تكمن من وراء شتى الأشياء ، وتضفى عليها كل ما لها من معنى أو دلالة(١) .

نظرية جون استيوارت مل فى « المنفعة »

... ولنتوقف الآن قليلا عند نظرية أخرى من النظريات النفعية ، لنرى إلى أى حد نجح صاحبها جون استيوارت مل فى تعديل « فلسفة السعادة » بحيث يصبح فى مقدورها مواجهة المآخذ التى طالما وجهت إلى مذهب سلفه بنتام . وهنا نجد أن مل يتفق مع بنتام وغيره من فلاسفة السعادة فى القول بأن الفارق بين الصواب الخلقى والخطأ الخلقى رهن بنتائج أفعالنا ، وأنه يتوقف — بالتالى — على مدى قدرة تلك النتائج على إشباع رغباتنا ، بحيث تحقق لنا وللآخرين ما نهدف إليه من « سعادة » . ولكن مل يحاول أن يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية متينة فيقرر المبادىء التالية :

(أولا) اللذة هى الشىء الوحيد الذى يُعَد « مرغوباً » فيه : Desirable

(ثانيا) الدليل الوحيد على أن شيئاً ما « مرغوب » فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل .

(ثالثا) سعادة كل شخص تمثل « خيراً » بالقياس إلى هذا الشخص ، وعلى ذلك فإن السعادة العامة « خير » بالنسبة إلى الجميع .

(رابعاً) قد يرغب الناس فى « موضوعات » أخرى ، ولكنهم لا يرغبون فيها إلا باعتبارها وسيلة للسعادة (أو اللذة) .

(خامساً) إذا لقيت لذة ما (من بين لذتين مختلفتين) تفضيلا من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين ، فإن من حقنا أن نقول إن هذه اللذة

---

(1) Cf, N. Hartmann : « Ethics. », vol. I., pp. 137 - 138.

المفضلة أسمى — كيفياً — من اللذة الأخرى[1] .

ولو أننا نظرنا إلى هذه المبادئ الخمسة بشيء من الإمعان والتمحيص ، لوجدنا أنها تتفق مع الروح العامة للفلسفة النفعية . وآية ذلك أن چون استيوارت مل يوافق سلفه بنتام على القول بأن الفعل الخلقي لا يكون « خيراً » إلا متى حقق أعظم قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس . ولكن مل قد ذهب إلى أنه لابد من مراعاة « كيف » (أو نوع) اللذات ، بدلا من الاقتصار على مراعاة « كمِّها » (أو مقدارها) فقط . وحسْبنا — فيما يقول مل — أن نسائل أهل الخبرة ممن مارسوا شتى اللذات ، لكي نتحقق من أن هناك لذات نبيلة رفيعة ، وأخرى دنيئة حقيرة . فلا يمكن مثلا أن توضع لذات الحس فى مستوى واحد مع لذات العقل ، بل ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنسانا شقيا من أن يكون خنزيراً متلذذاً ، أو أن يكون سقراطاً متبرماً ساخطا من أن يكون غراً أحمق سعيداً ! وفضلا عن ذلك ، فقد أخذ مل على سلفه بنتام أنه قدم « الأنانية » على « الغيرية » ، فجعل خدمة الآخرين مجرد واسطة لتحقيق المنفعة الشخصية ، فى حين رأى هو أنه لابد من خدمة المصلحة العامة قبل المصالح الشخصية ، ما دامت قاعدة السلوك الأخلاقى هى بالضرورة : « أن نفعل نحو الآخرين ما نحب أن يفعلوه نحونا » ، وأن نحب قريبنا كما نحب أنفسنا . ومن هنا فقد اعتبر مل « المجموع » أسبق على « الفرد » (أو الأفراد) من الناحية الخلقية ، كما أقر مبدأ « التضحية » حين يكون فيها نفع يعود على أكبر عدد ممكن من الأفراد . وإلى جانب هذا وذاك ، ذهب مل إلى أن معيار الخير ليس هو تحقيق سعادة الفاعل ، بل ضمان أكبر سعادة تعود على المجموع ؛ وهو ما حدا ببعض النقاد إلى تسمية مذهبه فى المنفعة باسم « مذهب السعادة الجمعية » ، أو « الجماعية » .

بعض المآخذ التى توجه إلى « نفعية » مل ...

وأما إذا نظرنا إلى المآخذ العديدة التى تعرضت لها نظرية مل فى المنفعة ، فسنجد أولا أن مبدأه القائل بأن « الخير هو ما يرغب فيه الناس بالفعل » يقع تحت طائلة ما أسماه مور Moore بـ « المغالطة الطبيعية » : Naturalistic Fallacy لأنه يفترض أن فى الإمكان

---

(1) J. O. Urmson : The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill., in « Philosophical Quarlerly. III », pp. 33 - 39 .

تعريف « الخير » بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل . وحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائما فيما هو « خير » (مع العلم بأن هذا ليس صحيحاً دائماً مع الأسف) ، فإن من الواضح أن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بالفعل حين نقول عن أى شىء إنه « حسن » أو « خير » . هذا إلى أنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نستنتج مما يفعله الناس بالفعل وما ينبغى لهم أن يفعلوه ، وإلا لارتكبنا مرة أخرى « مغالطة طبيعية » .

وأما حين يقول مل إن الناس ينشدون اللذة دائماً أبداً ، فإنه يقيم مذهبه الأخلاقى فى السعادة على أسس سيكولوجية واهية : لأنه لو صح ما يقوله مل فى أن كل فرد لا ينشد فى العادة سوى لذته الخاصة ، لوجب التسليم بمبدأ اللذة الفردية ، ولما كان هناك موضع — بالتالى — للقول بالمنفعة العامة ، أو للتسليم بإمكان البحث عن لذة الغير . والحق أن التجربة شاهدة على أن الناس لا ينشدون « اللذة » وحدها ، بل هم قد يقومون بالكثير من أوجه النشاط ، دون أن يضعوا نصب أعينهم دائماً أبداً تحقيق لذة مباشرة . ولكن مل يقرر أن الناس حتى إذا استهدفوا أشياء أخرى غير « اللذة » فإنهم لا يطلبون أمثال هذه الأشياء إلا بوصفها « وسائط إلى لذات » أو « جوانب من لذات » . وهو يضيف إلى ذلك أن « الموضوع » الذى نطلبه فى الأصل كواسطة أو وسيلة تتأدى بنا إلى « اللذة » ، قد يصبح هو نفسه — عن طريق الارتباط أو التداعى — « موضوعاً » غائياً نطلبه لذاته . والأدنى إلى الصواب — فى رأينا أن يقال إن الناس يرغبون أولا فى الحصول على بعض الأشياء ، ثم تجىء النتائج السارة المترتبة على تحصيلهم لتلك الأشياء ، فتدفعهم إلى طلب « اللذات » المقترنة بأمثال تلك الأشياء . وآية ذلك — مثلا — أن الإنسان يبحث عن الطعام حين يشعر بالجوع ثم يعرف لذة الطعام فيلتمس من بعد تلك اللذة لذاتها ، لا لمجرد إشباع حاجاته الغذائية !

وأما القول بأن اللذات تختلف كيفيا ، لا كميا فقط فهو قول يوافق عليه الرأى السائد بين الناس : لأننا اعتدنا أن نتحدث عن لذات رفيعة ولذات دنيئة ، كما أننا درجنا على اعتبار بعض اللذات أسمى (خلقيا) من غيرها من اللذات . ولكن ، ما هو المعيار الدقيق الذى نستطيع عن طريقه التمييز بين اللذات من حيث الكيف ؟ إن دعاة مذهب المنفعة يميلون إلى القول بأن المقارنة التى لابد لنا هنا من أن نجريها بين اللذات مقارنة نوعية تستند إلى « الكيفية السارة » لتلك اللذات ، ولكن من الواضح أن هناك عوامل أخرى غير « الكيفية السارة » تدخل فى تكوين اللذات ، وبالتالى فإنه لابد من مراعاة « عناصر القيمة » التى تمثلها كل لذة من اللذائذ ، ولسنا ندرى كيف يتسنى للمرء أن يقارن لذة الاستماع إلى الموسيقى بلذة تناول الطعام ، أو لذة حضور مباراة فى كرة القدم

بلذة قراءة كتاب جيد ، أو لذة القيام بالعملية الجنسية بلذة مشاهدة معرض فنى . . . إلخ؟ الحق أننا لو التزمنا بصرامة « مبدأ اللذة » ، لما كان فى وسعنا التمييز بين لذة وأخرى اللهم إلا بالرجوع إلى معيار « الكيفية السارة » (أو اللاذة) ولكن من الواضح أننا لا ندرك هذه الكيفية إلا على سبيل « التجريد » Abstraction : إذ أننا لا نشعر فى خبرتنا العادية إلا بالحالات النفسية — ككل — ثم نعمد من بعد إلى تحليلها فنفطن إلى ما فيها من عوامل لذة أو جوانب متعة وليس من شك فى أن هناك عوامل أخرى غير عامل اللذة تجعلنا نقبل على بعض « اللذات العليا » (كلذة التذوق الفنى ، ولذة الاتحاد بالله) ، مما يدلنا على أن « خيرية » هذه « اللذات » لا ترتد إلى ما فيها من « كيفية سارة » ، ليس غير ، وصفوة القول إن التفرقة بين « لذات دنيا » و « ولذات عليا » لا يمكن أن تستند إلى « عامل اللذة » وحده ، بل هى لابد أن تستند أيضاً إلى عناصر أخرى من « عناصر القيمة » غير « عنصر الاستمتاع » سواء أكان مباشراً أم غير مباشر .

وأما قول مل فى الإمكان إضافة اللذات بعضها إلى البعض الآخر فهو قول فاسد ينطوى على مغالطة منطقية : لأنه ينتقل انتقالا غير مشروع من « المنفعة الخاصة » إلى « المنفعة العامة » ، بحجة أنه ما دامت سعادة كل شخص تمثل « خيراً » بالنسبة إلى هذا الشخص « الفردى » ، فلابد من أن تكون السعادة العامة « خيراً » بالنسبة إلى مجموع الأشخاص ولنفترض مثلا أن لكل فرد فى المدينة الحق فى أن يفتح باب منزله ، فهل يكون معنى هذا أن من حق الجميع فى هذه المدينة أن يفتحوا باب أى منزل من المنازل ؟ ثم لنتساءل بعد ذلك : هل هناك بالفعل سبيل لإضافة مجموع « سعادة » الأفراد بعضها إلى بعض ، بحيث يتكون منها جميعا ما يصح أن نسميه باسم « السعادة العامة » ؟ وإذا لم يكن من حقنا أن نتحدث عن مجموع أو حاصل « اللذات » التى تترتب على فعل واحد بعينه ، فهل يكون من حقنا أن نتحدث عن « الفارق » بين « حاصل اللذات » الناتج عن فعل ما ، و « حاصل اللذات » الناتج عن فعل آخر ؟ صحيح أننا قد نستطيع أن نقول : « إن المتعة التى حصلتها من قراءتى لهذه الرواية أكبر من المتعة التى حصلتها من قراءتى لتلك » ولكن هذا القول لا يعنى أن هناك « وحدات لذة » Units of pleasantness (كوحدات الطول أو الوزن) نستند إليها فى قياسنا لكميات « الأشياء اللاذة » ! وحتى لو سلمنا بإمكان قيام مثل هذا « الحساب النفعى » ، فإننا لن نستطيع مطلقاً أن نحسب — مقدماً — « حاصل اللذات » التى يمكن أن تترتب على أى فعل من الأفعال مهما يكن من بساطته ! والسبب فى ذلك أن مثل هذا « الحاصل » لابد من أن يجىء مشتملا — لا على النتائج السارة المباشرة التى قد تترتب على الفعل فى الحاضر

فحسب — بل على كافة النتائج غير المباشرة التى قد تترتب عليه فى المستقبل أيضاً .
وكذلك لا ينبغى عند تقرير هذا « الحاصل » الاقتصار على النظر إلى الآثار الحسنة للفعل بالنسبة إلى صاحبه فقط ، وإنما ينبغى أيضاً تقدير شتى الآثار الحسنة التى قد تترتب عليه بالنسبة إلى كافة الموجودات الأخرى الواعية . ولاشك أنه لابد عند القيام بحساب هذا « الحاصل » من طرح شتى « الآثار السيئة » أو « النتائج الضارة » التى يمكن أن تترتب على « الفصل » — سواء بالنسبة إلى صاحبه أم بالنسبة إلى الآخرين — حتى يكون « الناتج » صافيا ! والحق أننا حين نوجد بإزاء بعض « الحالات المعقدة » : فإن مثل هذا « الحساب النفعى » لن يلبث أن يستحيل إلى ضرب من المحال . وإذا كان المرء كثيراً ما يعجز عن الكشف عما هو « نافع » له شخصيا ، فكيف له أن يهتدى دائما إلى معرفة ما هو « نافع » للكل أو المجموع ؟ وإذا كان الفرد لا يكاد يعرف — على وجه التحديد — ما هو هذا الذى يرغب فيه لكى يكون سعيداً ، فهل يكون فى استطاعته أن يقف على تلك « السعادة » العامة التى يرغب فيها سائر الناس ؟ وإذن أليس مفهوم « السعادة العامة » الذى دافع عنه مل أكثر غموضا من مفهوم الفلاسفة العقليين عن « السعادة » ؟

نظرة نقدية إلى مفهوم « الحساب النفعى »

لقد رأينا من قبل — عند الحديث عن فلسفة اللذة — أن مذهب المنفعة — عند كل من بنتام ومل — لا يخرج عن كونه صورة منقحة أو تصحيحاً عقلياً لفلسفة اللذة . وآية ذلك أن كل ما يعنيه حساب اللذات هو تأخير موعد استحقاق اللذة ، من أجل صبغ « السعادة » بصبغة ملائمة معقولة ، تجىء متوافقة مع مصلحة كل من الفرد والجماعة . والحق أنه لو كانت « الفضيلة » مجرد عملية حسابية نقيس فيها عدد اللذات أو مقدارها ، أو حتى نوعها ، لكان الرجل « الفاضل » هو المخلوق المدخر المدبر الذى يجمع دخله ، ويحصل على ماله قِبَل الناس ، ويضم إليه الفوائد ... إلخ. ولكن من منا يقول عن اللص — مثلا — ها هو ذا جل أخطأ فى حسابه ؟ أو من منا يقول عن السكير : هو ذا رجل يشترى لذة السكر بثمن باهظ ؟ بل من منا يُقدم على التضحية بعد حساب الأرباح والخسائر ، لمعرفة عدد الأفراد الذين سوف يفيدون من تضحيته ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الشخص الذى يضحى بنفسه لا يحسب ، بل هو يبذل من ذات نفسه ، لأنه يمتد ببصره نحو المثل الأعلى ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن التوحيد بين

مفهومىْ « الخير » و « المنفعة » ، إغفال صريحاً لعنصر هام من عناصر الشعـور الخلقى ، وهو الطابع المثالىّ للأخلاقية Morality ؟ وعلى ذلك ، أليس فى القول بمثل هذا الحساب النفعى إنكارٌ لجوهر الحياة الخلقية باعتبارها سعياً وراء المثل الأعلى ، وجهداً إراديًّا تبذله « الذات » فى سبيل العمل على تجاوز الواقع وتحقيق ما ينبغى أن يكون ؟

ولنفترض — مع ذلك — أن هذا « الحساب النفعىّ » ضرورىّ لقيام علاقات اجتماعية متسقة بين الأفراد ، ثم لنتساءل — بعد ذلك — « ما الذى يضمن لى صحة أية عملية « حساب نفعى » أقوم بها فى موقف ما من المواقف ؟ » إننى قد أستطيع أن أقدّر (وإن كان مثل هذا التقدير قد لا يخلو من خطأ فى بعض الأحيان) نسبة اللذات ونسبة الآلام التى قد تنجم — بالنسبة إلىّ — عن فعل ما من الأفعال ، ولكننى لن أستطيع أن أقدّر هذه النسبة — بالقياس إلى جميع الناس — حين يكون علىَّ أن أحسب الآثار التى قد تنجم عن فعلى بالنسبة إلى الآخرين . والواقع أنه ليس ثمة طريقة عملية ناجعة لحساب اللذات والآلام ، حتى من وجهة نظر شخصين فقط (لا أكثر) ! وحَسْبنا أن ننظر إلى الطريقة التى يستجيب بها شخصان مختلفان لموقف واحد بعينه ، لكى نتحقق من أن هناك اختلافاً كبيراً بين الناس من حيث القدرة على الاستجابة للذة والألم . ولكننا نستند فى العادة — عند الحكم على تجارب الآخرين — إلى خبراتنا الخاصة ، فنقدر أن ما يسبّب لنا ألماً ، لابدَّ من أن يحدث لدى الآخرين ضرباً من الإحساس الأليم ، وأن ما يسبّب لنا سروراً ، لابدَّ من أن يولّد لدى الغير ضرباً من الشعور الملائم . ولكن مثل هذا التقدير الإجمالى لا يمكن أن يُعَدّ « حساباً نفعيًّا » : لأن الحساب النفعى يتطلّب عملية « مقارنة » دقيقة لكل من الآثار النافعة والآثار الضارة ، بالاستناد إلى قاعدة حسابية معروفة هى ضرب كمية اللذة فى درجة احتمالها . ولا حاجة بنا إلى إعادة ما سبق لنا قوله من أن كميات اللذة لا يمكن أن تقاس كعدد معيَّن من الوحدات . وما دام من غير الممكن لأىّ « احتمال » Probability أن يُصاغ على هيئة « قيمة عددية » : Numerical value فلن يكون فى وسعنا أن نقيس بدقة احتمال حدوث أية لذة فى المستقبل .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا لو أردنا أن نحسب عمليًّا أى مسلك من المسالك الأخلاقية سوف يكون هو الكفيل بترجيح كفة اللذة على كفة الألم ، أو تحقيق أكبر كمية ممكنة من السعادة ، لوجدنا أن مثل هذا الحساب كثيراً ما يكون ضرباً من المستحيل ، لصعوبة تقدير « النتائج » التى يمكن أن تترتب على سائر الأفعال . صحيحٌ أننا قد نستطيع — فى بعض الأحيان — القيام — سلفاً — بمثل هذا « الحساب » ، ولكن هذا لا يمنعنا من

القول بأن ثمة حالات أخرى كثيرة قد يتعذّر — إن لم نقل يستحيل — علينا فيها القيام بعملِ مثل هذا الحساب . وليست « الحالات » التى نقوم فيها بعمل مثل هذا الحساب سوى حالات بسيطة ، نحكم فيها على نتائج الفعل (أو الأفعال) حكماً حدسيا مباشراً . ولاشك أننا فى أمثال هذه الحالات لا نكاد نجد أدنى صعوبة فى اتخاذ قراراتنا أو تصميماتنا . وأما حينما نكون بإزاء حالات أخرى « معقدة » يتعذر فيها علينا أن نحسب « حساب النتائج » سلفاً ، فإن من المؤكد أننا نجد أنفسنا عندئذ بإزاء « تعقيدات » يستحيل معها القيام بما سماه مِل « الحساب النفعى » . وتبعاً لذلك فإن القاعدة التجريبية التى يقدمها لنا فلاسفة النفعية للحكم على « خيرية » أو « شرية » الأفعال الخلقية ليست من « السهولة » بقدر ما يتصوّرون .

وأما حين يقول مل إن الغاية الخلقية هى « أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس » ، لا مجرد «أقصى درجة من السعادة » ، فإنه عندئذ يزيد المسألة تعقيداً على تعقيد : لأنه يقحم على « مذهب السعادة » مبدأ جديدًا ألا وهو مبدأ « توزيع اللذة أو السعادة » . وليس من شك فى أن الرأى العام على استعداد للتسليم مع مل بأن قدراً ضئيلاً من اللذة موزعاً على البشرية بأكملها أفضل بكثير من قدر كبير من اللذة يكون مقصوراً على اثنين أو ثلاثة من الأفراد ، ولكن من المؤكّد أن مراعاة « الأغلبية » أو « أكبر عدد ممكن من الناس » تتطلب قيام مبدأ أخلاق آخر ، ألا وهو مبدأ « عدالة التوزيع » . ولسنا نجد لدى فلاسفة النفعية أية إشارة صريحة إلى أى مبدأ من هذا القبيل ، كما أننا لا نعرف — على وجه التحديد — إلى أىّ حدّ يريد لنا فلاسفة النفعية أن نمضى فى الحدّ أو التقليل من مجموع اللذات الموجودة فى الكون ، من أجل العمل على ضمان قيام توزيع عادل للسعادة (أو الخبرات السارة) بين بنى البشر !

وأما المبدأ الأساسىّ الذى يقوم عليه « الحساب النفعى » بأكمله : ألا وهو المبدأ القائل بأن « اللذة » هى « الخير الأوحد » فى هذا العالم ، أو أنها الشىء الوحيد المرغوب فيه من قبل جميع الناس ، فأقل ما يمكننا أن نقوله فى الرد عليه هو أن هناك « قيما » أخرى غير اللذة طالما سعى البشر فى سبيل الحصول عليها . وإن التجربة نفسها لتُظهِرنا على أن الناس ينشدون أشياء أخرى كثيرة غير « الرفاهية » ، بدليل أنهم يلتمسون « المعرفة » ، ويتطلّبون « الثقافة » ، ويقدرون « الذوق » ، وينشدون « الجمال » ... إلخ . وليست هذه جميعاً مجرد « ملذات » . بل هى « غايات » قد لا يكفى للحصول عليها تقدير « حساب الآلام واللذات » . وربما كان الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه المأخوذون بسحر مذهب المنفعة هو اعتقادهم بأن « الرفاهية » هى

« كل شيء » ، في حين أن هناك « قيماً » أخرى كثيرة لابد للفرد من العمل على تحصيلها ، مهما يكلّفه ذلك ! فالفلسفة النفعية ترتكب خطأ جسيماً حين تحيل الحياة بأسرها إلى مجرد بحث عن « الوسائل » أو « الوسائط » ، دون أدنى وعي بالغاية المتمايزة التي يراد بلوغها ، ألا وهي « السعادة » .

مبدأ « الأخلاق النفعية » في الميزان ...

ولسنا نريد أن نتعرض — بالتفصيل — لنقد المبادئ الأساسية التي قامت عليها الفلسفة النفعية (وفي مقدمتها النزعة الحسية)، وإنما حسْبنا أن نقول إن النفعيّين حينما يدعوننا إلى البحث عما هو « نافع » Useful ، فإنهم كثيراً ما يتناسون أنه لابد من أن يكون « نافعاً » لهذا « الغرض » أو ذاك . ولاشك أن الحياة البشرية حين تستحيل إلى سعي مستمر وراء « المنفعة » أو وراء « النافع » ، فإنها عندئذ لن تلبث أن تفقد معناها الأصليّ وقيمتها الحقيقية ، لكي تتحوَّل إلى سعي لاهث وراء بعض « الوسائل » أو « الوسائط » . وقد سبق لنا أن قلنا إنه ليس ثمة « نافع في ذاته » : « Useful in itself » ، ما دامت « المنفعة » مجرد مفهوم يشير إلى « واسطة » تتأدَّى بنا نحو شيء ذي قيمة في ذاته . ولعلَّ هذا هو السبب في « خواء » حياة الباحثين عن « المنافع » : لأنهم كثيراً ما يصبحون عبيداً للرفاهية ، دون أن يفكّروا في « القيم » التي جُعِلَتْ من أجلها « الرفاهية » . ولا غرو : فإنه حينما يتلاشى كل شيء في تلك الصبغة الرمادية التي نطلق عليها اسم « المنفعة » ، فهنالك لابدّ للحياة البشرية من أن تصبح عامية مُبْتَذَلة ، دون أن يكون هناك أي موضع للبحث عن شيء آخر يعدو الرفاهية المادية التافهة ! والحق أن « النافع » لا يمكن أن يكون مرادفاً لما هو « خير » : لأن من شأن « النافع » أن يحيلنا إلى شيء آخر ، في حين أن « الخير » لابد من أن يكون « خيراً في ذاته » .

حقا إن وجهة نظر « المنفعة » تتحكم في الكثير من مظاهر حياتنا وسلوكنا ، بدليل أننا لا نختار من « الوسائل » إلاَّ ما يتأدَّى بنا نحو « الغاية » أو « الغايات » التي نعمل من أجلها ؛ ولكنَّ من المؤكد أن مفهوم « المنفعة » لا يشير إلاَّ إلى « قيمة » من « قيم الوساطة » Mediating - value ، لا إلى « قيمة ذاتية » Self - value . ومعنى هذا أن « المنافع » لا تكون « ذات قيمة » ، اللهم إلاَّ باعتبارها « وسائط » ناجعة ؛ ترتبط منذ البداية ببعض « القيم الأصلية » ، وتفضي بنا إلى تحقيق أمثال هذه « القيم » . ولهذا يقرر هارتمان أنه لابد من استبعاد « المنفعة » من دائرة القيم الأصلية الأولية ، نظراً لأنها

لا يمكن أن تُعَدّ « فى ذاتها » بمثابة « قيمة أولية » أو « أصلية » . ومع ذلك ، فإن كل « أخلاق » لا تريد لنفسها أن تبقى مجرد « أحلام مثالية » ، بل تحرص — بخلاف ذلك — على الارتباط بمشكلات الحياة العملية ، لابد من أن تنطوى على عنصر ما من عناصر « النفعية » : لأنها تجد نفسها مضطرة إلى أن تصبح « أخلاق وسائل Morality of means » وهذا ما نلاحظه ، لا فى الأخلاق السقراطية وحدها ، بل فى العديد من النظريات الأخلاقية الاجتماعية الحديثة أيضا . ولكن الطابع المميّز المضمون لتلك النظريات الأخلاقية لم يتحدَّد بمقتضى ذلك العنصر « النفعىّ » ، بل لقد بقى مرتكزاً على « القيم » الأصلية التى ارتبط بها كل بناء « المنفعة » من حيث هى مجرد « وسيلة » . وحينما كان التغيّر يصيب تلك « القيم » أو حينما كانت وجهات النظر إلى تلك « القيم » تلقى شيئا من التعديل ، فقد كانت دلالة « المنفعة » نفسها تتغيّر هى الأخرى . وعلى كل حال ، فسواء أكان الغرض من « المنفعة » هو كفالة القانون ، أم النظام العام ، أم الرفاهية الشخصية ، أم التربية والإصلاح الاجتماعى ، أم تحسين العلاقات بين الأفراد ، أم غير ذلك ، فإننا نلاحظ فى كل هذه الحالات أن « المنفعة » تمثل مقولة كلية من مقولات الحياة العملية ، بوصفها « الصورة » التى تشير إلى « علاقة الواسطة بالغاية »[(١)] .

بَيد أن « أخلاق المنفعة » كثيراً ما تتسبب فى خداع عدد كبير من الناس ، خصوصاً من بين أهل الطبقات الكادحة ، إذ قد يقع فى ظنهم أن أسعد الناس بالضرورة هو ذلك الذى يملك من أسباب « الرفاهية » ما يضمن له تحقيق كل رغباته ، وكأن « السعادة » رهن بتوافر بعض « الوسائل » أو « الموارد » Means ! ولاشك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصوَّر أن الغنىّ يتمتع بكل ما هو فى حاجة إليه ، فإنه قد ينسى أو يتناسى أن هناك قيما أخرى غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة للحساب النفعىّ . والحق أن فلسفة المنفعة تحجب عن أعين الناس الكثير من « القيم » ، (كالمعرفة ، والتذوّق ، والثقافة ، والفنّ ، وغير ذلك) ، فى حين أن الكثير من هذه القيم لا يحصَّل إلاَّ بشقّ الأنفس . والخطر الأكبر الذى يتهدَّد المأخوذين بسحر مذهب المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، ممّا قد يدفع بهم نحو الجرى — عبثاً — وراء سراب « المنفعة » ، لكى لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه — فى خاتمة المطاف — أمام تهاويل بَرّاقة لا تخلّف وراءها سوى الإحساس بالخواء

(1) Cf N. Hartmann : « Ethics », vol. I., Ch. X; pp. 149 ' 141,

أو الفراغ أو الضياع !

وقد أفاض مور Moore فى نقد الفلسفة النفعية ، فحاول أن يُظهرنا أولا على أن ثمة مبالغة كبرى فى القول بأن الناس لا ينشدون سوى « اللذة » : لأن « اللذة » عَرَضٌ يصاحب معظم « النشاطات » التى نجد فى تأديتها « قيمة » ، دون أن تكون « اللذة » نفسها هى « الغاية » التى نهدف إليها فى جميع الحالات . والواقع أننا نرغب فى الحصول على « أجوبة » أو « حلول » لما لدينا من « أسئلة » أو « مشاكل » ، ولكنَّ أحداً منا قلّما يفكر فى استبعاد هذه « الأسئلة » أو طردها تماماً من ذهنه ، طمعاً فى الحصول على « لذة » عاجلة أو « متعة » مباشرة . صحيحٌ أننا كثيراً ما نحقق من ضروب النشاط ما قد يقترن فى العادة بشيء من اللذة ، ولكن « اللذة » نفسها ليست هى « المطلب » الأساسىّ الذى ننشده من وراء تحقيقنا لمثل هذا النشاط . ثم يحاول مور بعد ذلك أن يتعرض للمشكلة النظرية الخاصّة بالتوحيد بين « المنفعة » و « الخير » فيقرر أن مِلْ قد ارتكب « مغالطة طبيعية » حين انتزع خاصية واحدة من الخواصّ التى تتميّز بها « الأمور الحسنة » ــ ألا وهى كونها تتميّز بكيفية سارة ــ فعزلها على حدة ، واعتبرها وحدها جوهر « الخيرية » الباطنة فى تلك الأشياء . والظاهر أن مِلْ قد أراد أن يتجنب بعض الأخطاء التى وقع فيها بنتام حين قال إن اللذات لا تختلف إلاّ من حيث الكمّ أو الشدة أو المقدار ، ومن هنا فقد راح يعلن أن اللذات تختلف أيضاً من حيث الكيف أو النوع أو القيمة ، ولكنّ من المؤكد ــ فيما يقول مور ــ أن مِلْ حين اتجه هذا الاتجاه فإنه قد تخلّى تماماً عن أصول « مذهب اللذة » ، ما دام فى تفضيل « حياة الفيلسوف » على حياة « الرجل الشهوانى » اعترافٌ بوجود « قيم » أخرى غير « المتعة » أو « اللذة » . وعلى الرغم مما قاله مِلْ ــ فيما سبق ــ من أن « الخير هو ما يرغب فيه الناس بالفعل » ، فإننا نجده هنا يسلّم ضمنا بأن ثمة « نشاطات » ينبغى للناس أن يرغبوا فيها أو أن يسعوا إليها . و لم يجانب مل الصواب حين ذهب إلى أن بعض « الملذات » أسمى من غيرها ، ولكنه لم يفطن إلى أن مثل هذا « التفضيل » يهدم نظريته الأصلية فى التوحيد بين « الخير » « واللذة »[1] .

ويمضى مور إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن مِلْ قد خالف مبدأ « الوحدات العضوية » حين عمد إلى التوحيد بين « اللذة » من جهة ، ومعنى « الخير » من جهة

---

(1) cf. L. J. Binkley : « Contemporary Ethical Theories. », N-Y Philosophical Library, 1961, pp. 6-7.

أخرى . وهذا المبدأ ينصّ على أنه ليس فى الإمكان تقدير (أو تقييم) أية خبرة متكاملة عن طريق جمع (أو إضافة) الأجزاء التى تتكوَّن منها تلك الخبرة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إننا حينما ننظر إلى الخبرات التى نعدّها « ذات قيمة » فإننا لابد من أن نلتقى باللذة كجزء داخل فى تكوين تلك الخبرات . وحينما نمعن النظر فى خبرات عديدة متنوِّعة كخبرة صيد الحيوانات البرية ، أو خبرة حلّ الألغاز الرياضية ، أو خبرة حبّ شخص بشرى ، فإننا قد لا نجد بينها جميعاً عاملاً مشتركاً آخر سوى عامل « اللذة » . ولا يريد مور أن ينكر وجود هذا العامل فى أمثال تلك الخبرات ، ولكنه يريد أن يبيّن لنا أن عنصر القيمة الكامن فيها لا يرتدّ بتمامه إلى عامل الشعور باللذة الذى يقترن بكل نشاط من هذه النشاطات . ولو كانت « اللذة » هى العلامة الكلية الوحيدة المميّزة للقيمة ، لكانت أكثر الخبرات قيمة هى تلك التى تتفوَّق فيها « درجة اللذة » على كل ما عداها ! ولكن من الواضح — كما يشهد بذلك الذوق الفطرىّ — أن أدنى أشكال المتعة الجنسية لا تُعَدّ أفعالاً حسنة أو خيّرة ، حتى وإن كانت تنطوى على أعنف حالات اللذة فى صميم خبرتنا العادية ![1]

ومور يضع بين أيدينا عالمين : عالماً لا ينطوى على شيء آخر سوى اللذة ، وعالماً آخر يشتمل على نفس القدر من اللذة ، ولكنه يجمع إلى جانب ذلك شيئا من المعرفة ، والمحبة ، وغير ذلك من الصفات . ثم يتساءل مور : تُرى أى العالمين أجدر منـا بالاختيار ؟ أليس من الواضح أننا جميعاً لن نتردَّد فى اختيار العالم الثانى ؟ وإذن ، أليس فى هذا ما يدلنا على أن « اللذة » ليست هى « القيمة » الوحيدة التى ينشدها الموجود البشرى ، حتى وإن كانت جزءًا لا يتجزأ من كل « خبرة » يحكم عليها المرء بأنها « قيمة » ؟ ومن جهة أخرى ، ألم يقع النفعيون فى خطأ فلسفى كبير حين عمدوا إلى تحليل صفة « الخيرية » ، فى حين أن هذه الصفة بسيطة أولية لا تقبل التحليل ؟ الواقع أننا حين نأخذ صفة مثل « سار » أو « لاذ » أو « مرغوب فيه » ، لكى نقول عن أية واحدة منها إنها تعرّف « الخير » ، فإننا نرتكب «المغالطة الطبيعية» والسبب فى ذلك أن هذه الصفات موجودة فى المكان والزمان ، ومن ثم فإنها داخلة فى نطاق الطبيعة ، فى حين أن « الخير » : « لا طبيعى » **Nonnatural** ، وبالتالى فإنه لا يندرج تحت فئة الموضوعات أو الصفات التى تدخل ضمن دراسة « العلوم الطبيعية » . وتبعاً لذلك فإن كل من يقول إن « الخير » هو « اللذة » أو « السرور » إنما يعرّف « الخير » بالغة

---

(1) G. Moore : « **Principia Ethica.** », Cambridge, 1903 ; p. 95.

الموضوع الطبيعي » . ولو كان « الخير » مرادفاً « للذة » ، أو لو كانت صفة « الخيرية » مساوية تماما لصفة « السارّ » أو « المرغوب فيه » ، لما كان هناك معنى على الإطلاق لأن نتساءل : « هل اللذة خير ؟ » : إذ أن معنى هذا السؤال عندئذ سيكون هو : « هل اللذة لاذّة ؟ » أو « سارة » وهذا تحصيل حاصل ![1] .

وأخيراً نلاحظ أن مور لا يريد للمشكلة الخلقية أن تستحيل إلى مجرد تساؤل تجريبيّ عما يفعله الناس بالفعل ، لأنه لو صحّ هذا (وهو ما يذهب إليه دعاة المذهب النفعي) لاستحالت « الأخلاق » إلى مجرد علم من علوم الطبيعة أو الاجتماع . ومن جهة أخرى لو كان حكم الفرد بأن « هذا خير » مجرد حكم ذاتي يستند إلى إحساسه الخاص باللذة ، أو إلى أي ميل نفساني آخر ، لأصبح « علم الأخلاق » مجرد فرع من فروع « علم النفس » . ولكن الواقع أن هناك اختلافاً كبيراً بين ما يفعله الناس في الواقع ونفس الأمر ، وبين ما تريد لهم الأخلاق أن يفعلوه ، وبالتالي فإنه لابد من رفض كل نظرية أخلاقية يكون من شأنها أن تحيل « الخير » إلى أية « خاصية طبيعية » ، أو أن تدخل « القيمة الأخلاقية » تحت أيّ « منظور طبيعيّ » !

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، ١٩٦٨ ، مكتبة مصر ، ص ٢١١ .

الفصل الثامن

نظرية « الواجب »

إذا كنا قد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن نظريات اللذة ، والسعادة ، والمنفعة — وهى جميعاً مذاهب غائية : Teleological تحكم على الفعل الخلقى بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه — فربما كان فى وسعنا الآن أن نتحدث عن نظرية « الواجب » — باعتبارها خير مثال للمذاهب الديونطولوجية Deontoloigical التى تحكم على الفعل الخلقى فى ذاته ، لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه(1) — ولابد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن معظم المذاهب الأخلاقية التى تحدثنا عنها حتى الآن قد أغفلت عنصر الإلـزام أو التكليف ، وكأن الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة ، أو الغايات السعيدة ، أو الخبرات النافعة ! والحق أن كل نظرية أخلاقية تربط الخير باللذة أو السعادة أو المنفعة ، تهمل جانباً هاماً من جوانب الأخلاق : ألا وهو جانب الإلزام أو التكليف Obligation وقد لاحظ بعض مؤرخى الفلسفة أنه لا وجود لفكرة « الواجب » تقريبا فى كل — أوجلّ — المذاهب الأخلاقية القديمة ، حتى أننا لا نكاد نعثر على لفظ يترجم معنى « الإلزام » فى كل من اللغتين : اليونانية واللاتينية . وربما كان السبب فى ذلك أن فلاسفة اليونان قد تصوَّروا « الفضيلة » دائما أبداً على أنها ضرب من الانسجام ، أو التوافق ، أو الطمأنينة النفسية ، أو السكينة القلبية ، فى حين أن الحياة الخلقية هى أيضاً — فى جانب من جوانبها — صراع ، وجهد ، ومشقة ، وإلزام . وأما « النفعيون » من فلاسفة العصر الحديث فقد صوّرت لهم « النزعة التجريبية » اعتبار « الخير » مجرد شىء محسوس ملموس ، ومن ثم فقد راحوا يقيسون « نتائج » الأفعال بمعيار تجريبىّ أطلقوا عليه اسم « حساب اللذات » ! ولاشك أن الاتجاه النفعى — فى شتى صوره — لا يزيد عن كونه مجرد اتجاه « غائىّ » أو « غَرَضىّ » يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارة ، أو « الآثار النافعة » !

بَيد أن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية جديدة أراد أصحابها اعتبار

---

(1) Cf. Broad : « Five Types of Ethical Theory, » London p, 162.

« القانون » ، أو « الواجب » أو « الإلزام » دعامة الأخلاق ، فكان من ذلك أن اهتم الكثير من الباحثين بدراسة طبيعة « التكليف » ، بدلاً من التوقف عند دراسة « النتائج السارّة » أو « الغايات الخيّرة » . وعلى الرغم من أن « القانون » قد بدا للبعض طبيعيًّا صرفًا ، بينما اعتبره البعض الآخر سياسياً محضاً فى حين زعم غيرهم أنه عقلىّ خالص ، إلاَّ أن أصحاب هذه الاتجاهات المختلفة قد أجمعوا على القول بأن « القانون الخلقى » يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية التى لا تحتمل التأويل أو التفسير أو المناقشة : فليست « أخلاقية » الفعل رهناً ببعض الاعتبارات العملية المتعلّقة بالنتائج أو الآثار ، بل هى رهنٌ بما لدينا من إحساس بالإلزام ، على اعتبار أن « الإلزام » يقوم أولا وبالذات على بعض « العلاقات » الباطنة المتضمَّنة فى صميم « الفعل » الخلقى نفسه[١] . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن أعلى صورة من صور الأخلاق الإلزامية هى تلك التى نلتقى بها لدى « كانْت » فى كتابه المشهور : « نقد العقل العملى » .

نظرية كانت فى « الإرادة الخيرة »

لو أننا تساءلنا عن المبدأ الأخلاقى الذى يمكن أن نعدّه بمثابة الدعامة الأساسية لكل « أخلاقية » ، لوجدنا « كانْت » يقرر أن « الإرادة الخيرة » هى — من بين جميع الأشياء التى يمكن تصورها فى هذا العالم ، أو حتى خارجه — الشىء الوحيد الذى يمكن أن نعدّه خيراً على الإطلاق ، دون أدنى قيد أو شرط[٢] صحيحٌ أننا قد نعدّ مواهب الطبيعة كالذكاء وأصالة الحكم وقوّة الإرادة والشجاعة وما إلى ذلك ، أو نِعَم الحظ كالمال والجاه والشرف والسلطة وما إلى ذلك ، بمثابة « خيرات » متعددة ، نرغب فى الحصول عليها والتمتع بها ؛ ولكنْ كل هذه المواهب والنعم لا يمكن أن تكون بمثابة « خيرات فى ذاتها » : لأنها قد تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشر ، فهى جميعاً لا تصبح « خيرة » إلاّ بالنسبة إلى ذلك « المقصد » الذى ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها . ويضرب « كانْت » مثلا لذلك بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش فيقول إن هذه الفضيلة ليست « خيراً فى ذاتها » :لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً

(1) Sellars& Hospesr : « **Readings in Ethical Theory.** » N - Y., 1952, Appleton - Century - Crofts, pp. 154 - 155 (on Prichard).

(2) Kant : « **Fondement de la Métaphysique des Moeurs.** » Paris, Hatier, Trad Franc. par p. Lemaire, pp 19 - 20.

خطيراً ولأظهرته فى عيوننا بصورة المخلوق السكريه الذى ننفر منه ونقسو فى الحكم عليه . وأما «الإرادة الخيرة » فهى الشيء الوحيد الذى يمكن أن يُعَدّ « خيراً فى ذاته » لأنها لا تستمد « خيريتها » من المقاصد التى تحققها ، أو الغايات التى تعمل من أجلها ، إلا من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى الكافى لكل « أخلاقية » . وعلى حين أنه إذا انعدمت الإرادة الطيبة من أى عمل خلقى فإنه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية ، نجد أن « الإرادة الخيّرة » — حتى إذا لم تنجح فى تحقيق ما تريد — تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها فى ذاتها . ومعنى هذا أن ما يكون جوهر « الإرادة الخيّرة » ليس هو إنتاجها أو نجاحها ، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود ، وإنما هو « النية » الطيبة التى لا يعدلها أى خير من الخيرات فى هذا العالم . فالإرادة الخيرة لا تستمد « خيريتها » مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هى عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمدّ « خيريتها » من صميم « نيتها » .

والحق أن « النية » هى العنصر الجوهرىّ فى « الأخلاقية » بأسرها : ما دامت الإرادة الطيبة « خيرة » بذاتها ، لا بعواقبها ، وإن الإرادة لتظل خيّرة حتى ولو عجزت ماديًّا عن تحقيق مقاصدها ، على شرط أن تكون قد استخدمت — بكل ما فى وسعها من طاقة — شتى الوسائل التى كانت موجودة بين يديها . وهنا يعارض « كانْت » المذهب الطبيعى العقلى الذى يعتبر الفعل وسيلة لإنتاج السعادة لصاحبه ، وكأن الغايات أو المقاصد هى التى تجيء فتخلع من الخارج على الإرادة كل ما لها من قيمة . ولو كانت « السعادة » هى غاية الإنسان ، لكان « العقل » مجرد عقبة فى سبيل تحققها : لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من « العقل » . وإذن فالإرادة التى تضع نفسها فى خدمة أمثال هذه الغايات ، لن تكون ذات قيمة مطلقة ، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء . وأما « الإرادة الخيّرة » — على العكس من ذلك — فإنها « غاية فى ذاتها » ، لا مجرد « غاية — واسطة » يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى أعلى منها . وهذا هو معنى قول « كانْت » إن الإرادة الخيرة غاية فى ذاتها .

وقد علّق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين على نظرية « كانْت » فى « الإرادة الخيرة » فقال إن الفيلسوف الألمانى الكبير قد أراد أن يخلّص الأخلاق من كل نزعة توحّد بين السعادة والخير ، وهذا هو السبب فى أنه قد ذهب إلى ضرورة عدم ربط « الأخلاقية » بنتائج الأفعال . فليس المقصد الحقيقى للعقل — فى رأى « كانْت » — أن يوصلنا إلى إرادة خيرة من حيث أفعالها ، بل « إرادة خيرة فى ذاتها » .

ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة ليست مجعولة لكى تكون نافعة ، بل هى مجعولة لكى تكون جديرة بالتقدير . وكل محاولة للربط بين « الضمير » و « الطبيعة » إنما هى خروج على صميم المبدأ الأخلاقى الذى يعلو بنا على مستوى الوجود الطبيعى . وهنا تظهر الصبغة المسيحية التى تتسم بها نظرية كانْت فى الإرادة الخيرة : ما دام المعوَّل فى الأخلاق عنده هو الإخلاص ونقاء القلب وطهارة الضمير . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن « أخلاقية » الفعل ـــ عند كانْت ـــ لا تُقَاس إلا بأخلاقية صاحب هذا الفعل(١) .

والحق أننا لو نظرنا إلى الأثر المترتب على أى فعل ، لوجدنا أن هذا « الأثر » فى ذاته خارج عن دائرة الأخلاق ؛ اللهمّ إلاَّ إذا جاءت « النية » التى صدر عنها ، فجعلت منه شيئاً أكثر من مجرَّد « نتيجة » ترتبت على بعض المقدمات . ولكنَّ هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الفارق الكبير بين « الأخلاق المسيحية » بصبغتها العاطفية أو الوجدانية و « الأخلاق الكانتية » بصبغتها العقلية الإرادية خصوصاً وأن كانت قد أراد أن يخلع على « القلب » نفسه صبغة عقلية . وآية ذلك أن الفيلسوف الألمانى الكبير حتى حين يفسّر وصية المحبة ، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نَلْقى إخواننا فى الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف أو بأى ميل حسىّ آخر ، بل المقصود هو أن نؤدى واجبنا نحوهم ، بحيث نقدم لهم إحساناً عمليًّا لا مجرد وجدان عاطفى . ولولا هذا لما كان فى الإمكان أن يكون « الحب » أمراً أخلاقيا أو وصية أخلاقية ، ما دامت العاطفة لا تُؤْمر . وبهذا المعنى يكون قول الوصية « أحبّوا أقرباءكم » مساوياً لقولنا : « اعملوا واجبكم » ، دون أن يكون لذلك أى باعث آخر سوى اعتبار الواجب نفسه(٢) .

صحيحٌ أننا كثيراً ما نتحدث عن « عواطف » أو « ميول » خلقية ، ولكن الأخلاق لا تعنى مطلقاً إشباع هذه العاطفة أو تلك ، أو إرضاء هذا الميل أو ذاك . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما كان ثمة « قانون أخلاق » ، ولكان على كل فرد منا أن يعمل وفقاً لوجدانه

---

(1) R. Le Senne : « Traité de Morale Générale., » P. U. F., 1949, p. 239.

(٢) ارجع إلى كتابنا . « كانْت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩١٣ ، ص ١٨٦ ـــ ١٨٩ .

الخاص . وحتى لو افترضنا أن لدى جميع البشر قدراً مشتركاً من « العاطفة » أو « الوجدان » ، لما كان فى وسعنا مع ذلك أن نقيم الإلزام الخلقى على مثل هذا « الوجدان » : لأنه لن يكون فى وسعنا عندئذ أن نقول إنه « ينبغى » لنا أن نتصرَّف كما يروق لنا ، بل كل ما سيكون فى وسعنا أن نقوله هو أن كذا من الناس يفعل كذا من الأفعال : نظراً لأن فى هذا العمل ما يروقه ! والواقع أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة حسية : سواء أكانت هذه الدعامة هى الإحساس أم الوجدان . والسبب فى ذلك أن « الوجدان » بطبيعته « ذاتى » ، بدليل أنه ليس فى وسع أى فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد ، فى حين أن « الأخلاق » لابد من أن تكون « موضوعية » ، وبالتالى فإنها لا يمكن أن تقوم على اعتبارات وجدانية أو عملية . ولو لم تكن الأخلاق مستقلة تماماً عن كل ميل أو اتجاه وجدانى ، لما كان هناك أى اتفاق بين الناس حول مبادىء الأخلاق الأساسية ، وبالتالى لكان سلوك الأفراد وليد ميولهم الذاتية الخاصّة ، دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن أى قانون أخلاقى .

معنى « الواجب » وخصائصه عند كانت

رأينا أن الحديث عن « الإرادة ا سيرة » قد قادنا بالضرورة إلى الحديث عن فكرة « الواجب » : لأن ما يخلع على « الإرادة الخيرة » صفة « الخير » ليس هو « النتائج الخيرة » التي تترتب عليها ، بل هو « الطابع الإلزامى » الذى يتسم به « فعلها » حين يجيء مطابقاً للقانون الأخلاقى . والواقع أننا لو تساءلنا عن الشروط التى ينبغى توافرها فى « الإرادة » لكي تكون خيّرة أو صالحة ، لوجدنا « كانْت » يجيب على تساؤلنا هذا بإحالتنا إلى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الخلقى ، ألا وهو مفهوم « الواجب » . ومن هنا فإن « الإرادة الخَيِّرة » فى ذاتها هى تلك التى لا يكون لها قانون آخر سوى قانون « الواجب » . وكانْت يفرّق بين « الواجب » من جهة ، و « التلقائية المباشرة » من جهة أخرى ، فيقول إن الإنسان الذى يحافظ على حياته — مثلاً — لا يعمل بمقتضى « الواجب » حينما يكون فعله قد صدر عن « التلقائية » وحدها . وأما حينما يحافظ الإنسان على حياته ، حتى حينما يكون فى قرارة نفسه قد عاف الحياة، وسئم الوجود ، وأصبح يتمنى الموت، فهنالك — وهنالك فقط — تكون لمسلكه قيمة أخلاقية . وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن « مبدأ الواجب » حينما يكون مجرد صدى لميل طبيعي دفعنا إلى إتيان تصرّف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد

الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعى نحو التعاطف أو المشاركة الوجدانية قد يأتون من الأفعال مالا ينطوى على أية قيمة خلقية ، إذا جاء سلوكهم مفتقراً إلى المبدأ الأخلاق (مبدأ الواجب) الذى لابدّ للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الإحسان الذى يأتيه إنسانٌ لا يشعر بأى ميل طبيعى نحو محبة البشر أشدّ اتصافاً بالصبغة الأخلاقية من فعل رجل محبّ للبشر لا يصدر فى سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعّى .

ويفرّق كانْت بين « الأخلاقية » Morality و « القانونية » أو الشرعية : Legality ، فيقول إن « القانونية » تعنى أن يتصرف المرء وفقا لما يقضى به القانون أو التشريع ؛ ولكن من الممكن أن يجىء تصرف الفاعل مطابقاً للقانون أو الشرع ، دون أن يكون للفاعل نفسه أى فضل خلقي أو أية جدارة خلقية . ويضرب « كانْت » مثلاً لذلك بالسرقة : فيقول إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين ، وما دام المرء لا يسرق أو لا يعتدى على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقاً لما يقضى به القانون . ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن « بواعث » متباينة : كالخوف من العقاب ، أو خشية الله ، أو احترام الرأى العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدَى على أملاكهم ... إلخ . وفى كل هذه الحالات لا يُعَدُّ الامتناع عن السرقة « فعلاً خلقياً » بمعنى الكلمة . وأما ذلك الذى يقول : « إن واجبى يقضى علىَّ بألاَّ أسرق ، فأنا لن أسرق احتراماً للواجب وللعقل » ، فهذا وحده هو الذى يُعَدّ « فاعلاً أخلاقياً » كما أن « الفعل » الذى صدر عنه يُعَدُّ بحق « فعلا خلقيًّا » . وأما كل من عداه ، فإنهم لا يصدرون فى أفعالهم إلاَّ عن بواعث غير أخلاقية : كالمصلحة أو الحساب النفعى أو السعى وراء اللذة أو الرغبة فى اجتناب الألم ... إلخ . وتبعاً لذلك فإن « الجدارة الخلقية » وقف على ذلك الفاعل الأخلاق الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لا يقصد الحصول على فائدة أو منفعة ، بل لمجرد احترام القانون الأخلاق . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنه لكى يصبح المرء « شخصية أخلاقية » فإنه ليس يكفى أن يؤدّى واجبه ، بل لابد أيضاً من أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أعنى للقانون الأخلاق بوصفه قانونا عقليا ، كليا ، أوليا ، ضروريًّا .

وحينما يصدر الفعل عن « الواجب » ، فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على « النتائج » التى يحققها ، أو « الغايات » التى يسعى نحو الوصول إليها ، وإنما تتوقف هذه « القيمة » على « المبدأ » أو « القاعدة » التى يستوحيها الفاعل فى أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن « القيمة الخلقية » لأى فعل من الأفعال تكمن أولا وقبل كل شىء فى « مبدأ الإرادة » ، بغضّ النظر عن « الغايات » التى يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل .

ولهذا يقرر كانْت أن صدور الفاعل الأخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة خلقية ؛ اللهمّ إلاّ إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الإرادة الذى ينبغى له أن يصدر عنه فى فعله . وقد سبق لنا أن رأينا أن الحبّ نفسه — فى رأى كانْت — لا ينطوى على أية قيمة خلقية ، اللهمّ إلا إذا كان خاضعاً لتوجيه العقل المحض ، بحيث يصدر عن احترام للواجب من حيث هو واجب . وفضلاً عن ذلك ، فإن كانْت يرى أن « الواجب » يتحدَّد وفقا للمبدأ الأولى « الصّورى » للإرادة ، دون أدنى اعتبار للرغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات المادية : نظراً لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة فى الإنسان . وليس من شك فى أن كل ما هو « تجريبىّ » لا يمكن أن يكون « ضروريًّا » أو « كليًّا » ، بل هو لابد من أن يظل مصبوغا بصبغة « العرضية » أو « النسبية » . ولكن الأفعال الخلقية لابد من أن تكون صالحة فى كل زمان ومكان ، فهى لابد بالضرورة من أن تكون مطابقة لقانون كلّى عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق . وحسْبنا أن ننظر إلى كل أفعالنا ، لكى نتحقق من أن ما نعدّه — من بينها — « أخلاقيا » ، إنما هو ذلك الذى يوصف بأنه « معقول » أو « منتظم » ، بمعنى أنه مطابق للقاعدة الأخلاقية[١] .

والحق أن « الواجب » لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ، كما أنه لا يقوم على « التجربة » : خارجية كانت أم باطنية ، بل هو يقوم أولا وبالذات على « احترام القانون » . ولهذا يعرّف « كانْت » الواجب بقوله : « إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون ».[٢] وليس هذا « الاحترام » باعثًا مُضافاً ، وإنما هو ينشأ فينا تلقائيا بفعل العقل نفسه . وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يَبْقَ إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاق الوحيد ، وبالتالى فإن ما يحدّد الإرادة ليس هو أى « مضمون » تجريبىّ ، بل هو « الصورة » الخالصة للقانون .

صحيحٌ أن كل ما فى الطبيعة من أشياء إنما يعمل وفقاً لقوانين ، ولكن الموجود الناطق وحده هو الذى يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقا لتصوّره للقوانين ، أعنى بمقتضى بعض المبادئ العقلية . فعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع لقوانين ، نجد أن الإنسان وحده هو الكائن الناطق الذى يتعقل القانون ، ويعمل بمقتضى فهمه لمبادئ

---

(1) Cf. Kant : « **Lectures on Ethics,** » Harper, N - Y., 1930 Introduction.

(2) Kant : « **Fondements de la Métaphysique des Moeurs, p. 2**

العقل . ولا يفرض القانون الأخلاقى نفسه على الإرادة ، كما يؤثر الثقل على الأجسام ، بل هو يتخذ طابع « الإلزام » لا « الضغط » ، ويتجلى على شكل « نظام أخلاق » ، لا « ضرورة طبيعية » . وهذا هو السبب فى أن « الأخلاقية » تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة ، أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها ، وتضحية بمظاهر الإشباع الدنىء للغرائز ، فى سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل . وما دامت الصبغة الأخلاقية للأفعال إنما تكمن فى باطن « النية » ، لا فى مظاهر تصرفاتنا الخارجية ، فإنه لا يكفى لكى يكون الفعل « خلقيا » أن تتفق نتائجه مع ما يقضى به الواجب ، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب . وهنا تظهر صرامة الأخلاق الكانتية ، فإن « الواجب » ليبدو عند كانت ، وكأنما هو موجَّه ضد الطبيعة ، فضلاً عن أن الحياة الخلقية بأسرها لتبدو وكأنما هى سَلْبٌ أو إنكار لميولنا الطبيعية . وكانت يدعونا إلى التغلب على جميع هذه العوائق ، حتى يكون تمسّكنا بالعقل مظهراً لاستجابتنا لرسالتنا الحقيقية ، وبذلك نصل إلى ماهيتنا المعقولة ذاتها . وما يسّميه كانت باسم « المعقولية » ، إنما هو الطابع الأساسىّ الذى يكوّن ماهية « الفعل الخلقى » : ونحن حين ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا — فيما يقول كانت — فإنَّ تصوُّرنا للقانون لابد من أن يُشْعرنا بضآلة شأننا ، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاقىّ السامى كامنٌ فى أعماق نفوسنا ، فإننا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعة شأننا . وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة ، ونفطن إلى أن الواجب هو الذى يميّز مملكة الإنسان باعتبارها « مملكة الحرية » عن مملكة الطبيعة بوصفها « مملكة الضرورة »[١] .

وأما إذا نظرنا إلى السمات الرئيسية التى ينسبها كانت إلى الواجب ، فإننا سنجد أولا : أن الواجب صورىّ محض : بمعنى أنه تشريع كلى أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة . ولما كان الواجب هو والعقل الخالص شيئاً واحداً ، فإن الواجب لا يقوم على أى اعتبار عملىّ أو تجريبىّ ، بل هو مبدأ صورىّ خالص . وكانت يحاول أن يبين لنا فى أحد المواضع كيف أن فى استطاعة طفل صغير لما يتجاوز العاشرة من عمره ، حينما يكون بإزاء إشكال أخلاقىّ ، أن يميّز الحل الأخلاقى الصحيح لهذا الإشكال ، بحيث يتسامى بنفسه فوق سائر اعتبارات اللذة والمنفعة والمصالح الفردية ، لكى يطابق

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٦٣ ص ١٩٢ — ١٩٣ .

سلوكه مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة أو الأمانة المطلقة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن قيمة الواجب كامنة فى صميم الواجب نفسه ، بغضّ النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسْب مادىّ . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل الواجب ، عالماً فى الوقت نفسه أن « قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلّفتنا الكثير ، دون أن تعود علينا بأى كسْب[١] » .

ويتسم الواجب **ثانياً** : بأنه منزه عن كل غرض : بمعنى أنه لا يُطلب من أجل تحقيق المنفعة ، أو بلوغ السعادة ، بل هو يُطْلبَ لذاته . فليست « الأخلاق » هى المذهب الذى يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هى المذهب الذى يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة . ومعنى هذا أن علينا أولا أن نؤدى واجبنا ، فإذا ما اضطلعنا بأدائه ، كان علينا من بعد أن نبحث فيما إذا كان الفعل الذى حققناه يتضمن أو لا يتضمن الإيمان بإمكانية تحقق الخير الأقصى لذلك الشخص الذى هو جدير به . ولئن يكن الواجب فى نظر كانت يفترض الحرية ويكتمل بالسعادة ، إلا أنه لابد لنا أولا وقبل كل شىء من إطاعة الواجب بوصفه « واجبا » ليس غير . وأما السمة **الثالثة** والأخيرة التى يتصف بها الواجب ، فهى أنه قاعدة لا **مشروطة** للفعل : بمعنى أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شىء آخر أو إرجاعه إلى شىء آخر ، ما دام « الواجب » هو الدعامة التى يستند إليها كل تقدير عملى وكل حكم أخلاقى . وبعبارة أخرى يقرر كانْت أن الواجب قانون سابق à Priori على كل تصور تجريبىّ ، أو هو على الأصحّ حكم أولى تأليفىّ يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملى المحض[٢] وقصارى القول أن « الواجب » عند كانْت يجمع بين « الطابع الأوّلى » من جهة ، والطابع « الصورىّ » من جهة أخرى ، وإلاَّ لما كان كليًّا ، ضروريًّا ، غير مشروط ...

الأخلاق بين الأوامر الشرطية والأوامر القطعية

يذهب كانْت إلى أنه لو كان الإنسان عقلا محضاً ، لاتجه بطبيعته نحو الخير . ولتحقق التطابق بين عقله وإرادته . ولكن لما كان الموجود البشرى مزيجاً من الحسّ والعقل ، فإنه يتصوَّر الخير ، ويُقْدم مع ذلك على ارتكاب الشر . ومعنى هذا أن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية متعارضة مع العقل للعقل ؛ ولهذا فإنها كثيراً ما تحقق من الأفعال

---

(1) Kant : Critique De La Raison Pratique », Trad . Franç .par Picavet, Paris, 1906 , P . 280

(2) Ibid., pp. 51 - 52.

ما يتعارض مع القانون . ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى « أوامر مُلْزِمة » تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيراً . وعلى حين أنه لا حاجة بالإرادة الإلهية ، إلى أمثال هذه « الأوامر » ، ما دامت مثل هذه الإرادة — بحكم تكوينها الذاتى — قديرة على تحديد ذاتها واتخاذ تصميمها ، بمجرد ما تتصوَّر « الخير » ، نجد أن الإرادة البشرية هى فى حاجة دائماً إلى أمثال هذه « الأوامر » ، حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضى به القانون الأخلاقى . وما دام « الخير » مختلفاً كل الاختلاف عن « الملائم » ، فإن طبيعتنا الحسيّة لا تكفى لإلزام إرادتنا بفعل الخير ومطابقة القانون . وحين يتحدث كانت عن « الأوامر » ، فإنه يعنى أن « **الأخلاق** » تضعنا فى مستوى يعلو مرتبة « الطبيعة » . وهو يسمّى قوانين العقل العملى باسم « الأوامر Imperatives » لأنه يرى أنها تتعارض مع أهوائنا ، فتخاطبنا بلهجة « الآمر » أو « السيّد » الذى يُلْزِمنا باتباع أوامره . ويعرِّف كانْت « الأوامر » فيقول « إنها صيغ تعبِّر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتى المميِّز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الإرادة البشرية »[(١)] .

حقا إن لدى الإنسان طبيعة تجريبية محض تكشف عنها حياته الحيوانية التى لم يستطع العقل بعد أن ينفذ إليها ، ولكن هذه الطبيعة التجريبية لا تكفى لتحديد إرادتنا عن طريق تصوّرها للملائم أو الملاذّ أو النافع . وآية ذلك أن « اللذة » أو « المنفعة » لا تتحدَّد إلا تبعاً لملاءمتها لمثل كل ذات على حدة ، بحيث إن مبدأ السعادة نفسه لا يمكن أن يرقى بنا إلى مستوى يعلو على الميول الذاتية . ومهما نحاول أن نجعل من « اللذة » أو « السعادة » قانوناً عملياً كلياً ، فستظل « السعادة » التى ينشدها كل فرد منا حقيقة ذاتية تضع صاحبها فى تعارض مع الآخرين . وهنا يظهر الفارق الكبير بين « الخير » و« الملائم » : فإن الأول منهما لابد من أن يكون كليًّا ، موضوعيًّا ، ضروريا ، فى حين أن الثانى لا يؤثر على الإرادة إلاَّ من خلال الإحساس ، وعن طريق علل ذاتية محض ، فهو مشروطٌ بالحساسية الفردية التى يتمتع بها هذا الموجود أو ذاك ، دون أن تكون له صفة المبدأ العقلى الذى يَصْدق بالنسبة إلى الجميع . وهكذا تقف الإرادة البشرية موقفاً وسطاً بين « الطبيعة الحيوانية » التى تخضع لدوافع حسية صرف ، وبين « الإرادة الإلهية » التى تمثل « تلقائية عليا » هى « القداسة » بعينها[(٢)] .

---

(1) Kant : « **Fondements de La Métaphysiquedes Moeurs.** p 38.

(2) R. Le Senne : " **Traité de Morale Générale ,** " 3e éd., p. 242.

ويفرّق كانْت بين نوعين من الأوامر : أوامر شرطية مقيدة ، وأوامر قَطْعية مطلقة . وهو يقرر أن النوع الأول من الأوامر يخضع للقاعدة القائلة بأن « من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً » . ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية تلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة : كأَنْ أقول لك مثلا : « إذا أردت أن تحيا سعيداً ، فكن صالحاً » ، أو « إذا أردت أن تكسب ثقة الناس ، فقل الصدق دائماً » . وأما النوع الثانى من الأوامر فهو غير مقيد بشرط ، لأنّ ما يُلزمنا به أمر ضرورىّ فى ذاته ، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأَنْ أقول لك مثلا « كُنْ خَيّراً » أو « قل الصدق دائماً » . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائناً ما كان ، بل يكون مجرد تصرّف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير ، أو نحترم فيه مبادئ الحق : لأننا هنا بإزاء قانون أخلاقى عام لا يُطاع لما يترتب عليه من منافع ، بل لأنه هو القانون . ويضرب لنا كانْت — فى موضع آخر — مثلا للأمر الأخلاقى فيقول إن القاعدة الأخلاقية التى تأمرنا باحترام العهد أو الوفاء بالوعد ليست مجرد « أمر شرطى » يقول لنا : « إذا كان بما يفيدك أن تحترم العهد أو أن تفى بالوعد ، إذن فاحترمه أو أوفِ به » ، بل هى « أمر قطعى » يقول لك : « لا تخن العهد » ، أيّا ما كانت الظروف ، ومهما تكن الأسباب . ومعنى هذا أن من خصائص الأمر الأخلاقى أنه أمر مطلق غير مشرط : فليست هنا غاية تحدّده ، وليس ثمة شرط يحكمه ، بل هو ينبع من الإرادة الحرة ، دون أن يدخل فى اعتباره النظر إلى النتائج أو الغايات . وتبعاً لذلك فإن « الفعل الحرّ » دائماً على « خيرية باطنة » بغضّ النظر عن هدفه أو غايته . وحين يقول كانْت إن « الخيرية الأخلاقية » تخلع على الإنسان « جدارة خلقية » مباشرة ، فإنه يعنى بذلك أن قيمة السلوك الخلقى « باطنة » فيه . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن الرجل الذى يحافظ على عهده أو يفي بوعده هو إنسان أخلاقى يتمتع بقيمة باطنية مباشرة ، ألا وهى قيمة الإرادة الحرة ، بغضّ النظر عن الغاية أو الهدف الذى يعمل فى سبيله . ومثل هذه « القيمة الذاتية » Intrinsic Value لا يمكن أن تنبع عن أية « خيرية برجماتية » أو « عملية »[1] .

ويعود كانْت إلى المقارنة بين هذين النوعين من الأوامر فيقول إن الأوامر الشرطية المقيدة هى مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعى المهارة ، أو الحكمة ، أو السعادة ،

---

(1) Kant : « **Lectures on Ethics** », in «**Approaches to Ethics** », Mc Graw - Hill, N - Y., 1962, pp. 248 - 249 .

وتنطوى فيها فكرة « الغاية » المرادة على فكرة « الواسطة » التى لابد لها من استخدامها ، فى حين أن الأوامر القطعية المطلقة هى أحكامٌ تأليفية أولية تربط الإرادة بالواجب ، فى استقلال تام عن أى مفهوم تجريبىّ . وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزمنا إلزاماً ، دون أدنى قيد أو شرط ، فنحن نعنى بذلك أنها ليست مقيدة بشروط تجريبية ، أو ظروف خارجية ، بل هى « كلية » شاملة تعبر عن عمومية القانون الأخلاقى . ولعل هذا ما عناه كانت نفسه حين قال فى إحدى محاضراته الأخلاقية : « إن الفعل الذى يتسم بالخيرية الخلقية فعل نقىّ خالص ، وكأنما هو قد هبط من السماء ذاتها » ![1] ومن هنا فإن الفارق بين « الأمر الشرطىّ » و « الأمر المطلق » أن الفعل فى الأول منهما لا يكون خيراً إلا باعتباره وسيلة للحصول على شىء ما ، فى حين أن الفعل فى الثانى منهما مُتصوَّر باعتباره « خيراً فى ذاته » .

ولسنا نريد أن نتوقف عند تقسيم كانت للنوع الأول من الأوامر إلى « قواعد مهارة » و « نصائح فطنة » ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن كل الأوامر الشرطية المقيدة ، سواء أكان الغرض منها تحقيق مقصد معين ، أم بلوغ السعادة بصفة عامة ، إنما هى نصائح عملية تتصل بفن الحياة أو فن السعادة ، دون أن تكون لها صبغة الإلزام المطلق أو صفة الضرورة العامة . وأما الأوامر القطعية المطلقة فهى مبادئ أخلاقية تحمل فكرة « القانون » وتشتمل فى صميمها على مفهوم الضرورة الموضوعية اللامشروطة ، وبالتالى فإنها أوامر كلية شاملة لا تنطوى على أى اعتبار لفكرة الغايات أو الدواعى المستمدة من التجربة . وعلى حين أن الأوامر الشرطية المتعلقة بالسعادة لا تكاد تخرج عن كونها نصائح تجريبية قاصرة بطبيعتها عن أن تصور لنا بعض الأفعال بصورة « الأفعال الموضوعية الضرورية » التى لا غنى عنها للوصول إلى السعادة ، نجد أن الأوامر القطعية المطلقة المتعلّقة بالأخلاق هى فى صميمها أوامر ضرورية كلية أولية سابقة على كل تجربة . ولهذا يقرر كانْت أن الأمر المطلق وحده هو الذى يتمتع بصفة « القانون العملى » ، فى حين أن سائر الأوامر الأخرى ليست سوى مجرد « مبادئ » لا قوانين للإرادة . وما دامت الضرورة التى ينطوى عليها الأمر المقيد المشروط متوقفة على رغبتى فى الحصول على الغاية التى أريدها ، فإن موضوع الأمر الشرطى متوقف على مدى تمسُّكى بالغاية أو تنازلى عنها ، فى حين أن الطابع اللامشروط الذى يتميز به الأمر المطلق لا يدع لإرادتى أى مجال لاختيار عكس ما يقضى به . وأنا حين أتصور أمراً

---

(1) Ibid.

شرطيًّا — بصفة عامة — فإننى لا أستطيع أن أعرف سلفًا ما سوف ينطوى عليه ، وإنما أعرفه فقط حينما أكون قد عرفت الشرط المتوقف عليه . وأما بالنسبة إلى الأمر المطلق ، فإننى أعرف سلفاً ما يتضمنه ، لأن هذا الأمر لا يحمل أى شرط يحدده ، بل كل ما يحمله هو « كلية القانون » بصفة عامة ، و « ضرورة مطابقة الفعل للقاعدة الأخلاقية »[١] .

الأوامر المطلقة : أو قواعد الفعل الثلاث

رأينا أن الواجب هو الفعل الذى نحققه احتراماً للقانون ، وقلنا إن الخاصية الرئيسية التى تميِّز القانون هى « الكلية » ثم خلصنا إلى أن القانون الأخلاقى لا يمكن أن يحدَّد إلاَّ بما له من « صورة » . وسنحاول الآن أن نتعرف على الصيغ الرئيسية للواجب ، حتى نقف على الأوامر المطلقة التى لابد لإرادتنا من مراعاتها فى كل أفعالها . وهنا نجد كانت يحصر هذه الصيغ فى قواعد أساسية ثلاث :

أولا : « اعمل دائماً بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كليًّا عامًّا للطبيعة » . وهذه القاعدة الأساسية التى اعتبرها كانت مبدأ لسائر القواعد الأخرى تعنى أن المحكَّ الأوحد للسلوك الخلقى هو إمكان تعميمه من غير تناقض . فإذا كان فى وسعى أن أجعل من القاعدة التى استندتُ إليها فى فعلى قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجى (أو مع الطبيعة) ، كان فعلى مطابقاً للواجب . وأما إذا أدى تعميمى لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض ، كان الفعل نفسه متعارضًا مع القانون الأخلاقى . وكانت يضرب لنا أمثلة عديدة لبيان صحة هذه القاعدة ، فيشير إلى فعل الانتحار ، وفعل خيانة العهد ، وفعل الانصراف إلى حياة اللذة ، وفعل الامتناع عن مساعدة الغير ، لكى يبين لنا من كل هذه الأمثلة أنه ليس فى الإمكان تعميم المبادىء التى تستند إليها أمثال هذه الأفعال دون الوقوع فى تناقض[٢] . ولكننا لو نظرنا إلى المثالين الأولين اللذين ساقهما كانت ، لوجدنا أن الحكم الأخلاقى فيهما متناقض مع نفسه ،

---

(1) Cf. Sir David Ross : « **Kant's Ethical Theory.,** » Oxford Clarendon Press, 1954, Second Section, pp. 40 - 42 .

(٢) يجد القارىء عرضاً مسهبا لهذه الأمثلة فى كتابنا : « **كانت** أو الفلسفة النقدية » . ص ١٩٩ — ٢٠١ .

ومن ثم فإن من المحال تصوّره قانوناً كليًّا يَصْدُق على الطبيعة بأسرها ، فى حين أن الملاحظ فى المثالين الثالث والرابع أن الإرادة (لا الطبيعة) هى التى تتناقض مع نفسها ، لو جعلت من سلوكها مبدأ عامًّا أو قانونًا كلياً ، وبالتالى فإن من المحال تعميم المبدأ الذى استندت إليه فى تصرفها . وكانْت يذكّرنا بأننا حينما نخالف واجباً من الواجبات ، فإننا كثيراً ما نرفض فى قرارة نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة : لأننا نشعر بأننا هنا بإزاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء للقانون الأخلاقى العامّ . وآية ذلك أن اللص الذى يقترف جريمة السرقة بدافع من الغواية أو الإغراء ، قد لا يريد لغيره من الناس أن ينهجوا نهجه فيصبحوا لصوصاً مثله ! ومعنى هذا أننا نعترف بقيمة الأمر الأخلاقى المطلق ، حتى حين نعمد إلى مخالفته تحت تأثير بعض الميول أو الأهواء ، وكأننا نسلّم ضمناً بأن للواجب قيمة كلية مطلقة ، أو كأننا نؤمن فى قرارة نفوسنا بأن الاستثناء نفسه يؤيد القاعدة ![1]

ثانياً : « اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية ، لا كمجرد واسطة » وهذه القاعدة الثانية تدلّنا على أن الأخلاق الكانتية ليست مجرد أخلاق صورية بحتة لا تنطوى على أى مضمون ، ولا تشتمل على أية مادة ، بل هى قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً أو مادة ، فجعلت من « **الشخص الإنسانى** » غاية فى ذاته ، وذهبت إلى أنه الموضوع الأوحد للواجب . ولكنْ ، لمّا كان من المستحيل فى نظر كانْت أن تكون للواجب مادة تجريبية أو مضمون تجريبى ، فقد حَصَر فيلسوفنا موضوع الواجب فى الجانب العقلى (لا التجريبىّ) من الشخص الإنسانى ، وذهب إلى أن الطبيعة العاقلة وحدها هى التى تُعَد « غاية فى ذاتها » . وإذا كان فى استطاعتنا أن نتخذ من الأشياء « وسائل » نستخدمها لتحقيق أغراضنا ، فإننا مُلْزَمون بأن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها « غايات » موضوعية ؛ وبالتالى فإنه ليس من حقنا أن نعامل « الأشخاص » باعتبارهم مجرَّد « وسائل » لتحقيق أغراضنا . ويعود كانْت إلى أمثلته السابقة ، لكى يبيّن لنا أن الشخص الذى يقدم على الانتحار ، أو الذى يعطى الآخرين وعوداً كاذبة ، أو الذى يتهاون فى تنمية شخصيته ، أو الذى يحجم عن معونة الآخرين ، لا يعامل الإنسانية — سواء أكان ذلك فى شخصه أم فى أشخاص الآخرين — باعتبارها « غاية فى ذاتها » . ولكن لما كانت كل ذات بشرية هى فى الحقيقة « غاية فى ذاتها » فإنه لابدّ من أن تكون غاياتها — على قدر الإمكان — غايات لى أنا أيضاً ، إذا

---

(1) Cf. Kant : « **Fondements de La Métaphysique des Moeurs.** », pp. 52 - 54

كنتُ حريصاً على أن تحقق هذه « الغائية » فى ذاتى كل ما لها من فاعلية. ولاشك أن حديث كانْت هنا عن « مملكة الغايات » قد يوحي — على الأقل فى ظاهر الأمر — بأنه لم يُلْزم نفسه بالبقاء فى حدود « أخلاق الواجب » أو « الأخلاق الإلزامية » ، بل هو قد أدخل فى اعتباره أيضاً بعض مبادىء « أخلاق الغاية » أو « الأخلاق الغَرَضية » .

ثالثاً : « اعمل بحيث تكون إرادتك — باعتبارك كائناً ناطقاً — هى الإرادة المشرّعة الكلية .. » وهذه القاعدة هى بمثابة مؤلف (أو مركّب) يجمع بين القاعدتين السالفتين ، لأنها تنصّ على ضرورة خضوع الإنسان للقانون ، باعتباره هو المشرع الوحيد له . وما دامت إرادة الكائن الناطق هى بطبيعتها خاضعة للقانون ، فإنه لابدّ لهذه الإرادة — من حيث هى غاية فى ذاتها ، لا مجرّد وسيلة أو أداة — أن تكون هى مصدر هذا القانون ، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوع لنفسها . وحينما يقول كانْت إن الإرادة هى المشرّعة العامة للقانون ، فهو يعنى بذلك أن لديها من « الاستقلال الذاتى » Autonomy ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر فى كل أفعالها إلاّ عن طبيعتها العاقلة . وعلى حين أن كثيراً من فلاسفة الأخلاق السابقين كانوا يستمدون مصدر الإلزام الخلقى من سلطة خارجية ، نجد كانْت يقرر أن مصدر الإلزام الخلقى هو سلطة باطنية تجعل من « الإرادة » مصدر التشريع الخلقي كله : Self-legislation. وليس فى وسع الإرادة أن تكون مصدراً للإلزام ، اللهم إلاّ إذا كان فى مقدورها أن تتحرر من القانون الطبيعى الذى يفترض أن لكل ظاهرة علة خارجة عنها . فلابد إذن من أن ننسب إلى الإرادة ضرباً من الحرية أو الاستقلال الذاتى ، حتى تكون هى المشرّع الوحيد لأفعالها ، وهى المسئولة الوحيدة عن كل تصرفاتها . وكانْت يرى أن « استقلال الإرادة » هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هى مصدر التشريع الخلقى . وحيث إن القانون الأخلاقى الصادر عن العقل واحدٌ لدى جميع الكائنات الناطقة ، فإن كانْت يرى أن ثمة « مملكة غايات » تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التى تجمع بينها تلك القوانين المشتركة . وليس فى هذه المملكة رئيس ومرءوس ، بل كل أفرادها أعضاء فى ذلك « العالم المعقول » الذى يسوده تشريعٌ عقلىّ واحد ، وتسود العلاقات بين أفراده مبادىءُ الواجب الضرورية الكلية . وما دامت ماهية التشريع الخلقى هى « الكلية » أو « العمومية » ، فإن المجتمع البشرى لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناسٍ أحرار ، يضع كل منهم لنفسه (وللآخرين) قواعد صادقةَ كلية ، بحيث لو وُجِد أى شخص آخر مكانه ، لتصرَّف مثله تماماً ، دون أى اعتبار للتفضيل الشخصىّ أو الميول الذاتية ... إلخ .

وهكذا نرى أن القاعدة الثالثة من قواعد الفعل تتطلب من كل فرد منا أن يعمل بحيث تكون القاعدة التى يصدر عنها فى سلوكه معبّرة عن استقلال إرادته . وقد أخذ كانت عن روسّو فكرة « الإرادة العامة » بوصفها المثل الأعلى لشتى الإرادات الفردية، فذهب إلى أن القانون العمليّ الكليّ باطنٌ فينا ، وإن كان فى الوقت نفسه عالياً علينا : بمعنى أن هناك إلى جانب « الذات الظاهرية » التى تخضع للنظام التجريبى ذاتاً أخرى خالصة تتمتع بضرب من الاستقلال الذاتى ، ألا وهى « الذات الباطنية » أو « الذات المطلقة » وهذه الذات المطلقة هى التى تكفل « أخلاقية » الأفعال المحقّقة بوازع من احترام الواجب ، وهى التى تسمو بنا فى الوقت نفسه فوق مستوى العالم التجريبى ، ولمّا كان العقل — فى رأى كانت — يمثل الماهية الباطنية الخالدة للموجود البشرى ، فليس بدْعاً أن تراه يقيم الأخلاق على قوانين الطبيعة العاقلة ، مستبعداً من حسابه كل اعتبار للخيرات الوَضْعية ، والدوافع الخارجية ، والتلقائية المباشرة ، والميول الوجدانية ... إلخ . ونظراً لأن كانْت قد أراد أن يتوصَّل إلى « العنصر الخالص » أو « الحقيقة المحضة » فى مضمار الأخلاق ، فقد وجد نفسه مضطرًّا إلى الصعود نحو « المبدأ الكلى اللامشروط » الذى هو المصدر الأصلىّ العامّ لكل « أخلاقية » .

ويختم كانت حديثه عن « الأوامر المطلقة » بالرجوع إلى فكرة « الإرادة الخيرة » التى اتخذ منها نقطة انطلاقه ، فيقول إن الإرادة تكون خيّرة خيراً مطلقاً ، حينما يكون فى الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام ، دون أن يكون فى ذلك أى تناقض ذاتى . ومعنى هذا أن الخيرية الأخلاقية تنحصر فى إخضاع إرادتنا للقواعد ، بحيث يتحقق ضرب من الانسجام بين شتى أفعالنا الإرادية . وتبعاً لذلك فإن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تتعارض مع نفسها ، فضلا عن أنها لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون سيئة . وعلى حين أن الحقيقة لا تتعارض مع نفسها ، نجد أن الأكاذيب يناقض بعضها البعض ، فضلا عن أنها لا يمكن أن تتسق مع غايات الفرد وغايات الآخرين . ولهذا فإن شأن القاعدة الأخلاقية أن تضمن تحقق ضرب من الانسجام بين سائر الإرادات الحرة . وإلى جانب هذا وذاك : فإن الإرادة الخيرة لابد من أن تكون مبدأ لتشريعها ، وغاية لأفعالها ، بحيث إن « استقلال الإرادة » ليبدو فى خاتمة المطاف بمثابة المبدأ الأسمى لكل « أخلاقية » . ولهذا نرى كانت يردّ الجانب الأكبر من الأخطاء التى وقع فيها أصحاب

المدارس الأخلاقية المختلفة — من طبيعية ، ووجدانية ، وسيكولوجية ، ولاهوتية وغير ذلك — إلى قولهم بوجود « سلطة خارجية » Heteronomy هى مصدر الإلـزام الخلقى[١] .

نقد نظرية الواجب عند كانت

إذا كان من بعض أفضال النظرية الكانتية فى الواجب على الفلسفة الخلقية أنها أبرزت — لأول مرة فى تاريخ المذاهب الأخلاقية — أهمية « الإرادة الخيِّرة » ، و « القانون الأخلاق » ، وكشفت عن الطابع الحقيقى للإلزام الخلقى والعقل العملى ، فإن هذه النظرية — فى الوقت نفسه — قد استهدفت للكثير من الحملات فى أيام كانْت نفسه وحتى أيامنا هذه . وقد أخذ معظم فلاسفة الأخلاق على النظرية الكانتية فى الواجب نزعتها الصورية المتطرفة ، وإغراقها فى التزمُّت أو التشدّد ، وإزدراءها للحساسية والوجدان ، وعدم اعتمادها على التجربة ... إلخ .

ونحن نعرف كيف أراد كانْت أن يخلع على الأخلاق صبغة أمرية مطلقة ، وكيف اقتادته نزعته الصورية المتطرفة إلى القول بأن « المهم فى أية فلسفة عملية ، ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل ، بل أن نبسط القوانين التى تحدّد ما ينبغى أن يحدث ، حتى ولو لم يحدث هذه الذى نحدّده يوماً ما على الإطلاق[٢] » وشوبنهاور يعترض على هذه العبارة الأخيرة فيقول إنه مَنْ يدرينا أن هناك بالفعل « قوانين » لابد لنا من أن نُخْضع لها كلَّ أفعالنا ؟ بل مَنْ يدرينا أن ما لم يحدث فى يوم ما من الأيام لابد من أن يحدثَ ، أو هو بالضرورة مما ينبغى حتما أن يكون ؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسِّر معطيات التجربة ، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان ، محاولاً العمل على فهمه حق الفهم ، بدلاً من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد ؟ بل إن « كانْت » ليفترض منذ البداية أن هناك « قوانين أخلاقية خالصة » ، دون أن يضطلع بأى بحث تمهيدى يبرّر لنا فيه هذه القضية التى تحتمل المناقشة . ولكنْ ، أليس من حقنا أن نفحص مفهوم « القانون » نفسه ؟ فهل نقول بأن لهذا المفهوم طابعاً مدنيا

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « كانت أو الفلسفة النقدية » ، ١٩٦٣ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧

(2) **Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs. »**, Trad , Franç , Préface.

صرفاً ، على أساس أن القانون هو مجرد تنظيم بشرى يقوم على تراضى الشعب ؟ أم هل نرجع إلى الوراء قليلاً ، لكى نبحث فى أصول كلمات « القانون » و « الواجب » و « الإلزام » ، بُغيْة الوصول إلى معرفة المصادر الدينية التى انحدرت إلينا منها ؟ الواقع أننا لو عدنا إلى أصول هذه الألفاظ — فيما يقول شوبنهاور — لوجدنا أنها قد انحدرت إلينا من تشريع موسى الوارد فى سفر « التثنية » . ومعنى هذا أنه ليس هناك « واجب » بالمعنى الفلسفى أو الأخلاقى ، بل هناك « وصايا » نزلت لأول مرة فى تاريخ العهد القديم على موسى . وتبعاً لذلك فإن مفهوم « الواجب » يرتدّ فى خاتمة المطاف إلى الأخلاق اللاهوتية ، مما يدل على أنه مفهوم غريب على الأخلاق الفلسفية . وحتى لو سلمنا مع كانْت بأن « الواجب » مفهوم أخلاقى صرف ، فإن قول كانْت بوجوب الخضوع للقانون « احتراماً للقانون » هو قول غير معقول : لأن العقل يُلْزمنا دائماً بالبحث عن « الحيثيات » التى تسوّغ للقانون أن يأمرنا .

ثم ينتقل شوبنهاور إلى « المبدأ الأوّلى » a priori الذى أراد كانْت أن يطبقه على « الأخلاق » ، كما طبقه على « المعرفة » ، فيقول إن الخطأ الأصلىّ الذى وقع فيه كانْت هو أنه ظن أنَّ فى وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة . وهذا ما جعله يؤكد أن « القانون الأخلاق » لا ينصبُّ على « مادة » الأفعال ، بل على « صورتها » فقط . ولكننا لسنا ندرى (فيما يقول شوبنهاور) كيف وقع فى ظن كانْت أن يكون فى وسع الفيلسوف الأخلاق أن يضرب صفحاً عن شتى خبرات الناس — داخلية كانت أم خارجية — وأن يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجى ، لكى يقيم « الأخلاق » كلها على بعض المعانى المجردة التى لا اتساق فيها ، أو على بعض المفاهيم الخالصة التى ليس لها أدنى نقطة ارتكاز . وفضلاً عن ذلك ، فإن شوبنهاور يأخذ على « كانْت » أنه اعتبر « العقل » بمثابة الماهية الجوهرية الباطنية للإنسان ، فى حين أن الطبيعة العاقلة للإنسان — من حيث هى ملكة المعرفة — لا تخرج عن كونها مجرد شىء ثانوىّ يرتبط بالظواهر ، ولا يستطيع أن يرقى إلى إدراك الأشياء فى ذاتها . ولو أمعن « كانْت » النظر إلى باطن الوجود الإنسانى ، لاستطاع أن يدرك أن « الإرادة » — لا « العقل » — هى نواة الموجود البشرى الحقيقية ، أو هى جوهره الميتافيزيقى الصحيح . ولكن شوبنهاور — فى رأينا — قد نسى أن ما سمّاه هو باسم « الإرادة » لم يكن فى نظر كانْت سوى « العقل العملى » نفسه . وليس « العقل العملى » عنده سوى ملكة إدراك الحقيقة فيما يتعلق بما ينبغى أداؤه ، أو بما لابد من عمله .

ولابد لنا فى هذا الصدد من أن نشير إلى نقد آخر تعرضت له فلسفة كانْت الصورية

فى الأخلاق من جانب أحد كبار الفلاسفة المعاصرين ألا وهو نيقولاى هارتمان . فهذا المفكر الألمانىّ الكبير يأخذ على كانْت أنه قد نسب إلى القانون الأخلاقى مصدراً ذاتيا صرفاً ، بحجة أنه لا مفر لنا من الاختيار بين أمرين : فإما القول بأن المبدأ الأخلاقى صادرٌ عن « الطبيعة » أو « الأشياء » أو « العالم الخارجى » ، وإما القول بأن مصدره هو « العقل » أو « الذات » أو « العالم الباطنى » . وقد وجد كانْت أننا لو قلنا بالاحتمال الأول ، لجعلنا المبدأ الأخلاقى « تجريبيًا » محضاً ، وبالتالى لأحلناه إلى مبدأ نسبىّ مُفْتقر إلى « العمومية » و « الكلية » و « الضرورة » ، وعندئذ لن تكون الأوامر الأخلاقية سوى مجرد « أوامر مقيّدة مشروطة » . وأما إذا قلنا بالاحتمال الثانى ، أعنى لو أرجعنا المبدأ الأخلاقى إلى « العقل » ، فإننا عندئذ سنجد أنفسنا بإزاء مبدأ كلى ، عام ، أولى ، ضرورىّ ، وبالتالى فإن الأوامر الأخلاقية ستصبح « أوامر مطلقة غير مشروطة » ، أعنى قواعد مستقلة ، عالية على التجربة ، غير متوقفة على الطبيعة . والسؤال الذى يثيره هارتمان هنا هو هذا : « هل يكون القياس الشرطىّ المنفصل الذى وضعه كانْت قياساً صحيحاً ؟ » أو بعبارة أخرى : « ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاقى مصدر آخر غير « الطبيعة » أو « العقل » ؟ » .

الواقع أن كانْت قد توهم أنه إذا أريد للقانون الأخلاقى أن يكون « أوليا » à priori ، فلابد من أن يكون مصدره « العقل » أو « الذات » ، فى حين أنه ليس هناك ما يلزمنا بأن نسلّم مع كانْت بأن « الأوَّلى » هو بالضرورة « ما يصدر عن العقل وحده » . وحينما وحَّد كانْت بين ما هو « أولى » من جهة ، وما هو « عقلى » من جهة أخرى ، وبين ما هو « لحقى » أو « بعدى » à posteriori من جهة ، وما هو « تجريبىّ » أو « مادى » من جهة أخرى ، فإنه قد ارتكب خطأً منطقيا كبيراً ، لأنه قد أقام « تطابقاً » بين معادلتين مختلفتين كل الاختلاف . وحجة هارتمان ـ فى هذا الصدد ـ هى أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو « أولى » أو « سبقى » **صوريًا** ، كما أنه ليس من الضرورىّ أن يكون كل ما هو « بَعْدى » أو « لحقى » **ماديًا** . ومعنى هذا أنه ليس ما يمنع من أن يكون المبدأ الأخلاقى فى **آن واحد** مبدأ أوليا أو سبقيا ، مع كونه مبدأ « ماديًا » أو مبدأ ذا مضمون . وبعبارة أخرى يقرر هارتمان أن المبدأ الأخلاقى يملك « مادة » أو « مضموناً » دون أن يكون فى ذلك ما يطعن فى طابعه « الأوَّلى » أو « السبقى » . وليس من الضرورىّ لكل تحديد مادىّ (أو مضمونىّ) للإرادة أن يكون تحديداً طَبيعيًا أو تجريبيًا صرفاً . وحينما وحَّد كانت بين « ما هو أوَّلى » من جهة ، وما هو « صورى » من جهة أخرى ، فإنه لم يكن يتصوّر إمكان قيام « مادة »

أو « مضمون » يصحّ فى الوقت نفسه اعتباره « أوليا » أو « سابقا على التجربة » ، فى حين أن هارتمان يرى فى «القيم الأخلاقية» ـــ سواء أكانت ماديه أم صورية ـــ مبادىء أولية ، كلية ، عامة ، سابقة على التجربة[١] .

ثم يستطرد هارتمان فيتعرض لدراسة « النزعة العقلية » التى غلبت على كل فلسفة كانْت الأخلاقية ، ويقول إن صاحب « نقد العقل العملى » قد أراد للآمر الأخلاق أن يكون قطعيًّا مطلقاً ، فلم يجدْ بُدًّا من أن يضعه فى مقابل القانون الطبيعىّ الذى ترتكز عليه الغريزة ، والرغبات ، والميول ، بوصفه « قانون عقل A law of Reason » . وليس من شك فى أن كانْت الذى جعل من « الأوّلى » النظرىّ صورة من صور « الحكم » ، لم يستطع أن يجعل من « الأوّلى » العملى أيضاً سوى صورة أخرى من صور « الحكم » ! وهكذا توهّم كانْت أن حياتنا الخلقية مُشبَّعة منذ البداية بطابع « العقل العملى » الذى لا يكف عن « التفكير » و « الحكم » ، وكأنَّ كل ما نقوم به من اختيار ، وتصميم ، واستهجان ، واستحسان ، وغير ذلك من مظاهر التفضيل أو التقيم ، ليس إلا مجرد عملية منطقية نُدْرج فيها بعض الحالات الفردية تحت القانون الأخلاق العامّ الذى ندركه منذ البداية إدراكاً « أوليا » . وكانْت هنا يسلّم ضمناً بوجود « وظيفة عقلية » ذات طابع عملىّ تهيمن على الحياة الخلقية بأسرها ، وكأنَّ ثمة « مملكة منطقية » تنظم الكثرة الهائلة لمواقف الحياة المتنوعّة ، وشتى مظاهر الصراع قد تنشب فى أعماقها . وعلى الرغم من أن كانْت قد اعترف بقيمة بعض العواطف الخلقية ، بدليل أنه قد أبرز أهمية عاطفة « احترام القانون الأخلاق » ، إلا أن كل نظريته الأخلاقية فى الواجب قد بقيت مصبوغة بصبغة عقلية منطقية ، وكأن الإحساس بالواجب هو مجرَّد «إدراك عقلىّ» !

والحق أننا لو عدنا إلى حياتنا الخلقية العَيْنية ـــ فيما يقول هارتمان ـــ لتحققنا من أنّها لا ترتكز على المعرفة ، والتفكير ، والحكم ، بقدر ما ترتكز على الوجدان ، والعيان ، والحدْس ، وآية ذلك أننا لا ندرك « الحقيقة الأخلاقية » دون أن نقوم فى الوقت نفسه بعملية « تقيم » أو « تفضيل » وفقاً لما لدينا من مشاعر أو عواطف أو أحاسيس وجدانية . وما دامت أفعالنا الخلقية خبرات حية مشحونة ببطانة وجدانية ، فلا يمكن أن يتحقق سلوكنا الخلقى إلا بمقتضى عيان حدسىّ بالقيم . ومعنى هذا أن أفعالنا الخلقية ليست « أفعالاً عرفانية Cognitive acts » : بل هى « أفعالٌ وجدانية »

---

(1) N. Hartmann : " Ethics ", vol. l., Moral Phenomena Ch Xjll, Critique of Formalism, pp. 168 - 170.

Acts of feeling . وعلى حين أن كانْت كان يرى أن « العنصر الأوَّلى » فى مضمار الأخلاق لابد من أن يكون « عقليًّا » — لأنه لم يكن يستطيع أن يتصوره على نحو آخر — نجد أن هارتمان يقرر أنه ليس ما يمنعنا من تصوّر « أولية وجدانية » (أو انفعالية) : Emotional Apriorism : ألا وهى « أولية الإحساس بالقيم » . وقد سبق لنا أن تحدثنا عن دور هذا « الجانب الأولى الانفعالى » فى عملية إدراكنا للقيم ، فقلنا بأن ثمة « وعيا أوليا » بالقيم هو دعامة الحياة الأخلاقية بأسرها . ويمكننا الآن أن نضيف إلى ما سبق لنا قوله إنه ليس من الضرورى لهذه « الأولية الانفعالية » أن تكون تجريبية أو طبيعية لأن : « الوجدان » الذى تصدر عنه تقييماتنا الأخلاقية يمثل « سلطة » خالصة ، أصلية ، أولية ، مستقلة . وهارتمان يعارض هنا كانْت فيقول إن الأخلاق لا تقوم أولا وبالذات على أى قانون عقلى خالص ، بل هى تقوم فى المحل الأول على « الوجدان الأوَّلى بالقيم » . وليس من العسير على الباحث الفلسفى أن يستخلص « معرفة أخلاقية » من مثل هذا الوجدان الأولى بالقيم ، ومن ثم فإنه ليس ما يمنعنا من تصوّر قيام أخلاق مادية (لا مجرد صورية) يكون موضوعها هو « القيم » ، على العكس مما توهم « كانْت » حين ربط الأخلاق بمفهوم القانون الصورىّ المحض[1] .

لو أننا نظرنا الآن إلى القاعدة الأولى من قواعد الفعل الثلاث التى صاغها « كانْت » ، لوجدنا أنها — فيما يقول شوبنهاور — لا تمثل أمراً قطعياً مطلقاً ، بل مجرد أمر شرطى مقيد يستند إلى مبدأ « التبادل » . والدليل على ذلك ما يقوله كانْت نفسه من « أننى لن أستطيع مثلا أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلى عام ، لأن أحداً عندئذ لن يصدقنى ، كما أن الناس فى هذه الحالة سوف يردون على تصرفى بمثله » ، وما يقوله هو نفسه أيضاً فى موضع آخر من « أن كل فرد منا يرغب فى أن يعاونه الغير ، فلو أنه صرح علناً بأن مبدأه هو ألا يساعد الآخرين ، فإن الآخرين أيضاً سوف يجدون أنفسهم فى حل من أن يعاونوه . وتبعاً لذلك فإن مبدأ الأنانية ينقض نفسه بنفسه » . وهاتان العبارتان — وغيرهما كثير — تستندان فى رأى شوبنهاور إلى مبدأ « التبادل » باعتباره فرضاً ضمنياً نسلم بصحته ابتداء ، وكأن كانْت يقول لنا : « إذا أردت ألا يسىء إليك الآخرون ، فلا تسئ إليهم . » . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق الكانتية لا تقوم هنا إلا على مبدأ « حب الذات » ، ما دام احترامى لمبدئ الأخلاق هو وليد حرصى على ألا يصيبنى أى أذى أخلاقى من جانب الآخرين .

وأما فيما يتعلق بالقاعدة الثانية التى تنص على معاملة الشخص البشرى كغاية فى

---

(1) Cf. N. Hartmann : « Ethics », vol. I., Ch. XIII, PP. 171 - 180.

ذاته ، لا كمجرد وسيلة ، فإن كثيراً من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها مجرد تأكيد للقاعدة الأخلاقية القديمة التي كانت تقول : « لا تفكر في نفسك فقط ، بل فكر في الآخرين أيضاً . » . ومع ذلك ، ألسنا نلاحظ أننا حين ندين المجرم ، فإننا نعامله قطعاً معاملة « الوسيلة » ما دمنا نتخذ منه أداة ضرورية للمحافظة على حرمة القانون ، حتى أننا قد ننفذ فيه حكم الإعدام ، ليكون عبرة لغيره ممن قد تحدثهم نفوسهم بالخروج على القانون ؟ ومن جهة أخرى ، ألم يتخذ كانت نفسه من الإنسان مجرد « واسطة » أو « وسيلة » ، حينما نظر إليه — لا على أنه غاية في ذاته — بل على أنه مجرد أداة لتحقيق القانون الأخلاقي المجرد ؟

وأما القاعدة الثالثة التي تنص على أنه لابد لإرادة كل مخلوق عاقل من أن تشرّع لنفسها وللغير ، بطريقة كلية عامة ، فإن كثيراً من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها قاعدة جوفاء تتطلب من « الإرادة » أن تصدر قوانين كلية ، احتراما للواجب ، دون أي باعث آخر ، في حين أنه لا يمكن للإرادة أن تحقق شيئا دون أدنى باعث أو وازع أو مصلحة . وإذا كان « كانْت » قد تصور أن ثمة أفعالا تخلو تماماً من كل باعث أو من كل مصلحة — كأفعال العدالة ومحبة البشر — فإن شوبنهاور يحاول أن يظهرنا على أن هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة ، أو هي بالأحرى ليست خلواً تماما من كل اهتمام أو وازع أو باعث . وأما حديث « كانْت » عن « مملكة الغايات » فهو حديث طوباوى عن مدينة خيالية تسكنها موجودات عقلية مجردة « مدينة يريد أهلها ، دون أن يريدوا شيئا — أعني بدون مصلحة — أو بالأحرى لا يريدون سوى شيء واحد ، ألا وهو أن يريدوا جميعاً وفقا لقاعدة واحدة — أعني وفقا لقاعدة استقلال الإرادة ! »..[1] . وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نقول مع الأستاذ برود Broad إن « كانْت » يجانب الصواب حين يستبعد عنصر « الميل » من كل « فعل أخلاقي » ، في حين أن « الميول » أساسية بالنسبة إلى الكثير من الأفعال الخلقية : كما هو الحال مثلا حين يختار الشاب زوجا له ، أو حينما يفكر في اختيار هذه المهنة أو تلك .. إلخ . وربما كان من واجبنا في بعض الأحيان أن ندخل في اعتبارنا ، عند الحكم على صواب الفعل الخلقي أو خطئه ، عنصر « الميل » الذي صدر عنه هذا الفعل ، خصوصاً إذا عرفنا أن الكثير من أفعالنا قلما تصدر عن بواعث عقلية خالصة[2]

---

(1) Schopenhauer : « **Critique du Fondement de la Morale.** », . Paris Alcan, Trad Franç. pur. Burdeau, ge 6d, p. 135 .

(2) C. D. Broad ; « **Five Types of Ethical Theory.** », 1946 p. 124f.

الباب الثالث

خبرات خلقيّة (1)

الفصل التاسع

خبرة « الشر »

إذا كنا قد تعرضنا فى الباب الثانى لدراسة بعض النظريات الأخلاقية التقليدية فإننا نريد فى هذا الباب مواجهة « المشكلة الخلقية » من خلال بعض « الخبرات » ، لا من خلال بعض « النظريات » . ولاشك أن القارئ الذى تتبع ــ منذ البداية ــ طريقتنا الخاصة فى مناقشة قضايا الأخلاق قد فطن إلى أننا لا نرى فى « المشكلة الخلقية » مجرد ألعوبة جدلية تقوم على مضاربة بعض المفاهيم ، بل خبرة حية تستند إلى بعض المواقف البشرية الأصلية . ومن هنا فإننا لا نستطيع التسليم مع بعض الفلاسفة المحدثين بأن « الأخلاق » ترتد فى خاتمة المطاف إلى مجموعة من القواعد الشكلية التى تفرض نفسها على سلوك البشر بطريقة أولية سابقة ، بل نحن نرى فى « الأخلاق » صراعا حياً تقوم به ذات حرة تشق طريقها عبر الكثير من العوائق والتجارب والمشقات . ولو أننا تصورنا الحياة الروحية للإنسان على أنها كفاح مستمر للشر ، وغزو متواصل للخير ، لكان علينا أن نقول مع كروتشه Croce : « إن الشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية . » والحق أن الحياة الخلقية لا تمثل سلسلة متراخية من اللحظات المتكررة الخاوية ، بل هى سلسلة ديناميكية من الخبرات الحية التى لا تخلو من نضال ، وصراع ، وكفاح مستمرّ . ومعنى هذا أنه لا قيام للحياة الخلقية دون التصادم مع الشرور والأشرار ؛ بل دون خوض تلك المعارك الروحية المستمرة التى تقتحم فيها العقبات ، وتواجه الكثير من الصعوبات ، دون أن نكون واثقين من النجاح سلفاً ! وعلى حين أن الكثير من دعاة الزهد والتصوف ، قد يهيبون بالإرادة أن تتجنب مواطن العراك ، أو أن تعزف بنفسها عن دواعى العثرات ، نجد أن الحياة الخلقية الصحيحة لا ترى أى جناح على المرء فى أن يتلوث بالخطيئة ، أو أن يشتبك مع الشر ، واثقة من أنه لا موضع فى الأخلاق لدعوى « البراءة » الخاوية . أو لأسطورة « الطهارة » الشفافة الملساء ![1] .

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مصر ، ١٩٦٨ ، فلسفة كروتشه ، ص ١٤٣ .

وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فى « الشر » و « الخير » مجرد مفهومين أخلاقيين ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أنهما خبرتان خلقيتان ترتبطان بترقى الحياة الشخصية للإنسان . وآية ذلك أن الشر والخير « حالتان » تتصلان اتصالاً وثيقاً بالسياق التاريخى لكل شخصية ، أو بالاتجاه العام لكل حياة فردية . ولا غرو ، فإن المهم فى الحياة الخلقية هو أولا وبالذات « الكيفية » التى تتخذها الإرادة ؛ أعنى ما قد يشيع فى وجودنا الشخصى من نظام أو اضطراب . ولو أننا أحلنا « الخير والشر » إلى دوامة الحياة الخلقية ، لما وجدنا أدنى صعوبة فى أن نفهم أن « الخير » هو الرغبة فى ترقية « القيم » والعمل على النهوض بها ، فى حين أن « الشر » هو الحركة المضادة التى تهدف إلى الانتقاص من « القيم » والعمل على الهبوط بها . وتبعاً لذلك فإن ما نسميه باسم « خبرة الشر » يمثل حركة « انحلال » ، أو « تدهور » ، تضع فى طريق نمونا الروحى بعض العراقيل أو العثرات ، فتحول دون نضج حياتنا الخلقية وازدهار رقينا الروحى . ومهما اختلفت أشكال « الشر الخلقى » ، فإنها جميعاً تشير إلى عملية عرقلة لترقى القيم ، وبالتالى فإنها تعبر عن قيام « عوائق » فى السبيل المؤدى إلى « تكامل » حياتنا النفسية . ومن هنا فإنه لابد لنا من التوقف عند « خبرة الشر » حتى نفهم دلالتها فى حياتنا الروحية .

الشر تحالف مع الفوضى أو الاضطراب !

إن هناك — بلا شك — شروراً كثيرة ترتبط فى وجودها بالعالم الخارجى ، ولكن هناك أيضاً شروراً أخرى تكمن فى صميم حياتنا الشخصية ، وتلك هى الشرور المرتبطة فى أصلها بانحرافات الإرادة أو اضطراباتها . ولا غرو ، فإن معظم الشرور الخلقية نابعة أولا وقبل كل شيء مما فى الطبيعة البشرية ذاتها من « متناقضات » Contradictions . ولعل هذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن الشر مظهر لانقسام الإنسان وتوزعه وتفككه . وحين تحدث أحد رجالات المسيحية المشهورين — ألا وهو القديس بولس — عن « قيام تعارض بين قانون الأعضاء الجسدية وقانون الروح » ، فإنه لم يكن يعنى بهذا الحديث سوى الإشارة إلى اقتران « حالة الطبيعة » بحالة التمزق أو التفكك أو « عدم التكامل » Disintegration .

والواقع أنه إذا كان من المستحيل على الإنسان أن يصل تماما إلى حالة « النقاء » أو « الطهارة الأخلاقية » ، فذلك لأن لديه من الرغبات المتعارضة ما يدفعه باستمرار

إلى الاستهانة ببعض « المبادئ الخيرة » المعترف بها ، أو الخروج على بعض « القواعد الأخلاقية » المتعارف عليها . هذا إلى أن « الإغراء » أو « الغواية » لا تكاد تهدأ أو تتوقف فى أعماق نفوسنا ، مما يجعل حياتنا الأخلاقية ضرباً من « الصراع » أو « الكفاح » المستمر . وليس بيننا من لا يشعر فى قرارة نفسه بأنه « مذنب » أو « آثم » : فإنه ليكفى أن يدع المرء العنان لأهوائه ، حتى يرى نفسه مكبلا بأغلال الإثم ، خاضعاً لسيطرة الخطيئة . وحينما يستولى على نفس المرء مثل هذا الشعور الخلقى بالذنب أو الإثم ، فهنالك لابد له من أن يشعر بأنه قد تحالف مع نداء الاضطراب الكامن فيه ، أو هو قد تواطأ مع قوى الفوضى الباطنية فيه ... وربما كان منشأ الآلام النفسية العديدة التى طالما استبدت بنا ، هو شعورنا الخلقى بالإثم ، واعترافنا الضمنى بأننا قد تواطأنا مع الفوضى أو الاضطراب !

وليس من شك فى أن « الأخلاق » مظهر من مظاهر « النظام » أو « التكامل » فى حياتنا الشخصية ، فلا غرابة بعد ذلك فى أن يكون « الشر » عائقاً أو عقبة تحول دون تحقق وحدتنا الشخصية . ومعنى هذا أن « الشر » يمثل فى حياتنا النفسية ضرباً من الانقسام أو التوزع ، لأنه يمنعنا من الخضوع للقيم العليا التى يمكن أن تضمن لنا ضرباً من النظام أو التكامل فى الشخصية . هذا إلى أن الشر ينطوى دائماً على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة ، واستكانة أمام الإغراءات الدنيوية المتعدّدة ، فهو لابد من أن ينطوى أيضاً على عملية « رفض » للاستماع إلى « نداء القيم » . وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق إن « تجربة الشر » تمثل دائماً ضرباً من « الخيانة » أو « عدم الوفاء » فإنهم يعنون بذلك أنها فى جوهرها عملية إنكار للقيم !

هل يكون للشر معنى « نسبىّ » ؟

إن البعض لينسب إلى « الشر » طابعا محدَّداً تحديداً مطلقاً ، وكأنما هو وجودٌ مستقل قائم بذاته ، أو حقيقة متعيّنة ذات كيان خاص . ونحن نعرف كيف جعلت « المانوية الأخلاقية » من الخير والشر موجودين مستقلين يتصارعان وجهاً لوجه فى نطاق كل حياة شخصية . بَيد أن الواقع أن موقف كل من « الخير » و « الشر » لا يمثل موقفاً متساويا يتعادل مع موقف الطرف الآخر « تعادلاً مطلقاً . » . ولعلَّ هذا ما عناه الفيلسوف الفرنسى المشهور لافل Lavelle حينما كتب يقول : « إننا لا نكاد نستطيع أن نحدّد الشر تحديداً إيجابيا ، وذلك لأنه ليس يكفى أن نقول إن الشر يندرج تحت

حقيقة مزدوجة ، طرفها الآخر هو « الخير » ، بل لابدَّ أيضاً من أن نقول إنه لمن المستحيل أن نسمّى الشر دون أن نثير فى الأذهان فكرة « الخير » على اعتبار أنَّ الشر هو منه بمثابة سَلْب أو نفى أو حرمان Privation . وليس معنى هذا أننا ننكر « وجود » الشر ، أو أننا نقول مع بعض فلاسفة العصور الوسطى بأنه « عدم » أو « وجود » ، بل كل ما هنالك أننا ننسب إلى الشر معنى نسبيًّا ، نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصلية أو لخبرة أولية .

هل يكون الشر وثيق الصلة بطبيعة تكويننا ؟

لقد قلنا إن « الشر » حليف التوزع ، والتشتت ، والتفكك ، والانقسام ، فهل يمكن أن نحدّد مركز الشر فى حياتنا الشخصية بأن نقول إنه يشير دائماً إلى ضرب من « التمرُّد على الوحدة » ؟ إن كل الشواهد قائمة على أن لدى الموجود البشرى حنيناً مستمرًّا إلى الوحدة الأصلية والسكنية المطلقة ، ولكن التجربة — مع الأسف أننا لا تفتأ تمدنا بأسباب التصدع ، والتمزق ، والانكسار ، ممَّا يشيع فى حياتنا النفسية ضرباً من التفكك ، والتكثر ، والانقسام . وقد لاحظ بعض الفلاسفة الميتافيزيقيّين أن هذا « الانقسام » الذى يتهدَّد باستمرار وحدتنا النفسية ، ليس عَرضا دخيلاً على وجودنا الميتافيزيقى ، بل هو حقيقة أصلية لا سبيل إلى القضاء عليها نهائيا . والسرّ فى ذلك إنما هو تركيب الإنسان نفسه بوصفه نفساً وبدناً : فإن هذا التركيب يجعل من الإنسان موجوداً هجيناً يحمل بين جَنْبَيْه عنصرين متعارضين هيهات له أن يحقق بينهما أى ضرب من ضروب التآلف أو التوافق أو الانسجام ! ولو وقف الأمر عند هذا الحدّ ، لهان الخطب ، ولكننا أيضاً موجودات متناهية تحيا فى المكان والزمان . ومثل هذا « الوجود المكانى — الزمانى » لابد بالضرورة من أن يمزق وحدتنا ، ويجزىء نشاطنا ، مما يؤدى بنا دائما إلى الانقسام على أنفسنا . وتبعاً لذلك فقد يبدو « الشر » — فيما يقول بعض فلاسفة الأخلاق — وثيق الصلة بطبيعة تكويننا .

وجود « الشر » يثبت أن الإنسان « حرية » ، لا « طبيعة » !

إن « الشر » ــ ممكنا كان أم واقعيًّا ــ يعبر دائماً عن شرط ضرورى لوجود « الخير » ، إذ لولا إمكانية الشر ، لكانت إمكانية الخير ضربا من المحال . والواقع أن الخير والشر لا يوجدان فى الأشياء ، بل فى الطريقة التى تستخدم بها إرادتنا تلك الأشياء . ولعلّ هذا ما فطن إليه بعض فلاسفة العصور الوسطى منذ مئات السنين حينما قالوا « إن الإرادة فى حدّ ذاتها خيرة ، وإنما يكمن الشر فى سوء استعمال هـذه الإرادة » . ولكن بيت القصيد ــ فى رأينا ــ هو أن نؤكد أنه لو لم يكن هناك سوى أسلوب واحد ، أو طريقة واحدة ، فى استعمال الواقع الخارجى سواء أكانت هذه الطريقة خيرة أم شريرة ، لصار السلوك حتميا ضروريًّا ، وبالتـالى لفقـد صبغتـه الأخلاقية وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنه لا معنى ولا قيمة للخير ، اللهمّ إلاّ بالنظر إلى الاختيار الممكن للشر ، والعكس بالعكس . وإذن فإن الشر مرتبط بممارسة الحرية البشريـة لنشاطهـا الخاص ، إذ لـولاه ، لحقّـق الإنسان الخير بطريقـة آليـة (ميكانيكية). ومعنى هذا أننا لو رفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال ، لأصبح الإنسان كائناً مجبرا لا يملك أدنى قسط من الحرية على الإطلاق !

والواقع أن تعارض الخير والشر يضع أمام أنظارنا منذ البداية أسلوبين متمايزين من أساليب « الوجود فى العالم » أو طريقتين مختلفتين من طرق « التعامل مع الواقع » . صحيح أننا جميعا نواجه فى الحياة موقفاً واحداً ، ولكن الازدواج القائم بين الخير والشر إنما يضع بين أيدينا أسلوبين متناقضين فى تفسير هذا الموقف الواحد . وقد يكون الأسلوب الأول منهما أميل إلى الأخذ بفلسفة التفاؤل ، فى حين يبدو الأسلوب الثانى منهما أقرب إلى التسليم بفلسفة التشاؤم . ولكن المهمّ أن هذا الازدواج القائم على وجود « التناقض » إنما هو الذى يضطر الإنسان إلى « الاختيار » ، سواء أكان ذلك بالخضوع والقبول ، أم بالثورة والتمرُّد . ولولا هذا « التعارض » الذى قد يسمح للإنسان بأن يتخذ من أشد العقبات صلابةً نقطة ارتكاز له ، من أجل الانطلاق إلى ما وراءها ، لاستحال الإنسان إلى مجرد « طبيعة » ، بدلا من أن يكون « حرية » . وإذن فإن ممارسة الحرية لذاتها ، مشروطة بقيام هذا التعارض الأصلىّ بين الخير والشر ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن وجود « الشر » هو الذى يثبت أن الإنسان « حرية » لا مجرد « طبيعة » . ولعلّ هذا هو السبب فى ارتباط مشكلة الشر منذ البداية ــ فى

أذهان الكثيرين — بمشكلة الاختيار أو الحرية .

والحياة الأخلاقية أيضاً حياة « مخاطرة »

إن هناك أسطورة مسيحية قديمة تقدس « سقطة آدم » ، وتعدّها حَدَثاً سعيداً ، نظراً لأنها هى التى تسبّبت فى خروج الإنسان من فردوس البراءة والسذاجة واللاشعور ، حيث لم يكن ثمة شر ، وبالتالى لم يكن ثمة « خير » بمعنى الكلمة ، ما دام الإنسان لم يكن ليستطيع تمييز هذا الخير . والواقع أن الإحالة المستمرة إلى الشر ، والصراع الحى العنيف بين الخير والشر ، هما اللذان يدعمان قدرتنا على « الاختيار » ، وهما اللذان يؤكدان مسئوليتنا . ومن هنا فإنه ليس من شأن « الجهد الأخلاقى » أن يكون مضمون النجاح منذ البداية ، بل لابد لهذا الجهد من أن يتسم بطابع « المخاطرة » ، ما دام جهداً حراً يقوم على « الاختيار » . وربما كانت كل القيمة العملية الأخلاقية التى يضطلع بها الإنسان حين يعمد إلى تحقيق الحياة الشخصية الصحيحة ، أنها تضمن له من الانتصار ما يستطيع معه سحق أسباب الفشل ، والقضاء على احتمال السقوط .

وإذن فإن « إمكان الخير والشر » هو الذى يؤكد سمو « الحياة الشخصية » بوصفها حياة إنسانية قديرة على اكتشاف « عالم القيم » فيما وراء « العالم الطبيعى » . وفى هذا يقول لافل مرة أخرى : « إنه لا يمكن أن تكون للحياة قيمة فى نظرنا ، اللهمّ إلا إذا كان فيها موضع لخير يكون فى وسعنا نحن أن نفهمه ، ونريده ، ونحبه . وأما الشر — على العكس من ذلك ، فهو هذا الذى لا نستطيع أن نفهمه أو نحبه ، حتى حينما نكون قد أردناه ، بل هو هذا الذى يديننا حينما نكون قد فعلناه ، أو هو على الأصح هذا الذى لن يكون إلاّ إدانة للوجود والحياة ، لو أنه كان صميم جوهرهما ... » ثم يستطرد المفكر الفرنسى الكبير فيقول : « إن من شأن الخير والشر أن يضعا الواقع تحت حكم الروح (أو العقل) : إذ أنه هيهات للواقع أن يتبرَّر ، اللهمّ إلاّ إذا وُجِدَ أنه خيّر ، وأما حين نقول عن الواقع إنه سيئ أو شرير ، فإن معنى هذا أننا نعترف بأن العدم خيّرٌ منه ! وتبعاً لذلك فإن كلا من الخير والشر يستلزم حكماً تُصْدِرُهُ الروح على الكوْن » .

... إن وجود « الشر الخلقى » كثيراً ما يولّد لدى الإنسان ثورة عارمة على المصير البشرى بأكمله ، ولكنَّ الحقيقة أنه لا موضع للشكاة من مصيرنا ، على الرغم من كل ما يكتنفه من آلام وشرور ، بل لابد لنا — على العكس — من تقبل هذا المصير ، مع كل

ما يقدّمه لنا من احتمالات ! ولا غرو ، فإن « الحياة الخلقية » — مثلها فى ذلك كمثل الحياة الإنسانية عموماً — مخاطرة لابد لنا من القيام بها . وقد تنجح هذه المخاطرة أو تفشل ، ولكن نجاحها أو فشلها لن يكون رهناً ببعض الظروف الخارجية ، بل سيكون متوقفاً — أولا وقبل كل شيء — على بعض الأحوال الروحية أو الظروف الشخصية التى هى رهن بحريتنا الذاتية بوصفنا موجودات ناطقة تستطيع أن تكتشف « القيم » !

ولكنْ ، هل ينبغى أن نبغض « الشرّ » ؟

إن الكثيرين ليظنون أن الحياة الأخلاقية الصحيحة تستلزم كراهية الشر ، وبغض الأشرار ، ولكنَّ الإرادة الخيرة — فيما يقول جانكلفتش Jankélévitch لا تعرف « الكراهية » فى أية صورة من صورها ، وبالتالى فإنها لا تبغض « الشرير » ، ولا تكره « الشر » نفسه ! وقد كان رجالات العصور الوسطى فى أوربا يعدون الشر « عدماً » أو « شبه عَدَم » ، ومن ثَم فإنهم كانوا يقولون إنه لا موضع لكراهية أمر لا وجود له ! وأما ديكارت فقد كان يقول إن الفعل الذى يصدر عن « كراهية الشر » لا يمكن أن يكون فعلاً جليلاً أو نبيلاً كذلك الذى توحى به إلينا — بطريقة مباشرة — « محبة الخير » . والحق أن الحياة الأخلاقية الصحيحة — فى جوهرها — « إرادة خير » لا تقوم إلا على « المحبة » . وليس المفروض فى « المحبة » أن تقتصر على ما هو أهل للحب ، أو أن تقتصر على التعلق بما يحمل قيمة أعظم ، بل إن « المحبة » الحقيقية « إشعاع لا يستأثر به أى موضوع كائناً ما كان » . والواقع أن « قيمة » المحبوب ليست هى السبب الكافى للحب ، أو العلة المكافئة للمحبة ، فضلا عن أنها قد لا تكون « صفة » أو « كيفية » قائمة من ذى قبل فى شخص المحبوب ، بحيث لا يكون على المحب سوى أن يقف عليها ويلاحظها قبل الشروع فى الحب ، كما يتثبت المرء من شخصية زائر يطرق على بابه ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى عقر داره ! وإنما تجيء « المحبة » فتضع هى نفسها « قيمة » المحبوب ، أو تكتشف تلك القيمة بفعل الحب نفسه !

وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق « إن الحب المُـحِبّ L'amour Amant — لا الشيء المحبوب — هو القيمة الحقيقية » فإنهم يعنون بذلك أن واقعة الحب (التى هى جوهر الإرادة الخيّرة) ، لا الموضوع المحبوب (الذى تتجه نحوه الإرادة الخيرة) هى وحدها فضيلة الفضائل . ولهذا فقد أعلن حكماء الأخلاق من قديم الزمن أن

« المحبة الحقيقية » إنما هى محبة الأثمة والمذنبين وضحايا الشر . فالمحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها ، والهبوط إلى مستوى الأشرار ، والتلوث بمخالطة جماعة المذنبين ، بل هى تنزل إليهم ، وتتعاطف معهم ، وتغمرهم بعطفها . والمحب الحقيقى يعلم تمام العلم أنه ليس من واجبه أن يبغض الشر أو أن يكره الكراهية ، بل أن يعمل على استئصال الشر وتحطيم الكراهية . وحينما يتحدث بعض حكماء الأخلاق عن « محبة الكراهية » ، فإنهم لا يعنون بها محبة الشرير بوصفه شريراً ، بل محبة الشرير بوصفه إنساناً تعساً أو مخلوقاً شقيا . ومعنى هذا أن المحبة الحقيقية هى محبة الشرير ، لا محبة شر الشرير ! وإذا كانت بعض الديانات قد أعلت من شأن فضيلة « الصفح » ، فذلك لأنها قد فطنت إلى أن « الصفح » أو « الغفران » يضحى بعلاقة القانون فى سبيل علاقة المحبة ، وبالتالى فإنه يمثل فاتحة لعهد جديد هو « عهد المحبة » . هذا إلى أن « الصفح » ثقة فى الاستمرار الزمانى الحى للشخصية البشرية ، فهو يفتح للمذنب حساباً جديداً ، أو قرضاً ائتمانيا لا نهاية له ، فى سجل المستقبل ! وليس « الصفح » — بعد هذا وذاك — سوى صورة من صور « السخاء » : لأنه يعطى حيث لا يتوقع الأخذ ، ويحب حيث لا يتوقع المبادلة ! وإذا كانت محبة الإنسان للأشرار أرفع شكل من أشكال الفضيلة ، فذلك لأنها محبة سخية فياضة ، تحاول أن تمضى فى وجه التيار ، فتتعاطف مع موجود شقى تعلم أنه ليس إلا ضحية مسكينة ... وهكذا تجد « المحبة الخالصة » نفسها وجهاً لوجه أمام الكراهية ، « الكراهية الخالصة » فتشعر بأن « الشر » الذى قد يلحق بها من جراء احتكاكها بالشرير نفسه ، لن يكون أعظم بأى حال من « الشقاء » الذى يعانيه هذا المخلوق التعس ، وبالتالى فإنها تسعى جاهدة فى سبيل العمل على إنقاذه من تلك الوحدة القاسية التى يحيا فى أحضانها ، ألا وهى « وحدة الشر » الأليمة الباردة !

هل تكون « الكراهية » هى « إرادة الشر » ؟

إن الكثيرين ليتحدثون عن « إرادة الشر » ، فى حين أنه قد يكون من العجب العجاب أن تتجه الإرادة البشرية نحو « الشر » ، وهى التى لا تريد لنفسها فى الأصل إلاَّ « الخير » ! فماذا عسى أن تكون هذه الإرادة الشريرة التى تريد « الشر » ، بوصفه « خيراً » لها ؟! إنها — فيما يقول بعض فلاسفة الأخلاق — « الكراهية » ؛ بل « الكراهية الخالصة » التى تمثل القطب المضاد لما أطلقنا عليه اسم « المحبة الخالصة » ! والكراهية كالمحبة ، من حيث إن كلا منهما « ظاهرة شخصية » تهدف نحو « الإنية » ،

أو تتجه نحو « الذات » . إنها علاقة مع « الآخر » ولكنها علاقة مع « الآخر » بقصد إنكاره أو نفيه أو سلبه ، لا بقصد تأكيده أو إثباته وضعه ! وعلى حين أن حبنا للآخر إنما يعنى أننا نريد وجود الآخر ، أو نريد الآخر موجوداً ، نجد أن كراهيتنا للآخر إنما تعنى أننا نريد « **عدم وجوده** » ، أو نريده « **لا موجوداً** » . فكل ماهية « الكراهية » منحصرة بتمامها فى نزوعها نحو العدم ، بمعنى أن الكراهية فى صميمها « سلب » أو « نفى » أو « إنكار » **Négation** .

وعلى الرغم من أن الشخص المبغِض أو الكاره يريد « لا وجود » الشخص المبغَض أو المكروه ، إلا أنه مع ذلك يعمل على استمرار بقاء ضحيته ، حتى يكون لديه شىء يبغضه ، أو شخص يكرهه ! ومعنى هذا أن الجلاد يريد « وجود » ضحيته و « عدم وجودها » فى آن واحد ، وإن كان لا يستطيع فى الحقيقة أن يريدها على وجه التحديد « **موجودة** » أو « **لا موجودة** » . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه يريد فى قرارة نفسه وجودَ ما يعمل على محوه ، ولا وجود ما يعمل على استمرار بقائه ! ومن هنا فإنه ما تكاد ضحيته تشارف العدم ، حتى يريدها موجودة لكى يعاود محوها من الوجود ! والواقع — كما لاحظ لاقل — أن « القسوة » لا تنحصر فى القضاء على الخصْم ، فإن قتل الخصم لن يتيح للقدرة البشرية الفرصة لأن تمارس ذاتها ، اللهمَّ إلاَّ فى لحظة واحدة ينتهى بعدها كل شىء — بل هى تنحصر فى العمل على تعذيبه . وهنا تجىء القسوة فتحاول إقامة ضرب من التوازن بين القضاء على الضحية من جهة ، والعمل على استبقائها من ناحية أخرى . وعلى حين أن العملية الأولى منهما تقلل دائماً من قدرته على التألم ، نجد أن العملية الثانية منهما تزيد من جدة شعوره بالألم !

إن « المحبة » لتتأرجح دائماً بين حالتين : حالة « المِلْك » **L' Avoir** التى لابد بالضرورة من أن تظل ناقصة ، وحالة « الوجود » **L' Etre** التى تمثل تطابقاً يمحو بالضرورة رابطة الحب المليئة بالشوق والهوى . وهكذا نجد أنه لابد للمُحِبّ من أن يَظل دائماً عاجزاً عن تملك شخص المحبوب . وقد لا تختلف « الكراهية » عن « المحبة » من هذا الوجه : فإن صاحب الإرادة الشريرة لا يستطيع من جهة أن يوجد « مع » الشخص المكروه ، كما أنه لا يستطيع من جهة أخرى أن يحيا « بدونه » ! صحيحٌ أنه يسعى جاهداً فى سبيل القضاء عليه ، ولكنه لا يلبث أن يتحقق من أن ثمة شيئا قد تبقى منه ، وهذا الشىء هو الذى يجىء فيفسد عليه كل سعادة إرادته النهمة العرمة ! ولا غرو ، فإنه هيهات للإرادة الشريرة أن تقضى على آثار وجود خصمها ، ما دام هذا الخصم قد وُجِد ، وما دام من المستحيل القضاء على ذكراه تماماً !

هذا إلى أن الإرادة الشريرة تعلم تمام العلم أن كل شخصية « قدس أقداسها » الذى لا سبيل إلى الدنو منه أو النفاذ إليه . فكيف يتسنى لها أن تقتحم سرّ تلك الشخصية ، أو أن تقضى على قرارة وجودها ؟ إننا لنلتقى هنا بسرّ تلك « الكراهية » التى لا تُلْقِى سلاحها أبداً ، بدليل أنها قد لا تستسلم حتى بعد موت ضحيتها ، بل تظل تتعقب آثارها ، وتلاحق أعقابها ، وتواصل حملاتها الشريرة ضدَّ كل ما قد يحمل طابعها (سواء أكانت أعمالاً أم آثاراً أم مُخلَّفات أم رموزاً ...) إلخ . ولكنْ ، هيهات للكراهية أن تمحو ذكرى شخصية وُجِدَتْ بالفعل ، واحتلت مكانها تحت الشمس ، واستطاعت أن تسجّل ذاتها فى سجلّ الواقع !

بعض أعراض « الكراهية » بوصفها « علة أخلاقية »

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند تلك « الكراهية » التى قلنا عنها إنها « إرادة الشرّ » بدمها ولحمها ! فما الذى تتَّسِمُ به تلك العلة الأخلاقية الخبيثة ، أو ما هى أهم الأعراض التى تميّزها ؟ إن أول ما نلاحظه فى هذا الصدد أن الكراهية لا تستطيع أن تحيط بقرارة الذات ، أو أن تتعمق أسرارها ، أو أن تنفذ إلى صميم وجودها ، بل هى تتوقف بالضرورة عند بعض التفاصيل الجزئية ، أو المظاهر السطحية ، لذلك « الآخر » الذى هو موضوع بغضائها . وعلى حين أن الشرير يعجز عن فهم نفسية أخيه ؛ لأنه لا يرى جوهر وجوده ، ولا يدرك قيمَة الحقيقة ، نجد أن المحب يفهم محبوبه فى تكامل ، ويدرك وجوده ككل ، فهو يغض النظر عن مساوئه الجزئية ، ولا يكاد يتوقف عند عيوبه الظاهرية ؛ لأنه يرى منه صميم حياته الباطنية العميقة ! وهكذا نرى أن الكراهية لا تقرأ « الباطن » ولا تحسن فهم « الداخل » : لأنها فى جوهرها مجموعة من القراءات السطحية ، والتأويلات الظاهرية ، لسلوك « الآخر » . وليس من عجب ألا تفهم الكراهية شيئا : فإن أخشى ما تخشاه هو أن تفهم ، وهى تعلم أنها لو فهمت ، لما استطاعت من بعد أن تبغض ! ومن هنا فإن الكراهية لا تريد أن تتعمق ذاتية « الآخر » ، حتى لا تتعرف فى شخص قريبها على « حامل القيم الروحية » ، أو حتى لا تجد نفسها بإزاء « وحدة شخصية » قابلة للحب وعلى حين أن « الشفقة » تمثل ضرباً من التباطؤ والتعمق والتوقف عند الآخر ، نجد أن الكراهية هى الحكم السريع السطحى العابر الذى يأبى التوقف عند ما يحمله « الآخر » من « قيم روحية » ، مكتفياً بالنظر إلى شخصيته نظرة سريعة عابرة ، فالكراهية صماء لا تريد أن تسمع ،

متعجلة لا تريد أن تتوقف ، بحيث إن ما فيها من نقص أساسى قد لا يرجع أولا وبالذات إلا إلى صلابتها ، وإقفارها ، وفقر خيالها ، وافتقارها إلى كل إشعاع ! ولعل هذا ما عبرنا عنه فى موضع آخر حين قلنا « إن الكراهية هى تلك الوحدة الباردة التى لا يستطيع صاحبها أن يحيا فى أية مدينة عقلية ، نظراً لأنه يريد دائماً أن يعيش فى مكان قفر مجدب ، لا تتردد فيه أى أصداء على الإطلاق » .

وقد يقع فى ظن البعض أن « الكراهية » وإن كانت ظاهرة سلبية إلا أنها تنطوى على « محبة ضمنية » . وبهذا المعنى مثلا قد يبغض المرء جماعة الملوَّنين ، لكى يحب جماعة البيض . ولكن الواقع أنه إذا كان الشرير يبغض الزنوج ؛ فذلك لأنه عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام . ولهذا فإننا نقول إن الكراهية عقيمة ، ومن ثم فإنه لا مجال للتحدث بأى حال عن « آثار قد تنتجها الكراهية . ومعنى هذا أنه ليس فى وسعنا أن نقيم فوق دعامة من الكراهية أى بناء متين يمكن أن يقدر له البقاء ، أو أية جماعة أخلاقية يمكن أن ترتكز على قيم صحيحة ... إلخ . والحق أنه ليس للشر — كما سبق لنا القول — أى وجود حقيقى ، فهو فى حاجة ماسة باستمرار إلى « الإرادة الشريرة » التى تتكفل بالعمل على إيجاده ! وتبعاً لذلك فإن « الكراهية »ليست شيئا إيجابيا قائماً بالفعل ، بل هى توتر وتقلص وجهد إرادى ، أو هى على الأصح شىء فارغ يحتاج باستمرار إلى عملية « نفخ » حتى تقوم له أدنى قائمة : إذ أنه فى حد ذاته « غير قابل أصلا للحياة » ! وربما كان هذا هو السبب فى أن « الشر » قلما يتجمع ويتراكم كرأس مال متضخم ، على العكس من « الخير » الذى يترسب دائماً على شكل أعمال إبداعية وآثار فنية ومظاهر خلق ولادات روحية خصبة . وحين يقول أحد فلاسفة الأخلاق « إن الشر هو السُّقط L'avorton الذى يراد ولا يوجد » فإنه يعنى بذلك أنه يكفى لظهور الشر أية غفلة صغيرة من قِبل إرادتنا ، ولكننا ما نكاد ندير له ظهورنا ، حتى يبادر إلى الاختفاء ، فنعجب عندئذ كيف أمكن له أن يوجد يوماً !

الشر حقيقة خفية قد تندس حتى فى النوايا الطيبة !

ولكن حذار أن نتوهم أنه إذا كان كل وجود « الشر » منحصراً فى عملية إرادته ومعاودة إرادته ، فإن « الخير » — على العكس — حقيقة إيجابية قائمة بذاتها ! كلا ، إنما الخير الذى صنعناه ، لابد لنا من أن نعود فنصنعه دائماً أبداً من جديد ، وإلا فإننا لن نلبث أن نجد أنفسنا قد انحرفنا عن جادة الفضيلة . ومن هنا ، فإن علينا أن نتذكر دائما

أن « الواجب » عملية مستمرة تلزمنا بمواصلة الجهاد إلى مالا نهاية ! صحيح أنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعد فى حد ذاته شراً إيجابيا مطلقا ، ولكن كل شيء يمكن أن يستحيل إلى « شر » بدليل أن الشر يستطيع أن يندس حتى فى صميم النية الطيبة ، كما يندس طعم المرارة حتى فى أعماق السعادة ! ولن تكفى المعرفة لعصمتنا من الوقوع فى هذا الشر : فإن الإغراء قد يكمن حتى فى صميم الأعمال الطيبة . وآية ذلك أننا قد نأتى فعلا لا نلمح فيه أى أثر من آثار الخبث أو السوء ، ومع ذلك يكون سمّ الشر قد اندسّ فيه . ولو أن « الشر » كان شيئاً موضوعيًّا أو حقيقة ملموسة أو كائناً واقعيًّا ، لكان يكفى ألاَّ نفكر فيه حتى نتجنب وسواسه ! ولكن « الشر » — فيما يظهر — حقيقة خفية ذات طابع روحىّ : إذْ مهما نصم آذاننا ، ومهما نغمض عيوننا ، ومهما نخفى أنفسنا تحت الأرض ، فإن « الشر » مع ذلك يظل يهمس فى آذاننا وكأنما هو يخاطبنا بآلاف من الأصوات الخفية ! وقد أصِرُّ على إنكار الواقع ، ولكننى مع ذلك قد لا أجزع فى قرارة نفسى جزعاً حقيقيًّا لأى شر يلحق بمن أحسن إلىَّ ! والظاهر أن « حب الشر » دفين فى القلب البشرى ، بدليل أن الإنسان قد يستشعر غبطة دفينة أثناء الحرب ، وكأنما يحلو له أن يسمع عن موت الصديق ، أو كأن ثمة فكرة شيطانية خبيثة تراود نفسه فيتمنى لغيره الموت ! وحين يفرح الإنسان للفشل يصيب قريبه ، فإنه قلما يصارح نفسه بأن سُمّ الشرّ قد اندسّ فى أعماق قلبه . ولكن الشر — مع الأسف — خطر جاثم يتهدد باستمرار كل أفعالنا الخيّرة ، وهو على استعدادٍ دائماً لأن يندسَّ فى أكثر نياتنا طِيبةً ! ولهذا يقول أفلوطين إن سرّ النجاة إنما يكمن فى « الهرب » : الهرب من عدوى المادة التى هى علة كل جهالة ، وأصل كل انحراف شرير . ولكنْ ، هل يكون « الهروب » هو الحل الحقيقى للمشكلة الأخلاقية ؟ أو هل يكون « الشر » مجرد « عدوى » تلحقنا دائماً من الخارج ؟[1] .

---

(١) قارن هذا الرأى بما سنورده فيما بعد عن موقف علماء النفس من حقيقة الشر بوصفه مجرد « مرض نفسى » .

الإرادة هى الألف والياء فى مشكلة الشر !

هنا يقول كيركجارد إن الطفل ليس قديساً صغيراً تجيء نماذج السلوك السيئ فتفسد عليه طهارته الأصلية ، بل إن علة الداء كامنة فى صميم قلبه منذ البداية ! فالدنس لا يأتى إلينا من الخارج ، لكى لا يلبث أن ينفذ إلى الداخل ، بل هو ــ بمعنى ما من المعانى ــ باطنٌ فى صميم إرادتنا . وتبعاً لذلك ، فإن علَّة الشر كامنة فى مركز إرادتنا ، بدليل أن إرادة الشر الموجودة لدينا كثيراً ما تجيء هى نفسها فتصطنع الظروف المواتية لاقتراب الإثم . ولعلَّ هذا ما عناه المفكر الفرنسى المعاصر جانكلفتش حينما كتب يقول : « إن بؤرة الفساد ليست بعيدة عنا ، بل هى قريبة كل القرب منا ، لدرجة أنها قد تكون هى نحن أنفسنا ، أو هى على الأقل متطابقة تماماً معنا ! »

صحيحٌ أن الشرّ سيظل دائماً هو الدخيل المتطفل الذى يأتى إلينا على غير ميعاد ، ولكنه دخيلٌ لا يقدم إلينا من بعيد إذْ أنه ينبثق من أعماق قلوبنا بفعل التلقائية الشريرة . وإذا كان « الخبث » هو الإرادة الشريرة ، فذلك لأنه يبدأ دائماً من تلقاء نفسه ، وكأنما هو بداية لنفسه ! ومعنى هذا أن الدواعى الخارجية ليست هى المسئولة دائماً عن إقدام الإرادة الشريرة على ارتكاب الشر . وآية ذلك أن « حب الشر » قد لا يحتاج إلى بواعث خارجية أو مبررات نفسية من أجل العمل على تحقيق ذاته ! ولهذا يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أن مشكلة الغواية قد تكون أقل أهمية من مشكلة « حب الشر » (أى الولع بالسوء للسوء) . وعلى حين أن القول بالغواية أو الإغراء يشل الإرادة ، ويسقط عنها المسئولية ، ويبرر أخطاءها ، نجد أن الإرادة هى الألف والياء فى كل مشكلة الشر الأخلاقى . ولعلَّ هذا ما عبر عنه كاتب هذه السطور فى موضع آخر حينما قال : « .. إن البشر قد اخترعوا الشيطان حتى يحملوه مسئولية كل ما فى الوجود من تنافر وتشاحن واضطراب وخصام ، فهم يقولون إن الشيطان هو الفساد الأكبر ، والضلال الأعظم ، والشر المحض ، والكراهية نفسها بلحمها ودمها ! وليس أيسر على الإنسان من أن يلقى بتبعة الشر على الشيطان ، فى حين أن الشواهد جميعاً إنما تنطق بأنه هو نفسه الشيطان ! أليس الإنسان هو الذى ينشر الانقسام والخصام ، ويغلّب الحرب على السلام ، ويتفنن فى خلق ضروب التعذيب والإيلام ؟ أليس ابن آدم هو ربيب الشر الذى لا يكفّ عن إشاعة الاضطراب بين القيم ، وتوطيد دعائم الخلاف بين المعايير ؟ ألا يحق لنا إذن أن نقول إن بضاعة الشر لم ترُجْ إلا لوجود بنى البشر فى هذا العالم ، أولئك المشترين الذين

يتهافتون على سلعة الشيطان ، لأنها بضاعتهم رُدَّتْ إليهم ! »[١] .

إن الإنسان كثيراً ما يبحث عن الشر فى الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعاً — مجتمعة أو متفرقة — ليست بالشرّ نفسه ! والحق أنه ليس للشر من وجود ، اللهمّ إلا بالنسبة إلى « الإرادة » التى تريده ، أو التى تجعله يوجد حينما تريده . ومعنى هذا أن « الشر » ما كان يمكن أن يوحد لو لم تكن هناك مشيئة تريده . وحين يقول البعض إن الشر لا يوجد إلا لمن يرى الشر ، فإنهم يعنون بذلك أن الشرّ كامنٌ فى نياتنا ومقاصدنا ، بحيث قد لا تكون من المبالغة أن نقول إن الشرّ الأوحد فى هذا العالم إنما هو إرادة الشرّ !

« إرادة الخير » إنما هى المحبّة العاملة ...

... إن المشكلة الأخلاقية لتكمن بأسرها فى « الإرادة » ، فليس من المستحيل أن ينقلب « الشرير » إلى « خيِّر » ، إذا استطاع الخروج من حالة « الوَسَن الروحىّ » ، لكى يتفتح للآخرين ، ويحيا معهم حياة جديدة ملؤها التعاطف والمشاركة . والحق أن الشرير ليس إلا شخصا مسكيناً لا يستحق الكراهية فى ذاته . ومن يدرى ، فربما كان ماكس شلر على حق حين قال : « إ الشرير قد لا يكون شريراً إلا لأنه لم يَلْقَ القدر الكافى من الحب ، فما هى إلاَّ أن تو- ـإليه بعض كلمات المحبة ، حتى تذوب الكراهية الكامنة فى قلبه ، كما تذوب الثلوج تحت وهج شمس الربيع الدافئة » !

وإذا كنا قد أقمنا ضرباً من التطابق بين « الكراهية » و « إرادة الشر » ، فلابد لنا أيضاً من أن نقيم ضرباً مماثلا من التطابق بين « المحبة » و « إرادة الخير » . ولكنَّ المحبة الأخلاقية لا تعنى ضرباً من الانفعال أو العاطفة أو التأثر الوجدانى ، بل هى تعنى أسلوباً من العمل أو السلوك أو النشاط الفعلىّ . ولعلَّ هذا هو السبب فى أن كلمة « المحبة » تختلط — على الصعيد الأخلاقى — بكلمة « الإحسان » . ومعنى هذا أن « الحب » — فى نظر فيلسوف الأخلاق — لم يُجْعل لكى « يُحَبّ » ، بل هو قد جُعلَ لكى يُمارَس ويحقَّق.. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس يكفى أن « نحبّ الخير » — إذ الحب هنا مجرد تأمل سلبى خالص — بل لابد لنا من أن نصنعه . وليس معنى الوفاء للمحبوب الأسمى أن نقتصر على محبته ، بل معناه أن نحاكيه فنعمل كما يعمل . وقد يتوهم بعض

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، الفصل الخامس « الشر » ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ .

رجالات المسيحية أن محبة السيد المسيح (مثلاً) إنما تعني محبة العذراء مريم ، والقلب المقدس ، والأسرة المقدسة ، والآلام الإلهية ، ولكنَّ المسيح نفسه لم يتطلَّب من أنصاره سوى محبة الناس كما أحبهم هو ...

والواقع أن المحبة الحقيقية لا تعني تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة ، أو التعلّق ببعض المخلَّفات الدينية القدسية ، بل هي تعني أولا وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على شمولهم بعطفتها ورحمتها . وعلى حين أن « التبادل » هو العامل الأساسي في شتى ضروب « الحب » ، نجد أن مثل هذه المحبة الأخلاقية قد لا تتطلَّب بالضرورة ضرباً صريحاً من « التبادل » ، نظراً لأنه قد كتب عليها دائماًأن تشقى وتتألم ، دون أن تجد دائماً من يتجاوب معها ، ويردّ لها الجميل بمثله ! وليس من واجب الحب أن ينعكس على نفسه لكي يحب الحب ، بل لابد له من أن ينسى نفسه في شخص « الآخر » — ذلك الأخ الذي يحبه ويضحي من أجله ويتفانى في خدمته — متجها باستمرار نحو صرْعَى الخطيئة والإثم من الضحايا المساكين الأشقياء ، مسلّطاً عليهم من أشعته ما يذيب قساوة قلوبهم . وهكذا نعود فنقرر أن « إرادة الخير » لا تعني « النية الطيبة » التي تقتصر على التمني والرجاء ، بل هي تعني « المحبة العاملة » التي تمضي إلى أبعد حدود التضحية والفداء ![1] .

هل يكون الخير هو « قوة البناء » والشرّ هو « قوة الهدم » ؟

على أننا لو تركنا هذه التأملات الميتافيزيقية جانباً ، ورحنا نبحث عن دلالة الشر من وجهة نظر سيكلولوجية محض ، لوجدنا أن معظم علماء النفس يميلون إلى الأخذ بضرب من « الثنائية » في تصورهم للطبيعة البشرية . والواقع أن تجربتنا البشرية شاهدة على أن في النفس خيراً وشرًّا ، حبًّا وكراهية ، نزوعاً نحو البناء وميلا نحو الهدم . ولعل هذه الصورة الثنائية هي التي حدت بعالم النفس الكبير سيجموند فرويد إلى الحديث عن غريزتين بشريتين أساسيتين ، ألا وهما : « غريزة الحياة » و « غريزة الموت » . — وقد ذهب فرويد إلى أن النفس البشرية مسرح لصراع عنيف بين هاتين القوتين المتعادلتين : قوة البناء ، وقوة الهدم ! وربما كان من بعض محاسن هذه النظرة الثنائية إلى الطبيعة

---

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ ، الفصل الثامن ص ١٨٦ — ٢٠٧ .

البشرية أنها تصوّر لنا الحياة الخلقية للبشر بصورة صراع مستمر بين القوة البناءة والقوة الهدَّامة ، أو بين الرغبة فى الإنتاج والنزوع نحو التحطيم . ولما كان « الخير » حليف البناء والإنتاج والعمل على ترقية الحياة ، فى حين أن « الشرّ » حليف الهدم والتحطيم والعمل على إعاقة الحياة ، فإن « دراما » الحياة الخلقية لابد من أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الصراع المستمر الجارى على قدم وساق بين قوى الخير البنَّاءة ، وقوى الشرّ الهدَّامة .

والحق أن من طبيعة الحياة البشرية — فيما يقول بعض علماء النفس — أن تنمو ، وتتطوَّر ، وتترقَّى ، محقِّقةً ما لديها من إمكانيات تلتمس الظهور ، وساعية فى الوقت نفسه نحو التعبير عن شتى قوى الإنسان الحسيّة ، والانفعالية ، والجسمية ، والذهنية ... إلخ . ولكنْ ، قد يحدث فى بعض الأحيان أن يلتقى هذا النزوع البشرى نحو النموّ والترقى ببعض القوى الخارجية التى تحُول دون انطلاقه ، وعندئذ سرعان ما تستحيل « طاقة البناء » المُعاقة إلى « طاقة حيوية هدَّامة » . ولسْنا نعنى « بالإعاقة » هنا مجرد عملية « توقف » أو « تعطيل » مؤقت ، بل نحن نعنى بها عملية « صدّ » كامل تحُول دون استمرار التعبير التلقائىّ عن طاقات الإنسان الحركية والحسية والوجدانية والذهنية ، مما يؤدِّى إلى انحباس الطاقة البنَّاءة ، وتحوّلها إلى نوازع هدَّامة . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن ما اصطلحنا على تسميته فى علم النفس باسم « النزعة الهدَّامة » هو فى الحقيقة مجرّد أثر من آثار الحياة المعطلة ، المعاقة : أعنى تلك الحياة التى لم ينجح صاحبها فى التعبير عن نفسه ، وبالتالى لم يستطع أن يكون منها بمثابة المنتج أو المستثمر أو المستفيد ...

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : إذا كان الأصل فى الوجود البشرى هو تلك « الطاقة الإنتاجية» التى تفتح أمام الحياة سبيل النمو والترقى والازدهار ، أفلا يجدر بنا إذن أن نعدَّ « الشر » مجرد مظهر من مظاهر إعاقة هذا النموّ ؟ وإذا صحَّ هذا ، أفلا يكون الأدنى إلى الصواب أن يُقال إن الميول الهدَّامة لا تظهر لدى البشر إلا حين يتعرض تكوينهم النفسىّ لأزمات حادة تعوق ترقّيهم الطبيعى ، وتقف حجر عثرة فى سبيل نموّهم العادىّ ؟ وإذن أفلا يكون ظهور « القوة الشريرة » أو « الطاقات الهدَّامة » لدى الإنسان مجرّد عَرَض من أعراض الاختلال أو الاضطراب أو المرض النفسى ؟.. هذا ما يميل إلى التسليم به كثير من علماء النفس المحدثين ، خصوصاً وأنهم يؤكدون لنا أن النزعة الهدَّامة ليست سوى طاقة ثانوية تظهر لدى المرء حينما يعجز عن تحقيق إمكانياته الأولية . فليس الإنسان — فى رأيهم — شريرا بطبعه ، أو مخلوقاً فاسداً بالضرورة ، بل هو يصبح كذلك حين تتوافر له الظروف الملائمة للنموّ ، أو حينما تنقصه الشروط اللازمة لترقّيه النفسىّ .

وتبعاً لذلك فإنه ليس « للشر » أي وجود مستقل قائم بذاته ، وإنما الشرّ فى جوهره انعدام للخير ، أو هو على الأصح أثر من آثار الفشل فى تحقيق الذات ، أو العجز عن الاستمرار فى عملية تنمية الحياة ، وتطويرها ، وترقيتها ...

بَيد أن هذا الرأي الذى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين لا ينطوى على أى مضمون ميتافيزيقى : فإنه لا يعني العودة إلى مذهب أوغسطين فى اعتبار « الشر » مجرد « سلب » أو « نفى » أو « عدم » بل هو يعني تقدم « البناء » على « الهدم » ، وإعطاء الصدارة لغريزة الحياة على غريزة الموت . والواقع أن الأصل فى الحياة هو النزوع نحو البناء ، والاتجاه نحو الترقى ، والسير فى طريق النموّ . فليس من التعسُّف فى شيء أن يُقال بأن من شأن الفرد العادى السويّ أن يمتلك فى ذاته نزوعاً تلقائياً نحو الترقى والنمّو والإنتاج المستمرّ . ومن هنا فإن كل خلل أو شلل يطرأ على هذا النزوع لابد من أن يكون فى حد ذاته عرضاً من أعراض المرض النفسيّ . وليست الصحة النفسية — مثلها فى ذلك كمثل الصحة الجسمية — غاية يُقْهَرُ الفرد من الخارج على العمل فى سبيلها ، بل هي حافز باطن فى صميم الفرد ذاته ، وبالتالى فإنه لاسبيل إلى القضاء عليها اللهم إلا إذا تضافرت على ذلك مجموعة قوية من العوامل الخارجية أو الظروف القاسية التى قد تعمل عملها ضد الفرد . وإذن ، فإن المبدأ الطبيعى القائل بأن القدرة على الفعل هى التى تخلق الحاجة إلى استعمال تلك القدرة ، وأن الفشل فى استخدام تلك القدرة هو الذى يؤدى إلى الخلل الوظيفى والشقاء النفسى ؛ نقول إن هذا المبدأ الطبيعى نفسه هو الذى حدا بعلماء النفس إلى ربط « العصاب Neurosis » بحالة عجز الفرد عن استخدام ما لديه من قوى باطنة أو إمكانيات حيوية تحفزه إلى النمو وتدفعه نحو الترقى ، وتملى عليه الاتجاه فى سبيل التكامل والتوافق والحياة المنتجة المثمرة . وهكذا ذهب هؤلاء إلى أن « العصاب » أو « المرض النفسى » ليس إلا مجرد مظهر لعجزه عن استخدام طاقاته الإنتاجية ، وفشله فى تنمية حياته والترقى بها على الوجه الذى يضمن لها مواجهة القوى الخارجية المعوّقة...

هل يكون الشر الخلقى مجرد « مرض نفسى » ؟

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى ما اصطلح علماء النفس على تسميته باسم « العُصاب » أو « المرض النفسى » ، لوجدنا أن كل عُصاب هو نتيجة لصراع بين قدرات الإنسان الباطنية من جهة ، وبعض القوى الخارجية التى تحول دون اكتمال نموها استمرار ترقيها من جهة أخرى . وليست الأعراض العُصابية سوى مجرد تعبير عن قيام الجانب السليم من الشخصية بضرب من الصراع ضد التأثيرات المعطِّلة أو المعرقلة التى تعمل عملها ضد نمو

الشخصية واستمرار ترقيها . ولكن مهما تكن قوة تلك العوامل الخارجية التى تقف حجر عثرة فى سبيل نمو الشخصية وترقى القدرات الإنتاجية لدى الفرد ، فإن المصاب بالمرض النفسى يظل يشعر بحافز قوى نحو العمل على استرجاع طاقاته الحيوية ، واسترداد صحته النفسية ، واستعادة تكامله النفسى . ولولا هذا الحافز لما كان فى استطاعة المحلل النفسانى الأخذ بيد المريض من أجل معاونته على الشفاء من مرضه النفسى . وليس « الاستبصار » اللازم لعملية الشفاء سوى مجرد محاولة يقوم بها المريض — بمساعدة الطبيب أو المحلل النفسانى — من أجل تمهيد الطريق أمام تلك القوى الباطنة فى نفسه : أعنى قوى المريض الراغبة فى الصحة النفسية ، والتى لابد للطبيب من العمل على زيادة حظها من الفعالية حتى تصبح قوى إيجابية ناجعة . ومعنى هذا أن شفاء المريض النفسى رهن بما لديه من قوة باطنية تنشد السعادة ، وتلتمس الصحة النفسية .

وهنا تظهر لنا الصلة الوثيقة التى تجمع بين المشكلة الخلقية من جهة ، ومشكلة المرض النفسى والصحة النفسية من جهة أخرى . وهذا ما عبر عنه عالم النفس الأمريكى المعاصر إريك فروم E. Fromm حينما قال بصراحة : « إن كل عصاب يمثل فى الحقيقة مشكلة خلقية » . وآية ذلك إن كل عجز تفشل معه الشخصية فى تحقيق نضجها أو تكاملها النفسى ، إنما هو فى جوهره « فشل خلقى » . وكثير من الأمراض النفسية لا يخرج عن كونه مجرد تعبير عن بعض المشكلات الخلقية ، بدليل أن الأعراض العصابية لا تظهر فى كثير من الأحوال إلا نتيجة لضروب من « الصراع الخلقى » الذى لم تنجح الشخصية فى التغلب عليه . ولعل من هذا القبيل مثلا ما قد يحدث لبعض الأفراد العصابيين حينما يصابون بنوبات حادة من « الدوار » دون أدنى سبب عضوى . فمثل هؤلاء الأفراد قد يكونون بإزاء مشكلات خلقية لم يستطيعوا مواجهتها أو النجاح فى التغلب عليها ، مما أدى بهم إلى الوقوع بين براثن « المرض النفسى » ، نتيجة لهذا العجز عن مواجهته نمط معين من أنماط الحياة .

وليس أيسر على الفرد — بطبيعة الحال — من الاستسلام لدوافعه الهدامة ، وإطلاق العنان لطاقاته العدوانية . ولكن من المؤكد أن كل اعتداء يقوم به الفرد — سواء أكان ذلك فى شخصه أم فى أشخاص الآخرين — على قوى الحياة البناءة وطاقاتها الفعالة ، إنما هو فى الحقيقة انتحار نفسانى يقضى على صاحبه بالشقاء. ولما كان نمونا وسعادتنا لا تقوم إلا على أساس احترامنا لنمو الآخرين وسعادتهم وقوتهم ، فإن كل اعتداء نمارسه على القوى الحيوية البناءة لدى الآخرين إنما هو فى الوقت نفسه عدوان ذاتى يمس صميم حياتنا النفسية . ومعنى هذا أن الصحة النفسية للفرد رهن باحترامه للحياة فى شخصه وفى

أشخاص الآخرين معاً . وكثيراً ما تكون نزعات الفرد الهدامة بإزاء الآخرين مجرد « عَرَض » مرضى يعبر عن ميول عدوانية ذاتية ، أو حوافز انتحارية هدامة ، ومهما ينجح الفرد الهدَّام فى تحقيق غاياته العدوانية الهدامة فإنه لابد من أن يظل ضحية لضرب من الشقاء النفسانى العميق : لأن سلوكه قد انطوى على خيانة للحياة نفسها ، فى شخصه وفى أشخاص الآخرين . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الشخص السوى المتمتع بصحة نفسية سليمة لا يملك سوى الإعجاب بمظاهر الحب والشجاعة والرقة لدى الآخرين .

وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن أحداً لا يولد شريرًا بالفطرة ، وإنما يصبح المرء كذلك حينما تتعطل قواه الإنتاجية ، فيقع ضحية للمرض النفسى أو للميول العدوانية الهدامة . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن ما يرجّح جانب الخير على جانب الشر ــ لدى هذا الإنسان أو ذاك ــ إنما هو عوامل البيئة ، والتربية ، والتعليم والثقافة ... إلخ . وكثيراً ما يكون المجرمون مجرد ضحايا تعسة لبعض الظروف القاسية ، أو مجرد مرضى نفسانيين هم فى حاجة إلى العلاج أكثر مما هم فى حاجة إلى العقاب ! ولو أننا أدركنا هذه الحقيقة ، لكان فى وسعنا أن نلقى صرعى المرض النفسى بشىء أكبر من التسامح والعطف ورحابة الصدر . ولعل هذا ما حدا بنا الكراهية هى « العلة الأخلاقية الكبرى » ! أجل فإن الحياة الخلقية الصحيحة لا تعنى الطهارة التامة أو البراءة المطلقة ، وكأن على الإنسان أن يغسل يديه من أدران الغير وخطايا الآخرين ، بل هى تعنى التلوث بمخالطة الأشرار ، والتدنس بذنوب أهل المعصية ! وليست « خبرة الشر » سوى تلك التجربة الأخلاقية الأولى التى تمارس فيها الحرية الإبداعية ذاتها ، لكى تشع فيما حولها فتبدد ظلمات الخطيئة ! وليس أيسر على رجل الأخلاق من أن يرسم لنا صورة طوباوية نقية للمثل الأعلى ، ولكنه عندئذ لن يكون قد وضع أمامنا أخلاقاً إنسانية نابضة بالحياة ، بل مجرد أسطورة وهمية لا تمت إلى الخبرة البشرية بأدنى صلة ! ولا سبيل ــ فى رأينا ــ إلى فهم الحياة الخلقية على وجهها الصحيح ، اللهم إلا بإلقاء الكثير من الأضواء على خبرات الموجود البشرى فى مضمار الصراع مع النفس ، والصراع مع الآخرين : أعنى فى مضمار السلوك العملى الذى يحفل بخبرات الشر ، والألم ، واليأس ، والشقاء ... إلخ[1] .

---

(١) ارجع إلى مقالتنا : « هل يكون الشر الخلقى مجرد مرض نفسى ؟ » ، مقال منشور بمجلة « قافلة الزيت » ، أكتوبر سنة ١٩٦٦ ، ص ١١ ــ ١٣ .

الفصل العاشر

خبرة « الألم »

كثيراً ما يقال « إن الإنسان يولد بمفرده ، ويموت بمفرده ، ولكنه لا يعيش إلا مع الآخرين » ! ولئن يكن هذا القول على قدر كبير من الصحة ، خصوصاً وأن الإنسان كائن أخلاقى لابد من أن يحدد سلوكه أمام نفسه وأمام الآخرين ، إلا أن الحياة الإنسانية — فى جانب من جوانبها — حياة باطنية لابد لكل « ذات » من أن تحياها لحسابها الخاص ، وبالتالى فإنه لا يمكن أن يقوم « وجود » بشرى بدون « وعى ذاتى » أو « شعور بالذات » . ولكننا ما نكاد نتحدث عن « الشعور بالذات » حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التفكير فى « الألم » : لأن الواقع أن « وجودنا » يظل ملتبساً بالوجود الخارجى (أو وجود الأشياء) ، إلى أن « نتألم » ، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يَعد مختلطاً فى غمار الأشياء . ومعنى هذا أن « الألم » هو الذى يكشف لنا عن وجودنا الفردى فى حدة قاسية تتمزق معها الرابطة التى كانت توثقنا بالكون . وإذا كانت الصلة وثيقة بين « خبرة الألم » من جهة ، وبين « الشعور بالذات » من جهة أخرى ، فما ذلك إلا لأن المرء يشعر بذاته حينما يجىء الكون فيدفعه بقسوة ، أعنى حينما يدرك لأول مرة أنه بإزاء « خصم خارجى » هو « الكون » . وهنا يبدو الفارق الكبير بين « اللذة » و « الألم » : فإن « اللذة » بطبيعتها باسطة ، فى حين أن « الألم » من شأنه دائماً أن يردنا إلى ذواتنا ، ويحتبسنا فى وجودنا الفردى . وحينما تستشعر الذات اللذة ، فإنها تستسلم لهذا الشعور بحيث إنها لتكاد تنسى نفسها ، وتتخلى عن ذاتها ، فى حين أنها ما تكاد تستشعر الألم حتى تقبع فى ذاتها ، وتنطوى على نفسها . ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى « تجربة الوحدة » على حقيقتها[1] .

---

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، ص ٣٤ — ٣٥ ، وارجع أيضاً إلى مقالنا « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، بمجلة علم النفس مجلد ٥ ، عدد ٣ ، فبراير سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٧ .

والملاحظ فى العادة أننا لا نشعر قط بأننا كنا « سعداء » إلا بعد أن تفارقنا تلك « السعادة » التى كنا غارقين فى غمرتها ! وربما كان السبب فى ذلك أن السعادة تخلق ضرباً من الانسجام بين « الذات » و « العالم الخارجى » ، مما يترتب عليه نسيان الذات لنفسها . وأما « الألم » فإنه لابد من أن يعزلنا على حدة ، لأن الشخص الإنسانى حين يتألم فإنه سرعان ما ينطوى على نفسه ، لكى يتجه بانتباهه واهتمامه نحو تلك النيران الباطنة التى تشتعل فى جوفه ! إننا نتألم فُرادَى : لأن الألم « خبرة باطنية » هيهات للآخرين أن يشاركونا فى معاناتها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان شعر بوجوده الفردى فى اللحظة التى « يتألم » فيها « بمفرده » . وهذا « الوجود » الذى ينكشف له عند « التألم » هو فى الحقيقة وجود « الإنية » باعتبارها ذاتاً خاصَّة فريدة فى نوعها ، منفصلة عن العالم الخارجى الذى يرين عليها ويثقل كاهلها ! وهكذا نرى أن « الألم » إن هو إلا مناسبة لشعور الذات بنفسها ، من حيث هى متأصلة فى أعماق الوجود العام ، حاضرة أمام العالم الخارجى . وهذا الشعور هو الذى يجعلنا نميل إلى « الوحدة » فى اللحظة التى نتألم فيها ، لأننا نشعر عندئذ بانفصالنا عن الكون ، على الرغم من تأصلنا فى أعماق الوجود العام . وسنرى بعد حين أن هذه « الدلالة الميتافيزيقية » للألم هى التى تخلع عليه فى الوقت نفسه « دلالة أخلاقية » هامة : لأن كل ما من شأنه أن يردّ الذات إلى نفسها ، وأن يدفع بها إلى مراقبة نفسها ، لابدّ من أن يكتسب طابعاً خلقياً بوصفه « خبرة باطنية » تحفز « الذات » إلى الانعكاس على نفسها .

أهمية « الألم » فى حياتنا الروحية

إن « خبرة الألم » لا تقوم بدور « المنبه » الذى يشعرنا بكياننا الفردىّ فى وسط عالم يرين علينا فحسب ، بل هى أيضاً حافز قوىّ يدعونا إلى الوحدة والانفصال . فهذه ذات متفتحة تتجاوب مع الآخرين ، وتتجه بكل مشاعرها نحو غيرها من الذوات ، ولكنها على حين فجأة تتلقى ضربة عنيفة من ضربات الشر ، فما هى إلاَّ طرفة عين حتى نراها وقد انسحبت من العالم الخارجى ، لكى تعانى فى صمت مرارة الألم وقسوة الوحدة ! وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن الإنسان الذى يتألم يميل دائماً إلى الانعزال عن الناس ، لأن من شأن « الألم » أن يشعره بحدوده ، وأن يحتبسه فى الوقت نفسه داخل تلك الحدود . ألا تظهرنا التجربة كل يوم على أن « الألم » يشل كل

انتباهنا ، فلا نجد فى نفوسنا أى اهتمام بالناس أو بالعالم الخارجي أو بأى مظهر من مظاهر التسلية ؟ ... إن كلا منا حين يتألم ، فإنه سرعان ما يشعر بأن ألمه فريد فى نوعه ، شاذ فى حدّته ، وكأن ألمه أيضاً هو « نسيج وحدِه » ، كما أن ذاته هى الأخرى « نسيج وحدها » !! « دعونى وحدى ! اتركونى وشأنى ! إن أحداً منكم لا يستطيع أن يتصور إلى أى حد أتألم !. إن أحداً منكم لا يستطيع أن يقف على طبيعة حزنى ! » : تلك هى صرخة المتألم ، وهى صرخة تنبعث من أعماق نفس حزينة وحيدة تشعر بأنها فى جانب ، والعالم كله فى جانب آخر ... ! وليس أدل على ما بين الألم والوحدة من صلة وثيقة ، من أن الحيوان نفسه قد ينزع إلى الوحدة حين يتألم . ولكن للوحدة بالنسبة إلى الإنسان قيمة خلقية كبرى : لأنها السبيل إلى حياة باطنية خصبة . وليس يكفى أن نقول إن القدرة على التوحد والقدرة على التألم تسيران فى معظم الأحيان جنبا إلى جنب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن كلا منهما يعد مظهراً هاماً من مظاهر الحياة الروحية بصفة عامة ، والحياة الخلقية بصفة خاصة .

وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق (وعلى رأسهم كيركجارد) قد غالوا فى تقرير أهمية « الألم » ، فذلك لأنهم قد فطنوا إلى أن الآلام النفسية التى تعانيها هى التى تخلع على وجودنا الشخصى كل ما له من فردية وأصالة . والواقع أن « خبرة الألم » هى التى تبرز الجانب الشخصى من وجودنا ، لأنها هى التى تضطر « الذات » — فى كثير من الأحيان — إلى الغوص فى أعماق وجودها ، من أجل العمل على اكتشاف ما ينطوى عليه هذا الوجود من « قيم » . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى « الألم » دوراً هاما فى صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون فى قرارة نفوسهم بأن الآلام التى عانوها هى التى كونت معظم الجانب الشخصى من وجودهم . ومعنى هذا أن الخبرات الأليمة التى يعانيها المرء لابد من أن تندمج فى صميم وجوده ، فتصبح بذلك ثروة باطنة تدخرها الذات للمستقبل ، وتتسلح بها ضد ما يستجد من هجمات . وليس أدل على قيمة « الألم » فى حياتنا الروحية من أنه قد يستحيل إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا النفسية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ؛ ولكن على شرط ألا يظل مجرد شىء دخيل نعانيه ونقع تحت تأثيره . وتبعاً لذلك ، فإن « خبرة الألم » تمثل تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية لأنها تقوم بدور الأداة الفعالة التى تكفل لنفوسنا ما هى فى حاجة إليه من « تربية أخلاقية[1] » . ولعل هذا ما حدا بفيلسوف أخلاقى مثل هـارتمان إلى

(1) L., Lavelle : « Le Mal et La Souffrance, » Plon, 1940, pp. 116 - 8.

التحدث عن « الألم » — إن لم نقل « العذاب » — بوصفه « قيمة » من « القيم » الأساسية(١) .

الدالة الميتافيزيقية للألم فى فلسفة هيجل

وقدلا يتسع المقام هنا لاستعراض مواقف فلاسفة الأخلاق — قديماً وحديثاً — من مشكلة الألم ، ولكنْ حسْبنا أن نقول إن الأقدمين لم يكونوا يعترفون بما للألم من قيمة أخلاقية خاصة ، ومن ثم فقد بقيت مذاهبهم الأخلاقية — فى معظمها — مذاهب لذة أو مذاهب سعادة . والظاهر أن الفلاسفة العقلانيين أنفسهم قد اقتصروا على النظر إلى « الألم » أو « العذاب » ، بوصفه مظهراً من مظاهر « الشر » ، وبالتالى فإنهم لم يستطيعوا أن يروا فيه سوى مجرَّد « حرمان » أو « نقص » لابد من العمل على تجنبه ، أو التحامى عنه . ثم جاءت « المسيحية » فوقفت من « الألم » موقفاً مختلفاً كل الاختلاف ، وإن لم يكن ذلك من وجهة نظر أخلاقية صرفة . والواقع أن المسيحية لم تر فى « العذاب » مجرد « ضعف » أو « نقص » ، بل هى قد اعتبرته رافعة أخلاقية ، فاعترفت بما للألم من تأثير محرر على النفس البشرية ، وذهبت إلى أنه كثيراً ما يكون أداة ترق أو وسيلة تسام بالنسبة إلى الشخص الإنسانى . ولا غرو ، فقد لاحظ الكثير من رجالات المسيحية أن « العذاب الخلقى » هو فى بعض الأحيان واسطة ناجعة لإطلاق قوة باطنية دفينة قالوا عنها إنها ذات طابع سرىّ غامض . ولا نرانا فى حاجة إلى التحدث عن شتى ضروب « العذاب الدينى » التى طالما عاناها أهل المسيحية من قديسين ، وشهداء ، ومتصوفة ... إلخ .

وأما الفيلسوف الذى شاء أن يدخل « الألم » فى صميم فلسفته الميتافيزيقية — ولا نقول اللاهوتية — فهو « هيجل » بمذهبه المعروف فى « السلب » أو « القوة السالبة » Negativity . ونحن نعرف أن كل فلسفة هيجل الجدلية ترتكز أولا وبالذات على مبدأ « التناقض » الذى هو بمثابة القوة المحركة لكل ما فى الوجود من كائنات . وحسْبنا أن ننظر إلى شتى الرغبات التى تنبثق فى صدر الكائن البشرى — ابتداء من أدنى نوازعه السيكو — فيزيائية حتى أسمى مطالبه الروحية ، وعلى رأسها جميعاً نزوعه نحو الاتحاد

---

(2) N. Hartmann : « Ethics »vol II., Moral Values, London, 1963 Ch, XI, d, Suffering as a Value, pp. 138 - 141.

بالله — لكى نتحقق من أن الموجود البشرى يستشعر ضرباً من « التناقض الذاتى » الذى يعمل فى باطنه على شكل توتر حادّ بين ما هو عليه وما يريد أن يصير إليه ، أعنى بين الموجود المتناهي بضعفه وقصوره ، والموجود اللامتناهي بسموه وكماله . وليست الرغبات المختلفة التى تستشعرها الذات البشرية سوى مجرد تعبير باطنى عن ذلك الاستقطاب العنيف القائم بين « الذات الحاضرة بالفعل » وتلك « الذات اللاموجودة » التى هى محط آمالها وموضع رغباتها ! وما « الألم » — فى رأى هيجل — سوى المظهر الشعورىّ لهذا « التناقض الذاتى » الذى تستشعره الذات على صورة « نقص داخلى » أو « عوز باطنى » ، لا مجرد ظاهرة خارجية أو واقعة موضوعية . والحق أن « الألم » ميزة كبرى قد اختصت بها الكائنات الواعية ، بحيث إنه كلما تزايد حظ الإنسان من السموّ ازدادت بالتالى قدرته على التألُّم. وهيجل يذهب إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن الأفعال العظيمة لا تنبع إلا عن حالة نفسية عميقة من « العذاب » أو « المعاناة » ، وكأن هناك ضرباً من « النّزع » أو « الاحتضار » الإلهى قبل كل ولادة روحية عظيمة ! وعلى الرغم من أن هيجل يعترف بأن الفاعلية الإلهية أزلية أبدية ، إلا أنه لا يرى مانعاً من القول بأنها لا تخلو من مظاهر « الجدية » ، والعذاب ، والمعاناة ، والمشقة ، التى تقترن بالسلب أو القوة السالبة » . وحين يتحدث هيجل عما تنطوى عليه عملية « الخَلق » من « تناقض ذاتى » ، فإنه يعنى بذلك أن الله نفسه يفتدى خليقته (أى الإنسان) بمقتضى فعل لا يخلو من ألم ، ويأس ، وموت ! وآية ذلك أن « الآب » يتجسد على صورة « ابن » وهذا « الابن » يتعذب ويحتضر ويموت بالضرورة ، لكى لا يلبث أن يُبعث حياً ويعاود الاتحاد بالآب الذى هو واحد معه بالجوهر . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أسطورة عدن ، فإنها تمثل ضرورة اغتراب الله عن ذاته فى الإنسان : ذلك المخلوق الذى خلقه الله ، ثم لم يلبث أن تركه يعصاه وينأى بنفسه عنه ، ولكنه عاد من بعده فافتداه وأنقذه من الهلاك ! وحين مد الإنسان يده إلى شجرة المعرفة ، فإنه سرعان ما هوى من حالة البراءة والطهر إلى حالة الخطيئة والعذاب ؛ ولكن خطيئته فى الحقيقة لم تكن إلا طبيعة « أصلية » استلزمها مصيره وتطلبها وجوده ! أجل ، فقد كان لابد للإنسان من أن يرتكب المعصية ، لأنه هيهات للإنسان أن يصبح موجوداً متكاملا اللهم إلا بعد الخطيئة ، وبعد العذاب ! وقد استرد الإنسان وجوده البشرى الكامل بعد العقوبة والصفح الإلهى (أو الغفران) ، ولكنه لم يعد إلى حالة البراءة ، بل استرجع حالته البشرية المليئة . وما كان يمكن للموجود البشرى أن يبلغ هذه الحالة ، لو لم يكن الله قد عانى الاحتضار والموت من أجله ! وقصارى القول أن للعذاب دلالة ميتافيزيقية

تكشف عنها « دراما الله والإنسان » فى هذه الفلسفة الجدلية التى لا ترى فى الصراع ، والتناقض ، والاغتراب عن الذات ، سوى مجرد مظاهر لما فى الوجود من « سلب » أو « قوة سالبة[١] » .

الصلة بين « الألم » وعملية « تحقيق الذات » فى فلسفة برديائيف

ولا بأس من أن نتوقف وقفة قصيرة عند مذهب ميتافيزيقى آخر شاء له صاحبه : ألا وهو المفكر الروسى المعاصر برديائيف ، أن يقوم على التأليف بين خبرة الألم من جهة ، وتجربة الحرية من جهة أخرى ، ونحن نعرف أن « الألم » يمثل فى العادة ذلك « الشر » الخاص الذى لا تألو الإرادة جهدا فى سبيل العمل على طرده واستبعاده ، نظراً لما له من طابع منفّر غير ملائم . ولكن برديائيف يريد أن يبين لنا أن هذا الذى ننفر منه ونحرص على استبعاده بكافة الوسائل إنما هو بعينه ما نحن فى أمسّ الحاجة إليه ، حتى نكوّن ما فى وجودنا من طابع شخصى . ومن هنا فقد علّق برديائيف على « الألم » أهمية كبرى فى عملية تكوين الشخصية ، نظرا لأنه قد فطن إلى أن « تحقيق الذات » فعل أليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن « تحقيق الذات » لا يعنى سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، بل هى عملية شاقة تستلزم الصراع والمشقة والمجاهدة ، فلابد فيها من تحمل شتى ضروب الألم والعذاب والمعاناة . ولكننا كثيراً ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلى عنها ، حتى نتجنب الألم ، ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامى الذى لا يكاد ينفصل عنه . وليس بدعاً أن ترتبط الحرية بالألم ، فإن مأساة الوجود الإنسانى تنحصر فى تلك العملية الشاقة التى تقوم بها « الذات » حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ، أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فإننا فى كل تلك الحالات لابد من أن نشعر بما تستلزمه عملية « التحرر » من مجاهدة ، وألم ، ومشقة . وإذن فإن قيمة الحياة البشرية — فيما يقول برديائيف — تنحصر أولا وبالذات فى عملية تحقيقنا لذواتنا ، وعلوّنا على أنفسنا ، وانتصارنا على

(1) Cf. G. R. G. Mure : « The Philosophy of Hegel. » , Oxford University Press, N-Y., 1963, pp. 18-19.

شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة أشكال العبودية ؛ وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا إلى تحمل « الألم » ، وتقبّل « التضحية » ، إن لم نقل بأنها تستلزم ضرباً من « البطولة » التى لا مندوحة عنها لكل من يّريد أن يجاهد فى سبيل تحقيق ذاته[1] .
وهكذا نرى أن هذا الفيلسوف الذى رأى فى « التحرر » السبيل الأوحد للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة ، قد جعل من « الألم » الجسر الضرورى الذى لابد للذات من أن تمر به فى طريقها إلى « الحرية » . وليست « الحرية » فى النهاية سوى « الروح » نفسها : أعنى ذلك الفعل الإبداعى الذى ينبثق من أعمق أعماقنا حين نكون قد نجحنا فى تحقيق ذواتنا .

الصلة بين « الألم » و « الترق الخلقى » لدى الفرد والجماعة ...

إن الكثيرين ليعرّفون « الألم » بقولهم « إنه على وجه التحديد تلك الحالة التى لا نريد أن نعانيها » ، ولكن من المؤكد أنه على الرغم من أن الإرادة تقول للألم دائماً : « لا » إلا أن لخبرة الألم نفسها دوراً هاماً فى ترقية الإرادة . والحق أن « الألم » يسير دائماً جنبا إلى جنب مع الترقى الروحى : فإنه ما من شيء عظيم أو جليل قد تحقق فى هذه الحياة البشرية من دون ألم . ولسنا نريد أن نذهب مع كير كجارد إلى حد القول بأن « الوجود الإنسانى هو فى صميمه عذاب ، وعذاب دينى على وجه الخصوص[2] » ، وإنما حسبنا أن نقول إن التاريخ البشرى نفسه شاهد على أن الإنسانية قد اضطرت إلى أن تجتاز أقسى التجارب وأقصى المحن ، من أجل الوصول إلى مرحلة أسمى من الرقى . والواقع أننا قد نكون على حق حين نقيس مدى رقى الجماعة (كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الفرد) بما عانته من محن ، وما مر بها من تجارب . وهنا يتجلى الفارق الكبير بين الإنسان البدائى والإنسان المتحضر : فإن البدائى لا يكاد يعرف كل تلك الآلام العديدة المتنوعة التى تجيء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغل الإنسان فى سبيل التقدم والتحضر ، على حين أن المتحضر يعانى الكثير من الآلام بسبب ترقى حساسيته ونضج وعيه ورقة شعوره . ومن هنا فقد لاحظ الكثير من الباحثين أن الإنسان البدائى يكاد يحيا فى شبه سرور دائم ، حتى أنه ليجهل الكثير من الآلام الأولية البسيطة التى يعانيها الإنسان المتحضر ، على الرغم من

---

(1) N. Berdiaeff: « Cinq Méditations sur L, éxistence », 1936, P. 203.

(2) Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes » Vrin, 1949 p. 357.

أنه أكثر تعرضاً (من الإنسان المتحضر) للصدفة ، والقوى الطبيعية الخطيرة ، وشتى ضربات القدر ! وبينما يزداد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائى أقل منه شعوراً بالخوف ، وأدنى منه إحساساً بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائى درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على تميز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الرجل المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على تميز أو إدراك المواقف المؤلمة . وليس غريباً أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة ، فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لابد من أن يفضى إلى تنوع آلام الإنسان . ولعل هذا ما عناه ماكس شلر حينما قال إن المدنية تزيد من عمق الآلام البشرية ، لأنها فى الوقت نفسه تفتح أمام الإنسان المتحضر مجالا واسعاً لضروب كثيرة من المسرات . وسواء أردنا أم لم نرد ، فإنه لابد لنا من أن نشترى حضارتنا بأفدح الأثمان ، لأن علينا أن نتقبل ما يجيء معها من آلام ومصاعب ومحن[1] !

وأما بالنسبة إلى الأفراد ، فإنه لمن الواضح أن المقدرة على التألم هى — إلى حد ما — مقياس لدى قدرة كل فرد على التحضر والترقى . وحتى إذا لم نقل مع كيركجارد بأنه « كلما كان الشخص أسمى وأرقى ، كان الثمن الذى يدفعه لشراء أى شيء أغلى وأبهظ » فإنه لابد لنا مع ذلك من التسليم بأن القدرة على التألم تسير جنباً إلى جنب مع الرغبة فى تحقيق المثل الأعلى ، ولسنا هنا فى مجال الآلام الحسية التى ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الجسم العضوية ، بل نحن فى مجال الآلام النفسية التى ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الشعور الخلقى . وهكذا تجيء ضرورات الترقى الخلقى أو النمو الروحى فتفرض على الذات آلاماً نفسية عديدة : إذ يشعر المرء بأن شخصيته لا يمكن أن تنمو وترقى إلا إذا انصهرت فى بوتقة الألم والعذاب . وهناك تجربة نفسية أليمة كثيراً ما نعانيها فى حياتنا الروحية العادية : ألا وهى تلك التجربة التى يحياها الإنسان كل يوم حينما تجيء أفعاله دون مراميه ، أعنى حينما يشعر بأن ما يمتلكه هو دون ما يريده بكثير ! ولسنا فى حاجة إلى حسّ مرهف من أجل الشعور بهذه التجربة الأليمة ، وإنما حسبنا أن نلقى نظرة عابرة على أفعالنا العادية ، لكى ندرك إلى أى حد يعمل « الألم » عمله فى صميم حياتنا الخلقية . ولاشك أن كل من يشعر بأن ثمة قوة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقى لابد من أن يعانى فى الوقت نفسه هذا « الألم » الذى لا علة له سوى شعور المرء بأنه

(1) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance », Aubier., 1946 pp. 25 - 27.

دون ما يغني بكثير[١] !

الألم بوصفه قيمة خلقية تزيد من عمق حياتنا الباطنية

لقد حاول الفيلسوف الألماني ماكس شلر أن يظهرنا على الدلالة الروحية العميقة للألم فقال إن العلاقة وثيقة بين « الألم » و « التضحية » : لأن « الألم » هو في صميمه « تضحية » بالجزء من أجل الكل ، أو تضحية بما له قيمة دُنْيا من أجل ما له قيمة عليا . والصلة وثيقة بين الألم والموت : لأن الألم موت للجزء ، ولكنه موت يتحقق من ورائه إنقاذ الكل . كذلك يمكننا أن نربط الألم بالحب فنقول إن أية قيمة عليا لا يمكن أن تفرض علينا التضحية بقيمة أخرى دُنْيا إلا إذا كانت أقدر منها على انتزاع حُبّنا . ومن هنا فإن الألم هو الذي يضطرنا إلى أن نخضع حياتنا الحسية لنشاط روحيّ يتزايد سموًّا يوماً بعد يوم .وحينما يقول أفلاطون ــ ومن بعده فلاسفة المسيحية ــ إن الألم أداة تطهير ، فإنهم يعنون بذلك أن آلام الحياة هي الكفيلة بأن توجّه بصرنا الروحيّ نحو الخبرات العليا والقيم السامية ، فترتفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التي هي ينبوع السعادة الروحية العميقة .[٢] ولعلّ هذا هو السبب في أن معظم الديانات الكبرى تعلّق أهمية عظيمة عَلَى « الألم » ، حتى لقد ذهب كيركجارد (في تفسيره للمسيحية) إلى أن « الألم » هو العلاقة التي تميّز الإنسان المتدين : لأن الألم يعني العزلة الروحية ، والحياة الباطنية العميقة ، والشعور بالتناقض الحادّ بين المتناهي واللامتناهي . ويمضي كيركجارد إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن الألم هو الجو الروحي الذي يعيش فيه الإنسان المتديّن ، إن لم يكن هو الجو الأوحد الذي يستطيع أن يتنفّس فيه . « وحينما يريد الله أن يوثق العلاقة بينه وبين إنسان ما ، فإنه يستدعي رفيقه الأمين الذي هو الهمّ ، وينبّه عليه بأن يلاحقه أينما توجّه ، ويشدّد عليه بأن يلازمه في كل خطواته » ! وهكذا يصبح « الهمّ » حليف الرجل المتديّن ، ويظل الألم هو الصديق الأوحد الذي يلازم المسيحيّ في حلّه وترحاله ؛ كالظل لا يفارق صاحبه ![٣] » .

(١) ارجع إلى كتابنا : « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، الفصل الخامس ، ص ١١٣ ــ ١١٥ .

(2) Max Scheler : « **Le Sens de la Souffrance** », Aubier, 1946, pp. 62-71.

(3) Cf. Jean Wahl : « **Etudes Kierkegaardiennes** », Vrin, 1949, pp. 367-369.

(وارجع أيضا إلى مقالنا المشار إليه آنفا بمجلة علم النفس مجلد ٥ ، عدد ٣ ، ص ٣٩٠)

والواقع أن من شأن « الألم » فى كثير من الأحيان أن يولدّ فى النفس تناقضاً خصباً يزيد من عمق حياتنا الباطنية ، إذ تشعر الذات بتوتر حاد بين ما هى عليه ، وما تريد الوصول إليه ، أو بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، ومثل هذا التوتر هو — على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى رنيه لوسن R. Le Sene — شعور بالقيمة . وليس معنى هذا أن « الألم » هو فى حد ذاته « خير » وإنما معناه أن « الألم » قد يعود بالخير على الذات ، حينما تتمكن من تمثله ، أعنى حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطورها الروحى وتنمية حياتها الباطنية . وتبعاً لذلك فإن القدرة على التألم هى أمارة طيبة : إذ ربما كان أعضل داء يمكن أن تصاب به النفس هو أن تصبح غير قادرة على التألم ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن التألم ليس مرضاً على الإطلاق ، وإنما هو بالأحرى نقاهة النفس ، أو هو على الأصح السبيل إلى تحقيق غبطة أعمق وسرور أعظم !

صحيح أن هناك أناساً لا يقوون على تحمل الآلام ، ولكن هؤلاء فى الحقيقة بشر ضعفاء تزعزعهم التجارب ، وتعصف بهم البلايا ، وتهد كيانهم المحن ، فسرعان ما يقعون صرعى تحت ضربات القدر ، وعندئذ لا يلبثون أن يرزحوا تحت وطأة العذاب ، ومن ثم يتضعضع كل وجودهم ، ويتداعى بناء شخصياتهم !! وحينما تزول الغمة عن الإنسان الضعيف الذى لا طاقة له على تحمل الألم ، فإنها لا تدعه إلا مشوَّها ، محطماً ، مهيض الجناح ، مغلوباً تماماً على أمره ! ومن هنا فإنه لا يعود يقوى من جديد على النهوض من كبوته ، بل يجد نفسه عاجزاً تماماً عن الوقوف على قدميه ، وكأنما هو قد فقد كل ما كان له من قيمة ! وهذا هو السبب فى أن « الألم » لا يمثل بالنسبة إلى الرجل الضعيف سوى مجرد « نفى » تام لكل قيمة . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الرجل الذى يقوى على احتمال الألم لا يخرج من التجربة إلا أقوى صلابة ، وأشد عزيمة ، وأصلب عوداً ! ولا غرو ، فإن « خبرة الألم » — بالنسبة إليه — هى بمثابة فرصة مواتية لزيادة قدرته على الاحتمال ، وتنمية كيانه الأخلاقى ، وتنقية معدنه الإنسانى . وإذا كان للألم — فى نظره — قيمة خلقية كبرى : فذلك لأن استجابته للمحن والتجارب هى على النقيض تماماً من استجابة الرجل الضعيف المستكين . وآية ذلك أنه لا يستجيب لضربات القدر بالصراخ والعويل ، بل هو يستجيب لها بردود أفعال إيجابية ، يؤكد فيها ذاته ، ويعلن من خلالها رفضه لكل استسلام !

والواقع أنه حينما تنزل بساحة المرء مصائب كبرى أو محن هائلة لا يملك حيالها شيئاً ، ولا تقوى إرادته على صدّها ، فهنالك قد تنطلق من عقالها بعض القوى الدفينة فى أعماق

طبيعته الخلقية ، لكى تقوم بدور المقاومة الفعَّالة بدلاً من النشاط العاديّ الموجود لديه . وحينما يتحقق « التحرُّر » أو « الانطلاق » لهذه القوى ، فإنها قد تأخذ على عاتقها مهمة الكفاح فى سبيل الذود عن الكيان الخلقى لصاحبها ، والعمل على الدفاع عن صميم وجوده الروحيّ . والحق أن « التألم » هو ضرب من الامتحان أو الاختبار لطاقة « الموجود الأخلاق » : لأنه محك صلابته الروحية ، وميعاد مرونته الأخلاقية . وليس من الضرورى أن يكون التألم علامة على الانهيار أو الاستسلام ، بل كثيراً ما يكون « التألم » شاهداً على قيام حالة تحرّر فعلىّ ، أو توافر يقظة روحية يتم بمقتضاها استنهاض القوة الأخلاقية الكامنة ، وعندئذٍ لا يلبث الفرد أن يقيم الدليل على أنه يملك من « القوة » أو « المقدرة الحقيقية » ما هو أسمى بكثير من كل ما ينطق به نشاطه العادى . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق : فإن الانهيار الذى قد يصيب نشاطنا العادى كثيراً ما يكون مناسبة طيبة لإطلاق ما هو لدينا من طاقات روحية خفية ، وعندئذ تظهر لدينا القدرة الإيجابية على التحمل .

بَيد أنه لابد لنا من الاعتراف بأن لكل فرد منا ــ بطبيعة الحال ــ قدرة محدودة على احتمال الألم ، بحيث إنه إذا زادت البلايا التى تنزل بساحته عن « الحد الذى يمكنه احتماله ، فإن « الألم » قد يقهره ويرين عليه . وتبعاً لذلك فإن لكل فرد منا « نطاقاً » معينا يمكنه فى داخله الإفادة من « الألم » بوصفه « قيمة » ، حتى إذا ما تجاوزت الآلام هذا الحد أو النطاق ، لم تلبث أن استحالت إلى قوى مضادة تماماً لكل قيمة ! وهنا نلتقى بالجانب القبيح من جوانب الألم : فإن من شأن الآلام إذا زادت عن حدها أن تصبح عوامل سلبية هدامة تتبدد معها سائر القيم ، وإن كانت النقطة التى يتم عندها هذا التحول لا تتحدد بكمية الآلام نفسها ، بل بمدى قدرة الفرد على احتمال الآلام . وأما فى نطاق الحدود الميسر لكل فرد منا احتمال الآلام فى مجالها ، فإن من المؤكد أن « التألم » يقترن بعملية استنهاض أو استثارة لطبيعتنا الأخلاقية الدفينة ، وكأن من شأن « المعاناة » أن تحرك أعماق وجودنا ، وأن تطلق طاقاتنا المحبوسة ، وأن تحرر أنبل ما لدينا من قوى روحية . ومن هنا فإن كل من صهرته المحن لابد من أن يكون أصلب عوداً من غيره : لأنه قد مر بتجربة الألم التى هى المحك الأوحد لامتحان معادن الرجال ! وحين يخرج المرء من معركة الآلام ظافراً منتصراً ، فإنه لم يجد من بعد شيئاً عسيراً لا طاقة له به : لأنه سيكون عندئذ قد اختزن فى باطنه من الطاقات الروحية ما يستطيع معه مواجهة أقسى المحن وأقصى التجارب ! ولا غرو ، فإن الإنسان الذى انصهرت نفسه فى بوتقة الآلام هو ــ على حد تعبير نيتشه ــ كالقوس المشدود الذى ينتظر السهم !؛ أو هو فى الحقيقة

إنسان مجرب قد زودته الحياة بأسمى قوة أخلاقية .

هل من صلة بين « خبرة الألم » و « الوعى بالقيم » ؟

إن الكثير من فلاسفة الأخلاق ليعلون من شأن « الألم » لأنهم يرون فيه « خبرة خلقية » لا مثيل لها فى عالم الخبرات الروحية للموجود البشرى . وحجة هؤلاء أن الألم العظيم يهبط إلى القرار السحيق الذى لم ينفذ إليه أحدٌ من قبل ، ويهز أركان الموجود البشرى بشكل لم يحلم به قط كُلّ من لم يقدَّر له أن يعانى تجربة الألم. وحين يقول هارتمان (مثلاً) إن من شأن الألم أن يفتح الكثير من « الأماكن الدفينة المغلقة » ، فإنه لا يعنى بذلك أن الألم ينفذ إلى أعماق قلب المرء ، أو إلى أعماق قلوب الآخرين فحسب ، بل هو يعنى بذلك أيضاً أن الألم يفتح أعماق قلب الحياة العامة نفسها ، بكل ما تنطوى عليه من مظاهر الخصوبة والوفرة والثراء . وهذا هو السبب فى أن من شأن الألم أن يغيّر من كل موقف الفرد من الحياة تغييراً كليا شاملاً . وعلى حين أن الشخص الذى لم تثقل كاهله المحن والتجارب ، لا يكاد يرى من الحياة سوى سطحها الظاهرىّ البرَّاق ، نجد أن الشخص الذى لم تنضجه الآلام والبلايا يتجه ببصره نحو كل ما فى الحياة من مواقف ، ومطامح ، ومطامع ، وآمال ، وصراعات ، ومعارك ، ولكنه ينفذ ببصره إلى ما يكمن تحت السطح ، فيرى ما تخبئه الحياة من قيم ، ومعان ، ودلالات ، ويشارك فى حياة الآخرين وبالتالى فإن نظرته لابد من أن تجىء أكثر اتساعاً وأشدّ إرهافاً . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن من شأن « التألم » أن يزوّد صاحبه بالقدرة على رؤية القيم الخفية التى لم يقدّر له من قبل النفاذ إليها أو الوقوف عليها . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن « الألم » هو المعلّم الخاص الذى يلقن الإنسان درساً لا ينساه فى الوعى بالقيم . ولا غرو ، فإن الحياة الخلقية لا تقوم إلاّ على الخبرات المعاشة والمواقف الحية ، بحيث إنه هيهات للقيم أن تتكشف لنا اللهمّ إلا من خلال تلك الصراعات الحيوية التى نعانيها بأنفسنا فى صميم تجاربنا الوجودية . والواقع أنه ليس من شأن أى موقف حىّ أن يكشف عما ينطوى عليه من « عناصر قيم » ، اللهم إلاَّ لذلك الشخص الذى يندمج فيه ويمتزج به ، أو على الأقل لذلك الشخص الذى يحدّق فيه ويمعن النظر إليه ببصر حادّ وبصيرة نفاذة[1] .

---

(1) N. Hartmann : « Ethics », vol II., 1963, Ch. XI, pp. 140 - 141.

وإذا جاز لنا أن نقول إن الإنسان يبتاع أسمى القيم بآلامه وأحزانه ، فقد يصحّ لنا أيضاً أن نقول إن هناك « إرادة عذاب » أو « إرادة ألم » تأخذ على عاتقها شراء أسمى القيم بأفدح الأثمان ! والحق أن كل من يرتضي لنفسه حمل أثقال باهظة ، أو تحمل تبعات ثقيلة ، لابد بالضرورة من أن يكون مالكاً لمثل هذه الإرادة . وليس من النادر أن نلتقى بأناس يريدون أن يتألموا فى سبيل بلوغ غاية كبرى ، أو تحقيق هدف أعظم ، سواء أكان هذا الهدف فكرة ، أم مثلا أعلى ، أم غاية جماعية أم غير ذلك . ولكن ربما كانت أعمق صورة من صور « إرادة الألم » هى تلك التى نلتقى بها لدى الإنسان الذى يريد أن يتعذب فى سبيل الحب ، أو على الأصح فى سبيل الشخص المحبوب ! وليس من شك فى أنه حينما يرتضى المرء لنفسه أن يتألم فى سبيل الشخص الذى يحبّه ، فإنه يهدف من وراء هذا الألم إلى تحقيق ضرب أعمق من المشاركة ، وكأنما هو يريد أن يصهر ذاته فى بوتقة حُبّه العميق « للآخر » ! ونحن نعرف كيف أن الأم تحب ابنها على الرغم من كل ألم قد يسبّبه لها ، إن لم نقل بأن حبها لابنها يتزايد عمقاً وشدة ، بقدر ما يسبّب لها الابن من ألم وعذاب ! وليس على ظهر هذه الأرض أمٌّ هى على استعدادٍ للتنازل عن هذا الألم ، أو التخلّى عن ذلك العذاب ، مهما يكن الثمن الذى قد يكلفها حبّها لأبنائها ! ومعنى هذا أن حب الأم لأبنائها لا يتوقف على مدى عرفانهم بالجميل لها ، بل هوّ حبّ خالص يقوم على التضحية ، ويقترن بالألم والعذاب ، دون أن يكون له أدنى شأن بوفاء الأبناء أو عدم وفائهم ! وقد كان المسيحيون الأوائل يتحدثون عن التألم فى سبيل المسيح ، أو احتمال العذاب من أجل اسم المسيح ، فكانوا يرون فى « الألم » أكبر مشاركة من جانبهم فى شخص « يسوع المسيح » ...

وليس من شأن الألم — فيما يقول هارتمان — أن يتسامى بالشخصية البشرية ، وأن يزيد من عمق إحساسها الخلقى ، وأن يكسبها ضرباً من النّبل الخلقى فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة . وآية ذلك أن من شأن « خبرة الألم » أن تكسب المرء إرهافاً وعُمْقاً يجعلان منه مخلوقاً رَقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوّق السعادة . والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تجزع لأتفه المخاوف ، وتقلق لأصغر الأحداث ، بل تقف فى وجه مصيرها بقلب ملؤه الشجاعة والإقدام ، دون أن يقض مضجعها أى تلهُّف على اللذة أو أية رغبة عارمة فى السعادة ! وقد عوَّدتنا الحياة أنْ يكون جزاء مَنْ لا يجرى وراء السعادة ، أن يراها يوماً جالسة إلى

مائدته على غير ميعاد ! ومن هنا فإنه ليس بدْعاً أن تَقْدم السعادة إلى ذلك الرجل « المجرَّب » الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام ، وانصهرت شخصيته فى بوتقة الأحزان(١) !

ولسنا نريد أن نساير بعض الفلاسفة الحيويّين — من أمثال نيتشه — فى تمجيدهم للألم ، وإنما حسْبنا أن نقول إن ما فى « تجربة الألم » من عُمْق وإرهاف هو الذى يجعل منها إحدى التجارب الأخلاقية الأساسية لكل ضمير إنسانى . ولم يجانب نيتشه الصواب حين قال إننا لو عمدنا إلى امتحان حياة الأفراد والشعوب ، لوجدنا أن أفضلها وأكثرها إنتاجية هى تلك التى صهرتها الآلام . « وإلا ، فهل يكون فى وسع الشجرة التى تتطلّب النمو والازدهار فى صَلَف وكبرياء ، لكى تبلغ أغصانها وفروعها عنان السماء ، أن تستغنى عن الطقس الردىء ، أو أن تعفى نفسها من الزوابع والأعاصير ؟ إن العوامل المؤذية ، وشتى المقاومات الخارجية ، وكافة ضروب الكراهية والغيرة والعناد والارتياب والقسوة والطمع والعنف : هذه كلّها لا يمكن إلا أن تكون مجرد ظروف مواتية هيهات لأى نموّ عظيم أن يقوم بدونها ، حتى ولو كان ذلك فى مضمار الفضيلة نفسها ! وقد يجىء السمّ فيحطم الطبيعة الضعيفة الواهنة ، ولكنه لن يكون إلاّ عاملاً من عوامل التقوية بالنسبة إلى الفرد القوىّ المتين . ولا غرو ، فإنه لن يسمّيه سُمًّا أصلاً(٢) » ! ويعود نيتشه إلى التحدث عن « حكمة الألم » فى موضع آخر فيقول إن الألم — مثله فى ذلك كمثل اللذة — هو أداة فعالة من أدوات المحافظة على بقاء النوع . ولو لم يكن الألم كذلك ، لتم القضاء عليه منذ زمنٍ بعيد ! صحيحٌ أن من طبيعة « الألم » أن يكون « جارحاً » ، ولكنَّ الجراح التى يسبّبها لنا هى فى حدّ ذاتها علامات على طريق الشفاء ! « وأنا حين أفكر فى الألم فإننى أسمع تلك الصيحة العالية التى يرسلها ربان السفينة حين يدعو بحارته قائلاً : خفِّضوا أشرعتكم ! ولابد من أن يكون الإنسان — ذلك الملاَّح المقدام الجسور — قد تعلّم كيف ينشر أقلعته بآلاف الطرق المختلفة ، وإلاَّ لما استطاع أن يبحر طويلاً ، إذ لكان المحيط قد ابتلعه منذ زمن بعيد ! ونحن أيضاً لابد لنا من أن نعرف كيف نحيا على طاقة مخفَّضة : إذْ بمجرد ما يلوّح لنا الألم بإشارته المحذّرة ، فإنه لابد لنا عندئذ من أن نعمد إلى تخفيض سرعتنا : لأن معنى هذا أن هناك

---

(1) N. Hartmann : « Ethics », vol. II., Moral Values, 1963, p. 141.

(2) F. Nietzsche : « Joyful Wisdom », New - York, Frederick Ungar Publishing Co. 19d 64, No 19. Evil, 5 p. 6 -. 57

خطرا عظيماً يلوح فى الأفق ؛ أو أن هناك زوبعة قد أصبحت على مقربة منّا ؛ وأنه لابد لنا بالتالى من العمل على تجنب الرياح ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . ولكن ثمة أناساً ، إذا دنى منهم الخطر الجسيم ، سمعوا صيحة معارضة تماماً ، فهم لا يبدون أكثر كبرياء ، وأشد سعادة ، وأقوى رغبة فى القتال ، اللهم إلا حين تعصف الأنواء ، وتثور الزوابع ، وتتجمع الأعاصير ؛ وكأن من شأن « الألم » نفسه أن يزودهم بأسمى لحظات حياتهم ! وهؤلاء هم أبطال البشرية : أعنى أنهم « حملة الألم » العظماء فى كل تاريخ الجنس البشرى ... إنهم يمثلون قوى ذات أهمية كبرى للمحافظة على بقاء النوع والعمل على تقدمه ؛ وربما كان من بعض أفضالهم ــ على الأقل ــ أنهم يقفون بالمرصاد لكل حياة سهلة رخيصة ، دون أن يخفوا احتقارهم لهذا النوع من السعادة » ![1] وليس لنا من تعليق على هذه العبارات القوية التى لخص فيها نيتشه كل « حكمة الألم » سوى أن نقول إن الصلة الوثيقة التى تجمع بين « خبرة الألم » من جهة ، ووعى الإنسان بالقيم من جهة أخرى ، هى التى أملت على كثير من فلاسفة الأخلاق التوجس من حياة اللـذة والسهولة ، والقول بأن الضمير أو الوعى الخلقى هو فى جوهره صورة من صور « الشعور الأليم » ...

الصلة بين « الألم » و « عذاب الضمير »

وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند ما اعتدنا تسميته باسم « الندم » أو « عذاب الضمير » ، حتى نقف على طبيعة هذا النوع الخاص من « الألم الخلقى » . ولنفترض مثلا أننى قد تفوهت بكلمة ، أو أننى قد أعطيت وعداً ، أو أننى قد أتيت تصرفاً ، أو أننى قد اتخذت خطوة ، دون أن أحسب سلفاً كل النتائج التى يمكن أن تترتب على سلوكى هذا . ألسنا نلاحظ فى هذه الحالة أن « الفعل » الذى حققته لن يلبث أن ينفصل عنى ، لكى يشهد لى أو يشهد ضدى ، دون أن يكون فى وسعى من بعد أن أتنكر له ، أو أن أتهرب منه ؟ بل ألسنا نلاحظ أن الجماعة نفسها تفرض علينا ضرباً من الوفاء الصارم لما حققنا من أفعال ، وكأنما هى تريد بذلك أن تشعرنا بجدية « الفعل البشرى » ، وخطورته ، واستمراره فى الزمان ؟

هذا كانوت Kanut ــ مثلا ــ يقتل والده العجوز الذى فقد وعيه تماماً ، وما من

---

(1) F. Nietzsche : « **Jovful Wisdom** » , N - Y, 1963, N° 318, Wisdom in Pain, p. 247.

رقيب يمكن أن يسجل عليه فعلته ، بل ما من قرائن تشهد حتى بإمكان وجود جريمة ! ولكن شبح الجريمة يظل يطارده حتى وهو فى أوج عظمته ، فلا يقوى هذا الملك العظيم على إخماد صوت ضميره ، أو تخفيف حدة شعوره بالندم والألم والعذاب النفسى المقيم ! وعبثاً يحاول الإنسان فى مثل هذه الأحوال أن يبرر مسلكه بأن يقول لنفسه إن جريمته ضئيلة تافهة : فإن قيمة الأفعال — فى المجال الخلقى — لا تقاس دائماً بحجمها !! ومعنى هذا أن انعدام التناسب بين « العلة » و « المعلول » فى العالم الأخلاقى هو السر فى عجزنا أحياناً عن تفادى « تأنيب الضمير » . والحق أن « تأنيب الضمير » ليس مجرد استرجاع للماضى الأليم فى الحاضر ، وإنما هو تعبير عن حالة نفسية معقدة تقوم على التناقض الحاد والازدواج الأليم : ذلك أن الضمير يشعر من ناحية بأن الأفعال التى حققها فى الماضى والتى أصبح ينكرها اليوم ، لا يمكن بحال أن تندمج فى صميم ذاته الحاضرة ، لأنه لم يعد يقرها على الإطلاق ؛ ثم هو من جهة أخرى لا يملك أن يطرحها خارج ذاته ، وكأنما هى لا تمت إليه بأدنى صلة ، إذ الواقع أنها ليست غريبة عنه تماماً ، وإنما هى داخلة فى صميم وجوده ، دون أن يكون فى وسعه اعتبارها مجرد منظر خارجى يستطيع أن يحول بصره عنه . وهكذا نجد أنه بين الماضى والحاضر ، أو بين الخطأ الذى ارتكبناه والندم الذى نستشعره لارتكابنا هذا الخطأ ، لابد من أن يتولد فى النفس تناقض أليم هو الذى يكون فى الحقيقة صميم « الشعور الخلقى » أو ما اصطلحنا على تسميته باسم « الضمير »[1] . ومهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع أن نلغى ماضينا تماماً : لأنه هيهات للموجود الحر أن يجعل ما كان وكأنه لم يكن ! وقد تستطيع الإرادة الكثير ؛ أما أن تمحو من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق ! وكثيراً ما ترتبط « خبرة الألم » بهذا « الماضى » الذى يحمله كل منا بين جنباته ، دون أن يتمكن يوماً من الانفصال عنه أو الانسلاخ منه ، حتى ولو أراد أن يمحوه ويقضى عليه !

وإن التجربة لتدلنا على أننا قد لا نستطيع دائماً أن نتنبأ بنتائج أفعالنا ، أو بما قد يترتب على تلك الأفعال من آثار : فإن الرواية المطبوعة أو المسرحية الممثَّلة على خشبة المسرح سرعان ما تخرج من يد صاحبها ، لكى تكتسب صورة جديدة يعجب لها هو ، فلا يكون عليه سوى أن يقف مكتوف اليدين لكى يشهد ما لم يخطر له على بال ! ولكن القاعدة فى عالم الولادة الروحية أنه لابد للنسل من أن يتمرد على والديه ، ولابد للوالدين من أن ينتظرا عقوق الأبناء ! وهكذا تنكسر شوكة الكبرياء البشرية : إذ يشعر الإنسان

---

(1) Jankélévitch : « **La Mauvaise Conscience** », Alcan. 1939, p. 94.

الخالق بأنه سيكون أول ضحية لما جبلت يداه ! وقد لا يخطر على بالنا عند الفعل أن التصميم الذى نتخذه ينطوى على كل تلك الآثار الخطيرة والنتائج الضخمة ، ولكننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ على عاتقنا كل تلك الأصداء التى تنبعث مما أتينا من أفعال . وقد يجول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الخلقية أعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نبرىء أنفسنا : بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هى فينا ــ على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى جانكلفتش ــ مجرد شىء غريب عنا . والواقع أن الماضى يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس فى وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنما هى لا تمت إلينا بأدنى صلة ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نعترف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن ! وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقى كامنة على وجه التحديد فى كونه أثراً ملتصقاً بى ، دون أن يكون فى وسعى الانفصال عنه تماماً ! وآية ذلك أن هذا الفعل الذى حققته يبقى حاضراً فى ، دون أن يكون منى تماماً ! إنه شىء لا أعترف به ، ولكننى أتعرف فيه على ذاتى الماضية ؛ أو هو شىء أحاول أن أنأى بنفسى عنه ، ولكنه يظل يلاحقنى ويلازمنى ملازمة الظل لصاحبه[1] !

... تلك إذن هى بعض جوانب من « خبرة الألم » فى حياتنا الخلقية بصفة خاصة ، وفى وجودنا الروحى بصفة عامة . وليس من شك فى أن الموجود البشرى الذى اعتاد أن يُقبل على اللذة ، ويعزف عن الألم ، لا يمكن أن يصبح « كائناً أخلاقياً » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا فى اللحظة التى ينفصل فيها عن حياة التلقائية والسهولة واللذة ، لكى يتجه بكل قوته نحو حياة المجاهدة والعسر والمشقة . وليست « خبرة الألم » سوى مظهر من مظاهر صراع الإنسان ضد « ذاته » ، وضد كل ما قد تنطوى عليه « ذاته » من عناصر ضعف أو وهن أو تخاذل أو قصور ! وإذا كان الكائن الحى الواعى وحده هو الذى يتألم ، فذلك لأن الحياة الواعية هى الصراع ضد كل أمارات « الموت » فى وجودنا ، بما فيها « الضعف الخلقى » الذى لابد لنا من العمل على استئصال أسبابه !

(1) V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Alcan, 1939, p. 94.

الفصل الحادى عشر

خبرة « الأمل »

قد يعجب القارىء أشد العجب ، حين يرانا ننتقل من خبرة سلبية كالألم ، إلى خبرة إيجابية كالأمل ؛ ولكن الواقع أن ثمة حلقة وسطى تجمع بين الخبرتين ، ألا وهى « خبرة اليأس . » والحق أنه ليس بين البشر إنسان لم يعرف « اليأس » يوماً طريقه إلى قلبه ؛ ولكن ليس بين البشر أيضاً مخلوق واحد لم تمتزج فى حياته خيوط « الألم » و « الأمل ». وقد تبدو كلمة « الأمل » — لأول وهلة — لفظاً شعرياً لا موضع له فى كتابات الفلاسفة ، خصوصاً لدى أولئك الذين يريدون لمصطلحاتهم الفلسفية أن تجىء مصبوغة بالصبغة العلمية الدقيقة ، ولكن من المؤكد أن كل « أخلاق » تستند إلى « الإحساس بالقيم » ، وتقوم أولا وبالذات على « الخبرة المعاشة » لا يمكن أن تغفل دلالة « الأمل » فى حياتنا الخلقية العملية . وليس على ظهر البسيطة شخص لم يشعر يوماً بأن الطريق قد أصبح مغلقاً تماماً أمامه ، أو أنه قد أصبح يواجه مشكلة عسيرة لا حل لها ، فإن اليأس — مع الأسف — ظاهرة بشرية عادية نشعر معها بأننا أمام مأزق لا رجاء لنا فى الخلاص منه ! ولكن اليأس أيضاً — لحسن الحظ — ظاهرة بشرية موقوتة ، لأنه يمثل جوًّا خانقا لا تستطيع النفس البشرية — فى نطاقه — أن تتنفَّس ! ولو لم يكن « الأمل » هو الجو الروحى الأوحد الذى تحيا فى كنفه النفس الإنسانية ، لاختنق البشر جميعاً منذ زمن بعيد ! وحينما قال بعض الفلاسفة إن الله نفسه هو « الأمل » : Spes Mea ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أنه ليس للمشكلة الأونطولوجية من حل إلاَّ بالأمل ![1] .

بَيد أننا حين نتحدث هنا عن « الأمل » ، فإننا لا نتحدث عن « حل نظرى » لمشكلة أونطولوجية ، بل نحن نتحدث عن خبرة وجودية تنكشف من خلالها قيم خلقية أساسية . وإذا كان من غير الممكن ، إن لم نقل من المحال ، قيام « أخلاق » — بمعنى الكلمة — على دعامةٍ من « اليأس » المطلق ، فذلك لأن « الأخلاق » — بطبيعتها —

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ١٤٥ .

ثقة ضمنية فى إمكانية « التحسُّن » ، وإيمان خفىّ بإمكان انتصار « المثالية »[1] . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من الاستسلام لنداء « العبث » ، أو الاستجابة لداعى « اليأس » ، بدعوى أنه لاَ صَلاَح للإنسان ، وأنه لا أمل فى ترقى الأخلاق البشرية ، ولكن من الواضح أن مثل هذا الاستسلام هو فى صميمه قضاء مُبْرَم على الوجود البشرى بأسره . وآية ذلك أن استمرار الإنسان فى البقاء شاهدٌ على أنه قد وجد سبيلا إلى القضاء على « اليأس » — بصورة أم بأخرى — ، كما أن رفضه لكل توحيد مطلق بين « الواقع » و « المثل الأعلى » دليل ساطعٌ على أنه ما يزال يأمل أن يكون مستقبله خيراً من ماضيه وحاضره ! وإذا كانت « خبرة الألم » شاهداً حيًّا على ارتباط الأخلاق بالعُسْر والضيق والشدة ، فإن « خبرة الأمل » دليلٌ قوىّ على اقتران الأخلاق بالثقة والرجاء والإيمان . فليس ثمة « أخلاقٌ » تخلو تماماً من كل « مثل أعلى » : لأنه لو وُجدت مثل هذه « الأخلاق » لما كان أمامها « أفق » تتحرك صوبه ، أو « هدف » تسعى إليه . ولكن « الأخلاق » — بطبيعتها — اتجاه نحو « المستقبل » ، وسعى من أجل تحقيق « المثل الأعلى » . فالأمل « خبرة معاشة » تعنى أن بصر الإنسان متجه نحو الأمام ، وأن جهده مُعبّأ من أجل تجاوز الحاضر ، وبالتالى فإنه لا حياة للموجود الأخلاقى إلاَّ بالأمل ، وفى الأمل !

الدلالة الروحية لخبرة اليأس عند كيركجارد

بَيد أننا ما نكاد نتحدث عن « الأمل » حتى يواجهنا كيركجارد بقوله : « إن اليأس — لا الأمل — هو الظاهرة البشرية الطبيعية » ! وحجة الفيلسوف الدنمركى الوجودىّ فى هذا الزعم أنه ليس على ظهر الأرض إنسان واحد تخلو نفسه تماما من كل يأس ، كما أنه ليس على وجه الأرض مخلوق واحد يخلو جسمه تماماً من كل مرض ! وإذا كان الأطباء يقررون أنه لا يكاد يوجد إنسان يتمتع حقا بصحة كاملة مكتملة ، فربما كان فى وسعنا أيضاً — فيما يقول كيركجارد — أن نقرر أنه ليس ثمة موجود بشرى يتمتع حقا بسعادة كاملة غير منقوصة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة إنسان تخلو نفسه تماماً من كل أثر من آثار القلق ، أو الضيق ، أو الجزع ، أو الاضطراب ، أو اليأس ، أو أية صورة أخرى من صور « التمزّق الباطنى » . وكما أن كل إنسان يمضى على طريق الحياة حاملاً فى

---

(١) نعنى هنا بهذا اللفظ « المثالية الأخلاقية » Moral Idealism لا المثالية « التصورية » .

باطنه جرثومة هذا المرض الجسمىّ أو ذاك ، فإن كل إنسان أيضاً يحمل فى أعماق نفسه جرثومة مرض روحىّ قد لا يفطن إليه ، ألا وهو مرض « اليأس » . وقد يبدو مثل هذا الحكم — فيما يرى كيركجارد — ممعنا فى الشطط ، أو المبالغة ، إن لم نقل موغلاً فى التشاؤم والكآبة ، ولكن الحقيقة أن « خبرة اليأس » تسير جنباً إلى جنب مع مطلب روحىّ هام يفرض نفسه على الإنسان ، ألا وهو ذلك المطلب الذى يدعو الإنسان إلى أن يكون « روحاً » Spirit بمعنى الكلمة . ولو كان على الإنسان أن يبقى مجرد « جسم » أو مجرد « حيوان » لما وجد « اليأس » يوماً سبيله إلى قلب « الموجود البشرى » . والحق أنه ليس النادر أن يحيا الإنسان فى يأس ، بل النادر أن يحيا إنسان بلا يأس ! وحتى حين يظن إنسان أنه خلوٌ تماماً من كل يأس ، فإن الملاحظ فى مثل هذه الحال أنه لا يخلو تماماً من كل يأس ، وإن لم يكن لديه وعىّ صريح بهذا اليأس ! وقد يزعم أحدهم أنه يتمتع بصحة جيدة ، لمجرد أنه لا يشعر بأى عرض من أعراض المرض ، ولكن هذا لن يمنع الطبيب من اكتشاف بعض الجراثيم فى هذا العضو أو ذاك من أعضاء جسمه.وبالمثل قد يظن أحدهم أنه يتمتع بصحة نفسية كاملة : لمجرد أنه لا يشعر بأى عرض من أعراض اليأس ، ولكن هذا لن يمنعنا من اكتشاف بعض الجراثيم النفسية فى باطن مثل هذا الشخص . وربما كانت أخطر صورة من صور اليأس — فيما يقول كيركجارد — هى تلك التى يتوهم معها الإنسان بأنه خلو تماماً من كل يأس ، أعنى تلك التى لا تقترن بأى وعى أو شعور باليأس ! ولسنا نريد أن نتابع كيركجارد فى حديثه عن أنواع اليأس ، وإنما حسبنا أن نقول إنه يرى فى اليأس أمارة من أمارات الوعى أو الشعور ، والوعى عنده إنما يعنى الوعى أو الشعور بالذات . وكلما زَادَ شعور الفرد بذاته ، زادت درجة إرادته ، وبالتالى زادت رتبة وجوده الذاتى . ومن هنا فإن الإحساس باليأس يسير جنبا إلى جنب مع الشعور بالذات ، كما أنه بقدر ما تزيد حدة الوعى أو الشعور ، بقدر ما تزيد حدة اليأس . صحيحٌ أن اليأس نفسه هو صورة من صور « السلبية » Negativity ، ولكن عدم الشعور باليأس يمثل صورة أخرى جديدة من صور « السلبية » . ولا سبيل إلى بلوغ الحقيقة — فيما يقول كيركجارد — اللهمّ إلا باختراق شتى صور السلبية ، من أجل الوصول إلى الشعور بالذات من حيث هى « روح » . ومعنى هذا أن « اليأس » مرحلة ضرورية من مراحل الترقى الروحى للذات البشرية ، لأنه يمثل ذلك « الشعور بالذات » الذى لابد من أن يقترن بكل حياة أخلاقية سليمة ، إن لم نقل بكلّ حياة

روحية سوية[١] .

وقد حاول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين — ألا وهو بول تليتش Tillich — أن يصف لنا دور « اليأس » فى دراما الوجود البشرى ، فقال إن « اليأس » قبول للعبث أو اللامعنى ، ولكنه ليس استسلاماً نهائياً يقع معه المرء أسيراً للمحال أو ضحية للامعقول . وآية ذلك أن الإنسان اليائس لا يتهرّب من إشكال الوجود ، ولا يحاول الفرار من كل تساؤل وجودىّ ، بل هو يواجه مشكلة الحياة بشىء من الإقـدام أو الشجاعة . ولهذا يقول تليتش إن فى تقبل اليأس ضرباً من « الإيمان » أو « الثقة » : إذ أن « اليأس » لا يقع إلاّ على الحدود النهائية الملاصقة للشجاعة الوجودية . ومعنى هذا أن « اليأس » فعلٌ من أفعال الحياة ، وبالتالى فإنه يتسم بطابع «إيجابى» حتى فى صميم «سلبيته». وربما كان أعجب ما فى المواقف السلبية الأصلية — وعلى رأسها موقف اليأس — أنها لا يمكن أن تكون إلا مواقف إيجابية فعّالة ، فهى لا تملك سوى أن تؤكد ذاتها حتى يكون فى وسعها أن تنفى ذاتها ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لا قيام لأى سَلْب فعّال اللهمّ إلا بذلك الإيجاب الضمنى الذى ينطوى عليه . وليس أدلّ على الطابع التناقضى الذى تنطوى عليه عملية « نفى الذات » Self - negation من ذلك السرور الخفىّ الذى قد يحدثه « اليأس » أحياناً فى بعض النفوس ! ولا غرو ، فإن « السلبىّ » لا يحيا إلا على ذلك « الإيجابى » الذى ينكره وينفيه ! ولعلّ هذا هو السبب فى أن الحياة تؤكد ذاتها فينا ، وبنا ، حتى من خلال ذلك « اليأس » الذى قد يوحى إلينا بأنه لا معنى للحياة على الإطلاق ! والحق أن تقبُّل « اللامعنى » هو ذاته فعلٌ ذو معنى ! وحتى حين يقع المرء ضحية لموقف « اليأس » فإنه عندئذ لا يكون قد فقد كل درجة من درجات الإحساس بالوجود ، وإلا لما كان فى وسعه أن يستشعر « اليأس » ! صحيحٌ أن من شأن « الحيوية » Vitality أن تقاوم « اليأس » ، ولكن من المؤكد أن « اليأس » لا يخلو تماماً من كل « شعور الحياة » ، وإلاّ لما كان فى وسعه حتى ولا أن يتقبل « العبث » أو « اللامعنى » . وقصارى القول إن «اليأس الوجودىّ» — فى نظر بول تليتش — يأس فعّال يحمل فى ذاته بذور فنائه ، وبالتالى فإنه خبرة روحية هامة تحمل فى طياتها تباشير الرجاء أو الإيمان[٢] .

---

(1) cf. S. Kierkegaard : « **The Sickness unto Death** »., trans. by W. Lowrie, Anchor Books, New - York, 1954, (on Despair.)

(2) cf. Paul Tillich : « **The Courage to Be.** » yale University Press, New - Haven, 1952. (Ch. II. &. III.) . Absolute Faith.

« تجربة اليأس » حين يكون مصدرها « العالم الخارجي »

وهنا قد يقال إن لليأس أشكالاً مختلفة ، كما أن له أسباباً متنوعة ؛ وهذه وتلك تختلف باختلاف ظروف الناس ، ومشكلاتهم ، وقدراتهم ، وشتى ملابسات حياتهم ونحن لا ننكر أنه قد يكون هناك من ضروب « اليأس » قدر ما هنالك من بشر على سطح هذه الأرض ، ولكننا نميل إلى الظن بأن ثمة مصادر ثلاثة لليأس : ألا وهي العالم الخارجي ، والذات ، والآخرون ، على التوالى ، وحين يكون « العالم الخارجي » هو مصدر اليأس الذى يستشعره الإنسان ، فهنالك تكون الدلالة النفسية لليأس هي شعور المرء بأن « الخارج » أقوى من « الداخل » ، أو أن « العائق » أعظم بكثير من أن تواجهه « الإرادة » . وهنا يجد المرء نفسه بإزاء موقف عسير يشعر معه بأنه عاجز عن تحويل « العائق » إلى « واسطة » ، ومن ثم فإنه قد لا يملك سوى الانطواء على نفسه من أجل إعلان « قصوره » أو إشهار إفلاسه ! وليست كلمة « اليأس » فى هذه الحالة سوى اعتراف صريح من جانب « الإرادة » بأنها لم تعد تملك من « القدرة » ما تستطيع معه مواجهة الظروف الخارجية والتغلب عليها .

ولكنْ مَنْ ذا الذى يقوم بتقدير « الظروف » ، أو وضعها فى ميزان الحكم ؟ .. إنها « الإرادة » نفسها ، وميزان الإرادة ميزان نسبىّ غير دقيق ، معرَّض للاختلال فى كل لحظة ! فالإرادة هى التى تخلع على الظروف دلالاتها ، وهى التى تنسب إليها أقدارها ، وهذه هو السبب فى أن ثقل كل « ظرف » كثيرا ما يكون رهنا بمدى « قوة الإرادة » نفسها ، أو مدى استعدادها للتحمل والمواجهة والمجابهة . فليس هناك « ظروف فى ذاتها » ، بل هناك « ظروف نسبية » بالقياس إلى الإرادات البشرية المختلفة . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يستسلم لليأس ، بحجة أن الظروف التى يواجهها ظروف عصيبة هيهات لأية قوة بشرية أن تتمكن من الوقوف فى وجهها . ولكن الإنسان الذى « يستسلم » إنما هو ذلك الذى يرفض منذ البداية « مبدأ المقاومة » ، أو هو ذلك الذى يكون قد استبعد أصلاً « فكرة الصراع » . ولعل هذا هو السبب فى أن الكثير من معاركنا النفسية والخلقية ، نخسرها حتى قبل أن نكون قد دخلنا المعركة ! وربما كان أخطر أنواع « اليأس » ذلك الذى يدب فى نفس المرء منذ البداية ، فيوحى إليه بأنه « خاسر » لا محالة ، أو يسوّل له تجنب « الصراع » أصلاً ! وليس من شك فى أن مثل هذا « اليأس » ، إنما هو الهزيمة قبل الهزيمة ، أو هو الموت قبل الموت ،

لأنه « يأس » يحكم على نفسه قَبْلاً بأنه لن يكون إلاَّ « يأساً » !

وهنا قد يقول قائل : « ولكنْ ، هل يمكن لليأس إلا أن يكون يأساً ؟ ». وردنا على هذا الاعتراض أن البطانة التى يستند إليها اليأس السوىّ (لا المرضىّ) إنما هى بطانة « الأمل » . وهذا هو السرّ فى أن الكلمة التى تشير إلى « اليأس » Désespoir — فى اللغة الفرنسية — تحمل فى ثناياها كلمة « الأمل » Espoir. والحق أن ما يضاد « الأمل » ليس هو « اليأس » ، بل هو « التبلّد » أو « عدم الاكتراث » أو « اللامبالاة » . وأما « اليأس » نفسه فإنه الغَسَق الذى يحمل فى طياته تباشير الفجر ! ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه الفيلسوف الوجودى الكبير كيركجارد حينما قال قولته المأثورة : « إننى لأهوى الموجة العاتية : لأنها هى التى تهبط بى إلى أعماق اليمّ ، وهى التى تحملنى أيضا على أجنحتها القوية إلى ما وراء النجوم » ! فليس كل ما فى اليأس يأساً ، بل هناك أيضاً تلك الخيوط الرفيعة من « الأمل » ؛ وهى الخيوط التى تحتاج إلى يد قوية تستطيع أن تحيك منها نسيج النصر ! ومعنى هذا أن « اليأس » فى أصله « حالة مؤقتة » لابد من تجاوزها ، أو « موقف عارض » يتطلب العمل على الخروج منه . ولولا أن الناس « يأملون » لما كان ثمة « يأس » على الإطلاق : فاليأس اعتراف ضمنى بوجود « الأمل » ، وإقرار خفىّ بحاجة الإنسان إلى المزيد من « الأمل » للتغلب على حالة « اليأس » .

إننا لنريد للظروف دائما أن تجىء مواتية لنا ، ولكن الإرادة الواعية تعلم تمام العلم أنه لابد لها هى من أن تكيِّف نفسها مع الظروف . لكى لا تلبث — حين تبلغ درجة أعلى من « الإبداعية » — أن تحاول هى نفسها خلق الظروف المواتية لها . وإذا كان البعض منا قد يرفض « الحياة » نفسها ، حين لا تجىء « الظروف » مواتية له ، أو حين لا يتحقق له كل ما يريده ، فإن هذا البعض — فى العادة — قلة نادرة تختلط فى نظرها تجربة اليأس بغريزة الموت ! ولكن كل إرادة ترفض فكرة « الانتحار » — مهما استبد بها « اليأس » إنما هى فى الواقع إرادة واعية تدرك أن الطريق ليس مسدوداً تماماً أمامها ، وتعرف أنه ما يزال ثمة « مخرج » ؟ وحين تستبعد الإرادة احتمال « الانتحار » ، فإنها تقدم بذلك الدليل على أنه ليس كل ما فى اليأس يأساً ، وأنه طالما كان هناك « زمان » ، فما يزال ثمة « أمل » ! وليس « الأمل » فى الحقيقة سوى هذا « الإيمان » الضمنى بأن لكل مشكلة حلاً ، وأن « الأفق » ما يزال « مفتوحاً » أمام الإرادة للوصول إلى هذا الحل ، أو للعمل — على أقل تقدير — من أجل الاهتداء إلى مثل هذا الحل ...

حين يكون مصدر « اليأس » هو « الذات »

ولو أننا انتقلنا الآن إلى النوع الثانى من اليأس ، ألا وهو ذلك الذى يكون مصدره « الذات » نفسها لا « العالم الخارجى » ، لوجدنا أننا هنا بإزاء « يأس نفسانى » مبعثه عجز « الأنا » عن تحقيق أى ضرب من ضروب « التوافق » بين ما هى عليه وما تريد الوصول إليه . والواقع أنه ليس ثمة « ذات » لا تملك فى قرارة نفسها « مثلا أعلى » تهدف إليه ، أو « ذاتا عليا » Super - ego تحاول التسامى بنفسها إلى مستواها ، ولكن المشكلة هى أن الشقة قد تكون بعيدة بين « الذات الدنيا » بغرائزها وميولها العدوانية من جهة ، وبين « الذات العليا » بقيمها ومثلها العليا من جهة أخرى . وحين تتسع « الهوة » التى تفصل بين هاتين الذاتين ، فهنالك قد تستشعر « الأنا » ضرباً من التمزّق الباطنى الذى يسبّب لها الإحساس بالقلق واليأس . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس — وعلى رأسهم فرويد — إلى أنه حينما تكثر المطالب الأخلاقية المفروضة على « الذات » ، أو حينما تعمد « الذات » إلى اعتناق « مثل أعلى » بعيد المنال ، فهنالك قد ينتهى بها الأمر إلى « اليأس » من نفسها ، وبالتالى فقد تقع ضحية للقلق أو فريسة للعُصَاب . ومعنى هذا أنه ليس من مصلحة « الذات » أن تتجاهل تماماً ميولها الطبيعية ، أو أن تتنكّر كليّةً لشتى غرائزها الفطرية ، وإلاّ لكان من المحتوم عليها أن تجد نفسها عاجزة تماماً عن توجيه سلوكها على النحو الطبيعىّ السوىّ(١) .

وقد دلتنا التجربة على أن الكثير من الناس يصلون إلى مرحلة النضج النفسانى ، ولكنهم مع ذلك يظلون محتفظين فى قرارة نفوسهم ببعض « المثل العليا » القديمة التى انحدرت إليهم من فترة الطفولة . وقد تبدو مثل هذه « المثل العليا » — لأول وهلة — أخاييل جميلة أو تهاويل براقة ، لا ضرر فيها ولا خطر من ورائها ، ولكنها فى الحقيقة على خلاف ذلك تماماً ، لأنها قد تتحكم فى سلوك صاحبها ، وقد تعمد إلى توجيه حياته بأكملها . ولاشك أنه حينما يستمرّ الإنسان البالغ فى تحديد مجرى سلوكه وفقاً لبعض أحلام الطفولة ، فإنه لن يلبث أن يتحقق من أن العالم الواقعىّ يتعارض تماماً مع أمثال هذه الأوهام الساذجة ، وعندئذ قد يُصاب بخيبة أمل كبرى حينما يجد الشُقّة بعيد بين

(1) Cf. S. Freud : " **Civilization and Its Discontents.,** " New, - York, Norton, 1962. (Cf. The Cultural Super., Ego.).

« الواقع » من جهة ، « والمثل الأعلى » من جهة أخرى . وهنا يكون « اليأس » بمثابة تعبير عن سقوط المرء من علوّ سمائه المثالية إلى أرض الواقع العملىّ ! وقد يقترن مثل هذا « اليأس » بإحساس أليم بأن « الحياة » لا تستحق أن تُعَاش ، وشعور حادّ بأن « الواقع » خلو تماماً من كل « قيمة » ! وأما إذا ظل الإنسان يعمل تحت تأثير سحر تلك « المثل العليا » التى انحدرت إليه من عهد الطفولة ، فإنه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى اصطناع ضرب من « العنف » أو « القَسْر » من أجل العمل على تطبيق تلك « المثل » ، وبالتالى فإنه قد يضحى بنفسه وبالآخرين فى سبيل الاستجابة لمثل هذه الأوهام ! ولا ريب أن مثل هذا الشخص لابد من أنه يبقى طوال حياته — من الناحية الأخلاقية — مجرد « طفل » : لأنه لن يكون إلا مجرد « حالم » لا تعلّمه التجارب ، أو مجرد « واهم » لا يعتبر بدروس الواقع ! ومهما يكن من شىء ، فإنه من المؤكد أن الذات التى لا تعرف كيف تحقق التوافق بين واقعها ومثلها الأعلى ، أو بين حاضرها ومستقبلها ، هى فى العادة « ذات » قاصرة تحيا على شفا « اليأس » ، لأنها ذات ضعيفة لا تملك القدرة على استلهام أحلام الطفولة دون الخضوع لأوهامها ، وبالتالى فإنها تبقى أسيرة لماضيها ، دون أن تتمكن من تجاوزه متجهة نحو المستقبل .

حين يكون مصدر اليأس « الآخرين »

وأما النوع الثالث من أنواع « اليأس » ، فهو ذلك الذى يقترن بخيبة أمل الذات فى غيرها من الذوات ، خصوصا حين تكون قد وضعت كل ثقتها فى ذات معينة من الذوات ، ثم لم تلبث أن تحققت من أنها كانت مخدوعة فى تلك الذات ، أو أنها كانت قد وضعت ثقتها فى غير موضعها . ونحن نعلم أن التعلّق بالمثل الأعلى كثيراً ما يقترن بشخصية ما من الشخصيّات ، لأن « القيم » التى تؤمن بها « تتجسّد » أمام أعيننا فى هذه الشخصية أو تلك . وحينما تجىء إحدى هذه الشخصيات فترتكب — مثلا — تصرفاً شائنا كنا نرباً بها عنه ، أو تتصرّف على نحو يختلف عما كُنّا نظنها أهلاً له ، فهنالك قد ينهار — فى نظرنا — « المثل الأعلى » الذى كانت تمثّله ، أو قد تتحطم « القيم » التى كانت تجسّدها أمام عيوننا . وليس من شك فى أن « القدوة » تلعب دورا هاما فى حياتنا الخلقية ، فليس من الغرابة فى شىء أن تصاب الذات بخيبة أمل كبرى حين تَرى الشخصية التى اتخذت منها « نموذجاً أخلاقيًّا » لها ، قد هبطت إلى دُنيا الناس ، والتصقت بطين الواقع ، وهى التى كانت تمثل فى نظرها « مثلاً أعلى » ترنو إليه ، وقدوة صالحة تحتذيها فى كل سلوكها ! ولو أننا عدنا إلى تجربتنا الخلقية ، لتحققنا

من أنه ليس أخطر على الذات من أن تصطدم بمثل هذا النوع من « اليأس » : لأن انهيار « النموذج الأخلاقى » قد يحمل فى طياته ارتياباً مطلقاً فى قيمة « الأخلاق » نفسها ، فلا يلبث الشخص المخدوع أن يقع فريسة لضرب من « اللا أخلاقية » : Immoralism ، وكأنما هو قد فقد نهائياً كل « إيمان » بالقيم !

ونحن نعرف كيف أن « المحب » يضع كل ثقته فى « المحبوب » ، وكيف أن « الحب » — بطبيعته — يتطلب « الوفاء » ، ويستلزم ضرباً من الثبات أو الاستمرار . ولكنْ ، لنفترض أن « المحب » صَحَا يوما على هذه الحقيقة المُرَّة : ألا وهى أن محبوبه لم يكن أهلاً لثقته ، أو أنه لم يكن جديرًا بحبّه ! فهنا نجد « المحب » يصاب بخيبة أمل كبرى : لأنه يدرك أنه كان مخدوعاً ، وأنه قد وقع ضحية لضرب من الخيانة أو عدم الوفاء ! وليس أقسى على النفس من أن تتحقق يوماً من أن كل الآمال التى قد وضعتها فى شخص ما من الأشخاص قد ذهبت أدراج الرياح ، وأن كل « القيم » التى توسَّمتها فى هذا الشخص لم تكن سوى مجرد أوهام كشفت عن زَيْفها الحقيقة الأليمة ! والحق أننا حين نضع ثقتنا فى شخص ما من الأشخاص ، فإننا نفترض — ضمناً — أنه أهل لتلك الثقة ، وأنه قدير على إلزام نفسه فى المستقبل بمقتضى العهد الذى قطعه على نفسه فى الحاضر . فالثقة تعنى أن الشخصية البشرية تتمتع بضرب من « الثبات » أو « الاستقرار » ، وأنها قديرة على المحافظة على « هويتها » الخلقية على الرغم من تغيّر الظروف ، وتقلّب الأحوال(1) . وتبعاً لذلك فإن « الثقة » تحمل طابع « الأمل » : لأنها تنطوى على إيمان ضمنى بأن المستقبل سوف يكون استمراراً للحاضر ، وأن القسَم المعقود لا يمكن إلاّ أن يظل عهداً مُلْزِماً . وها تجىء الخيانة فتكون بمثابة انهيار تام لهذا « الأمل » ، وكأن « الذات الطبيعية » قد انتصرت تماماً على « الذات الخلقية » ، أو كأنَّ التغيّر التجريبى قد قَضَى على كل « هوية أخلاقية » ! وهكذا نرى أن « اليأس » الذى قد يسببّه لنا « الآخرون » يأسٌ عميقٌ بعيد المدى : لأنه تجربة أليمة تزعزع من ثقتنا فى « القيم » ، وتضع أمام أنظارنا صورة قاتمة لأخلاقيات الناس فى عالم الواقع العملىّ ! ولعلّ هذا هو السبب فى أن هذا النوع من « اليأس » قد يكون أخطر شأناً على حياتنا الخلقية من أى نوع آخر ، خصوصاً حين نكون قد بنينا كل حياتنا الخلقيـة على « القدوة » أو « الاحتذاء » بنموذج شخصىّ .

---

(1) N. Hartmann : "Ethics", Vol. II., Moral Values, 1963, pp. 287 - 290.

اليأس المرضى، واليأس السوى

ولو أننا ألقينا الآن نظرة فاحصة على هذه الأشكال المختلفة من اليأس، لوجدنا أنها جميعاً خبرات «سلبية» تحمل فى ثناياها بذور «الأمل»، بوصفه «الإيجاب» الحقيقى الذى لا قيام لها إلاّ به. وآية ذلك أن اليأس السوىّ ينطوى منذ البداية على رغبة عارمة فى تجاوز ذاته، من أجل الاتجاه نحو حالة نفسية جديدة يكون من شأنها أن تستوعبه وتعلو عليه. ونحن نعرف أن الشرط الأساسى للشفاء إنما هو رغبة المريض الحقيقية فى الشفاء: أعنى ما اصطلحنا على تسميته باسم «إرادة الشفاء». ومن هنا فإن أخطر أنواع المرضى إنما هم أولئك الذين «لا يريدون» فى قرارة نفوسهم أن يشفوا! وأهل العلاج النفسانى يلتقون بالكثير من «المرضى العُصَابيين» الذين يندرجون تحت هذه الطائفة من المرضى. وقد يكون من العجيب أن يستمسك المريض بمرضه، أو أن يتشبث الغريق بالموجة العاتية التى تطويه فى عُبابها، ولكن «إرادة الموت» — فى بعض الأحيان — هى التى قد تحمل الضحية على التعلّق بجلاّدها! ولهذا فإن «اليأس» الذى قد يستعصى عليه الشفاء السريع، إنما هو ذلك «اليأس الانتحارى» الذى تكمن من ورائه «إرادة الموت»! ومثل هذا اليأس إنما هو فى صميمه «حالة مَرَضية» لابدّ لعلاجها من اللجوء إلى طرق «التحليل النفسى». وأما اليأس السوىّ العادىّ فهو فى جوهره «حالة عَرَضية» سرعان ما تتخطاها النفس، لأنها تشعر بأنها لا تستطيع أن تتوقف عندها. وآية ذلك أن النفس تدرك أن ثمة «مستقبلاً»، وهى تشعر بأن أفق الزمان مفتوح، فهى لا ترى فى أى ظرف طارئ حالة مستديمة لا سبيل إلى الخروج منها، أو موقفا نهائياً ليس فى الإمكان العمل على تجاوزه. وهذا الشعور بتفتح آفاق المستقبل هو السرّ فى قدرة النفس السوية على تحطيم «دائرة اليأس» مهما كانت درجة صلابتها!

وقد يقع فى ظنّنا أحياناً أن تقدم الإنسان فى السنّ لابدّ من أن يؤدى به إلى الإحساس بأن «المستقبل» قد أصبح مغلقاً أمامه، أو أنه لم تعد لديه من «الإمكانيات» ما يدفعه إلى الانطلاق نحو «المستقبل». ولكن جوهر الحياة البشرية — فى أية مرحلة من مراحل العمر — هو العمل على تحويل «الممكن» إلى «واقعىّ»، فليس فى الحياة فترة تخلو تماماً من كل «أمل»، بل إن للشيوخ أيضاً آمالهم وأحلامهم ومشاريعهم التى ما تزال تنتظر «التحقق»! ولو كانت حياة الشيخوخة مجرد «ترقب» أليم للموت، لكانت الشيخوخة

« انتحاراً ميتافيزيقيًّا » هيهات لأحد أن يقوى على احتماله ! وحين يقول المثل المعروف : « إنه لا يأس مع الحياة ، ولا حياة مع اليأس » فإنه يعبّر بذلك عن حقيقة سيكولوجية أساسية هي أن الحياة تأثر واستجابة ، وكل « استجابة » لابد من أن تنطوى على شيء من « الأمل » أو « الرجاء » . ومعنى هذا أنه طالما كان الإنسان على قيد الحياة ، فإن اليأس المطلق لابد من أن يكون بالنسبة إليه ضرباً من المحال : إذ أن أقل استجابة يقوم بها الكائن البشرى لابد من أن تنتقل به نحو المستقبل المفتوح ! وربما كان أعجب ما فى الموجود البشرى أنه كائن غيبى يؤمن بالمُعْجزات : فهو يؤمن فى قرارة نفسه بأن المستقبل قد يجيء بما لم يستطع كل من الماضى والحاضر أن يجود به علينا ، ولهذا فإنه كثيراً ما يقول لنفسه — مكذّبا كل شواهد الحاضر — : « من يَدْرى ، فقد تحدث المعجزة ، كما حدثت من قبل مرات ومرات[1] » !.

كيف لليأس أن يتغلب على اليأس ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند كلمة « معجزة » : فإنها لمعجزة حقًّا أن يتمكَّن « اليأس » من التغلب على « اليأس » ! والواقع أن « اليأس » فى العادة حليف القصور والضعف والوهن وشلل الإرادة ، فكيف لليأس أن يتغلب على يأسه ؟ ألا يقتضى مثل هذا التغلّب العزم والتصميم والحزم وقوة الإرادة ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال عسير قد لا يكون من السهل أن نجد له مخرجاً ؟ إنك لتصيح فى وجه الإنسان اليائس طالباً منه أن ينتصر على يأسه ، ولكن المخلوق المسكين لا يملك من أسباب الإرادة ما يستطيع معه تحقيق هذا النصر ، فهو يتخبط فى يأسه آملاً أن تستيقظ الهمة الهامدة ، متمنيا أن تنشط الإرادة الخامدة ! ولكنْ ، كيف للإرادة الضعيفة أن تحشد قواها لمواجهة هذا الضعف ؟ ألسنا هنا بإزاء « تناقض » ، أو على الأقل بإزاء ضرب من « الدور » ، بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ؟ وإذن فكيف لليأس أن ينتصر على اليأس ؟

هنا نجد أنفسنا مضطرين — مرة أخرى — إلى تذكير القارئ بما سبق لنا قوله من أن اليأس يحمل فى ثناياه بذور فنائه ، بمعنى أنَّ اليأس السوىّ « يأس » ينشد « الأمل » ، أو هو بالأحرى « أمل » قد خاب مسعاه ، فلم يملك سوى الاحتماء بقوقعة اليأس !

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « مشكلة اليأس » ، المنشور بمجلة « العربى » ، العدد ١١٢ مارس سنة ١٩٦٨ ، ص ٦٧ — ٧١ .

ولكن قوقعة اليأس ليست من الصلابة دائما بالقدر الذى نظن : فإن أقل حركة تنتفض بها الإرادة قد تكون كافية فى بعض الأحيان لتحطيم تلك القوقعة . وليس من الضرورى أن تتحطَّم هذه القوقعة تماماً منذ الحركة الأولى ، ولكن المهمّ أن تقوم « الإرادة » بأدنى حركة من أجل العمل على الخروج منها . وفارقٌ كبير بين أن ترتضى الإرادة البقاء داخل قوقعة اليأس ، وبين أن ترفض فكرة الاستمرار فى حالة اليأس ، فتقوم بأقل جهد ممكن من أجل العمل على تجاوز حالة اليأس . وإذن فليس فى الأمر « إعجاز » ، بل المهم أن يكون هناك « بدْء » لكى يكون ثمة « إنجاز » . وليس من شك فى أن « البدء » قلما يكون سهلاً : لأن نقطة الانطلاق هى بالضرورة أعسر نقاط السير ، ولكن من المؤكد أن مجرد الرغبة فى الانطلاق قد تكفى أحياناً لدَفْع الإرادة على طريق « المقاومة » . وليست « المقاومة » سوى الحلقة الأولى فى سلسلة الحلقات المؤدية إلى « الانتصار » . وحينما يتسلَّل « الفكر » إلى أعماق « اليأس » ، فهنالك لابد لليأس من أن يبدو له بصورة « الجرثومة » النفسية التى لابد له من العمل على مقاومتها ، تمهيداً للتوصل إلى طردها . وليس « الفكر » وظيفة نفسية مستقلّة تماماً عن « الإرادة » ، بل إن كل فكرة قوية تتسلَّط على النفس ، لابد أن تتمكن يوماً من تنشيط الجهد الإرادى واستخدامه لتحقيق أغراضها . ومن هنا فإن فكرة « المقاومة » لابد من أن تجىء فتلعب دورًا هاما فى دراما النفس اليائسة التى لا تريد لليأس أن يكون هو الكلمة النهائية فى حياتها النفسية ! وإذن ، أليست « المعجزة » هنا هى أنه لا « معجزة » على الإطلاق ، بل هناك جهد عادىّ على صعيد الفكر والإرادة فى سبيل التخرر والانطلاق ؟ بل ألسنا نلاحظ أنه حينما يواجه المرء الحياة بضرب من الشجاعة « الوجودية » ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أن لديه من «الحيوية» ما يستطيع معه تبديد ظلمات اليأس ، بمقتضى تلك « الطاقة » الإيجابية التى تدفع به إلى الأمام ، وتحفزه إلى مواصلة العمل ؟ وماذا عسى أن تكون هذه « الشجاعة الوجودية » إن لم تكن تعبيراً عمليا عن تلك « الخبرة المعاشة » التى أطلقنا عليها منذ البداية اسم « خبرة الأمل » ؟ فلماذا لا نقول إذن إنَّ العَصَب الحيوى لكل حياتنا الخلقية إنما يكمن — على وجه التحديد — فى تجربة الأمل ؟

الطابع « الإبداعى » لخبرة « الأمل »

إن الكثيرين ليظنون أن « الأمل » خبرة سيكولوجية خاصة لا تنطوى على أية دلالة أخلاقية ؛ ولكن الحقيقة أن « الأمل » يكون جوهر « الخبرة الخلقية» : لأنه يمثل النسيج الأصلىّ للحياة الخلقية من حيث هى سَعْىٌ دائب نحو تحقيق « المثل الأعلى » . ولوْ وقع فى ظن الفرد أنه لا مجال لتطعيم « الواقع » بـ « المثل الأعلى » ، أو أنه ليس ثمة موضع للبحث عن « قيم » تغيّر من دلالة « الوقائع » ، لما كانت هناك « حياة خلقية » على الإطلاق ، وبالتالى لما كان ثمة « طابع أخلاقى » يَسِمُ بصبغته الخاصَّة كل « وجودنا البشرى » . ولكن من المؤكد أن « الموجود الأخلاقى » لا يمكن أن يحيا إلاّ على هذا الإيمان الضمنى بإمكان تحقيق « المثل الأعلى » ، وضرورة العمل على تغيير « الواقع » . وحين يفقد الإنسان كل « أمل » فى تحقيق « إمكانيات » جديدة ، أو اكتشاف « قيم » ظلت مجهولة حتى هذه اللحظة ، فإنه يكون عندئذ قد أعلن كفره بكل أخلاق ، ونكرانه لكل « إبداعية خلقية » . والمتأمل فى تاريخ البشرية يلاحظ أن العباقرة والأبطال والقديسين والمصلحين ورجالات الأخلاق لم يكونوا مجرد مفكرين آمنوا ببعض المبادئ ، بل كانوا أولا وقبل كل شىء رجالاً عمليّين اتخذوا من « الأمل » قوة جبارة لزحزحة الجبال ! ولا غرو ، فإن « الأمل » يسير دائماً جنباً إلى جنب مع الثقة والإيمان والإرادة الفعَّالة . ولسنا نتحدث هنا — بطبيعة الحال — عن « الأمل » الحالم أو الواهم ، الذى يعيش على خيالات الطفولة أو تهاويل أحلام اليقظة ، بل نحن نتحدث عن « الأمل » العامل أو المُبْدع الذى يعرف كيف يتجه نحو « المستقبل » فى ثقة ، وعزم ، وتصميم .

والحق أن « الأمل » اعتراف بأن الأفق مفتوح ، وإقرارٌ بأن المستقبل لن يكون إلاّ كما نريده ! وليس معنى هذا أن « الأمل » بطبيعته تهوّر واندفاع ، بل إن معناه أن « الأمل » فى صميمه خلق وإبداع . وإذا كان لخبرة الأمل دور كبير فى حياتنا الخلقية ، فذلك لأنها تكشف لنا عن إمكانية « التغيّر » ، وتضع نصب أعيننا « قيماً » تجتذبنا إليها ، وتدعونا إلى العمل على « تحقيقها » . وهنا قد يعمد دعاة التشاؤم إلى صَبْغ كل مَسْعى أخلاقى بصبغة الوهم أو الخيال ، وكأن « المثل الأعلى » بطبيعته ضرب من المحال ، أو على الأقل شىء غير عملىّ هو فى صميمه بعيد المنال ، ولكنّ « خبرة الأمل » هى التى تجىء فتذكرنا بأن « المخاطرة الخلقية » انطلاق نحو آفاق المستقبل البعيد ، وانعتاق من قيود

« الواقع » الضيّق المحدود . وليس من شك فى أننا حينما نفقد كل ثقة فى أنفسنا وفى الآخرين ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى الشك فى كل « تقدم » أخلاقى ، والارتياب فى كافة المحاولات المبذولة من أجل إصلاح كل من الفرد والجماعة . وكثيراً ما تكون فترات الحروب والأزمات والنكسات مناسبات مواتية لأمثال هذه الدعوات التشاؤمية ، ولكن رجالات الأخلاق يعلمون حق العلم أنَّ « الحرب » نفسها قد تكون فرصة طيّبة لانبثاق الكثير من « القيم » ، وتولّد العديد من « الآمال » الجديدة . فليس ما يبرّر « اليأس » من صلاح الإنسان ، طالما كان هناك « مستقبل » مفتوح ما يزال حافلاً بالإمكانيات . وربما كانت « خبرة الأمل » هى التعبير الوجوديّ الصريح عن هذه الثقة الإنسانية العميقة بمعنى الحياة ، وكأن الموجود البشرىّ يشعر فى قرارة نفسه بأن « العبث » أو « اللامعنى » لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحياة !

اليأس والعبث هما الواجهة الخلْفية للأمل والقيمة

الحق أن الموجود البشرى لا يحيا ، ولا يمكنه أن يحيا ، اللهمّ إلا بمقتضى فعل دائب من أفعال « الأمل » : ألا وهو ذلك الفعل الذى يعبر عن إيمانه الحى بقيمة الوجود . فليس « اليأس » سوى « الواجهة الخْلفيَّة » لما اصطلح بعض الفلاسفة على تسميته باسم « انفعال الموجود بالحياة » أو « تعلق الكائن البشرى بالوجود ». ومعنى هذا أن اليأس نفسه لا يخلو من تعبير عن « حب الحياة » : ما دام الإنسان الذى يمر بتجربة اليأس إنساناً مُريداً يسعى جاهداً فى سبيل « التحرر » من مظاهر الألم والقلق والصراع . وإن « الحرية » لتنطوى فى أعماق ذاتها على إمكانية « إنكار ذاتها » ، وما هذه الإمكانية سوى ما أطلقنا عليه اسم « تجربة اليأس » وإذا كانت هذه الإمكانية أمراً لا سبيل إلى استبعاده ، فذلك لأنها تمثل الثمن الضرورى الذى لابد من دفعه ، إن لم نقل الضريبة الباهظة التى لابد من تقديمها ، فى نظير الحصول على تلك الميزة الكبرى التى نتمتع بها — باعتبارنا كائنات حرة تفصل فى مصيرها بنفسها — وربما كان جبرييل مارسل Gabriel Marcel أبعد فلاسفة الفكر المعاصر عن الدعوة إلى التشاؤم أو المناداة بفلسفة اليأس ؛ ولكننا نراه يقرر مع ذلك أن « اليأس ممكن دائما وباستمرار ، وأنه يتخذ أشكالاً عديدة لا حَصْر لها » . ولكن من الممكن دائماً — فى نظر مارسيل أيضاً — أن ينتصر المرء على « اليأس » ، بمقتضى فعل من أفعال الحرية ، ألا وهو ذلك « الفعل » الذى يكتشف « القيمة » فيما وراء « الواقعة » الغُفْل . صحيحٌ أنه ليس أيسر على الإنسان من إنكار

القيم والتنكّر للحرية ، ولكن من المؤكد أنه ليس فى وسعه ـــ حتى عندئذ ـــ أن يثبت أن « العبث » أو « اللامعنى » L'Absurde هو الكلمة الأخيرة ، للتجربة البشرية ، وأن « اليأس » هو الواقعة النهائية فى صميم دراما الوجود البشرى !

والواقع أن « العبث » ليس بأى حال من الأحوال « واقعة موضوعية » يلتقى بها المرء فى صميم خبرته ، بل هو أولا وبالذات « صفة » أو « كيفية » qualité لا توجد إلاّ إذا أردنا لها نحن أن توجد ، وذلك بمقتضى اختيارنا الحرّ ! ومعنى هذا أن « العبث » يكشف عن « عمى إرادىّ » يمنع صاحبه من رؤية تلك « القيم » التي لا تكف عن الانبثاق من أحضان العالم والتاريخ . ولما كان الإنسان يتمتع بحرية السَّلب والإنكار ، فإنه كثيراً ما يستخدم هذه الحرية فى إغلاق عينيه عن رؤية أسباب الأمل ومظاهر القيم ! وليس « الأمل » مجرد « واقعة محضة » أو « منحة » تجود بها علينا الطبيعة ، بل هو كسْبٌ تحققه « الحرية الإبداعية » حين تعرف كيف تحيل « المثل الأعلى » إلى « واقعة » ، وكيف ترْقَى بالواقعة ـــ فى الوقت نفسه ـــ إلى مستوى « المثل الأعلى » ! ولا غرو ، فإن « الحرية الإبداعية » تعلم أن « المستقبل » لابد أن يبقى مفتوحاً أمامها ، وتدرك أنه لابد لكل شيء من أن يقبل التحقق عن طريق الجهد الإيجابى الفعّال . وإذا كان بصر الحرية الإبداعية موجهاً دائماً نحو الأمام ، فذلك لأنها تتحرك دائماً فى اتجاه « المثل الأعلى » الذى لابد لها من العمل على تحقيقه . ومثل هذه الحرية لا تعشق إلاّ « النائى » أو « القاصى » أو « البعيد » : لأنها لا تصبو إلاّ إلى « القيمة » أو « المثل الأعلى » أو « الغاية القصوى » . وهذا هو السبب فى أنها تستشعر دائماً رغبة عارمة فى العمل من أجل « المستقبل » : لأنها تدرك أن « الأمل » لا ينصبّ إلا على « المستقبل » ! وهل يمكن أن يقوم « أمل » ، لو كانت الحياة مجرد « ماضٍ » قد انقضى ، و « حاضر » هو فى طريقه إلى الزوال ؟!

الإنسان المعاصر : بين التشاؤم النظرى والتفاؤل العملى

إن مشاعر القلق ، والعبث ، والغربة ، والضياع ، والفراغ ، واليأس : مشاعر متواكبة قلما يسير الواحد منها بمفرده ، وذلك لأن « اليأس » هو النتيجة الطبيعية التى لابد من أن تقضى إليها حياة خاوية قد ارتفع عنها كل إيمان ضمنى بالقيم . وليس أيسر على الإنسان ـــ بطبيعة الحال ـــ من أن يستسلم لنداء « العبث » ، لكى لا يلبث أن ينحدر على طريقِ « اليأس » . وهنا يجيء فلاسفة « التشاؤم » ، فيعملون على إبراز الطابع الدرامى للوجود البشرى ، ويرسمون أمام الناس صورة قاتمة للحياة الإنسانية ،

بوصفها حياة ألم ، وصراع ، ويأس ! وليس فى استطاعة أية فلسفة — بلا ريب — أن تتجاهل ما فى الوجود البشرى من طابع درامى أليم ، ولكن ليس فى وسع أى مذهب فلسفى — أيضا — أن يغلق الدراما البشرية على نفسها ، لكى يجعل منها « قصة تافهة يرويها أحمق ! » . ومهما كان من أمر تلك الفلسفات التشاؤمية التى تُشَدِّد على نغمة « اليأس » ، وتعمل على تأكيد نبرة « القلق » ، فإن كل حياة إنسانية سويّة لابد من أن تجد لنفسها — فى صميم نشاطها العملى — حلاً واقعيًّا لمشكلة الشر الخاصّة بها . ولعلّ هذا ما عناه الطبيب الفيلسوف ألبير شفيتسر حينما قال : « إننى إذا كنت متشائماً نظريا ، فإننى متفائل عمليًّا » .

والحق أن الحياة وحب الحياة أمران لا ينفصلان : فنحن لا نملك أن نعيش دون أن نتفتح للحياة ، بل دون أن نكتشف كل يوم أسباباً جديدة للحياة وحب الحياة ! وعلى حين أن « اليأس » يجىء فيغلق الكائن البشرى على نفسه ، لكى يجعل منه ذرة روحية تافهة لا تحيا إلاّ مع مشاغلها الخاصة ، ومشاكلها الذاتية ، نجد أن « الأمل » يحطم قيود الإنسان الذاتية الضيقة ، لكى يفتح أمامه أسباب « التوصل » مع العالم والآخرين . وعلى حين أن الانقسام ، والانفصال ، والعزلة : سمات ثلاث تسير دائماً جنباً إلى جنب مع القلق ، والعذاب ، واليأس ، نجد أن التكامل ، والتواصل ، والمشاركة : سمات أخرى تسير دائماً جنباً إلى جنب مع السكينة ، والغبطة ، والأمل . وربما كان الموجود البشرى أحوج ما يكون اليوم إلى الانتصار على أسباب القسمة ، والعزلة ، والانفصال ، حتى يكفل لنفسه حياة سوية لا تمزّقها عوامل اليأس والقلق والعذاب . وليس من شك فى أن العالم المعاصر ، الحافل بمظاهر التخصّص والتقسيم والتجريد هو الذى عمل على فصم عُرَى الوحدة التى كانت تربط الإنسان البدائىّ بالعالم . ومن هنا فقد فطن علماء النفس وفلاسفة الأخلاق إلى ضرورة العمل على استعادة أسباب اتصال الإنسان بالعالم ، حتى يضمنوا للموجود البشرى ضرباً من التكامل والتواصل بينه وبين العالم . وربما كان من بعض مزايا « خبرة الأمل » أنها تعيد للإنسان وشائجه القوية بالعالم والآخرين . فتضمن له ضرباً من « الثقة » بالمستقبل ، والإيمان بالآخرين . وحين تتحقق « الوحدة » بين « العالم الأكبر » و « العالم الأصغر » ، فإن من المؤكد أن « الحياة » لابد من أن تكتسب « معنى » فى نظر الإنسان ، ولا غرو ، فإن « تجربة الأمل » تزوّد الكائن الأخلاقى بطاقة روحية هائلة ، فتزيد من إيمانه بالنظام الأسمى Higher order الذى هو وحده الكفيل بتحديد الدلالة الكونية للإنسان . وليست « المثالية الأخلاقية » سوى هذا الإيمان القوىّ الفعال بأنه لابد للإنسان من أن يصبح — فى خاتمة المطاف — على نحو ما يريد أن يكون ، وأنه لابد لكل مخاطرة أخلاقية من أن تأخذ على عاتقها مسئولية « المستقبل » ، دون تردّد ، أو تخوّف ، أو ارتياب !!

الفصل الثانى عشر

خبرة « الحب »

قد تكون « خبرة الحب » من أهمّ الخبرات الخلقية وأخطرها فى حياة الإنسان . وليس بين البشر مخلوقٌ لم يَلْتقِ فى حياته بذلك « الآخر » الذى أثار اهتمامه ، وأخرجه من وحدته ، وعمل على تحويل كل انتباهه من « الأنا » إلى « الأنت » ! وحينما تحدثت بعض الديانات عن « حب القريب » ، فإنها كانت تعنى — بلاشك — تحوّل اهتمام الإنسان من « الذات » إلى « الغير » ، أو — على وجه التحديد — إلى ذلك « الآخر » الذى هو « القريب » . وعلى الرغم من أن كلمة « الحب » تنطوى أولا وقبل كل شيء على دلالة عاطفية أو صبغة وجدانية ، إلاَّ أن « الحب » — فى أصله — ميل إيجابىّ أو نزوعٌ عملىّ ، يتجلّى فى تحوّل الاهتمام من « الأنـا » إلى « الأنت » . والحقّ أن « الحب » ليس مجرد انفعال أو عاطفة أو وجدان ، بل هو أولا وبالذات نية ، واتجاه ، وسلوك . وقد يخيل إلينا أحيانا أننا نحبّ الآخرين لذواتنا ، ولكن الحب الحقيقى هو ذلك الذى يرى فى « الآخر » شخصاً يُحَبّ لذاته ، دون أن يتخذ منه مجرد « أداة » أو « وسيلة » لإشباع أنانيته أو إرضاء ميوله الذاتية . ومن هنا فإن كلمة « الحب » لا تكاد تنفصل فى معناها عن كلمة « الإيثار » ، على شرط أن نفهم من « الإيثار » أنه تحوّل تام لاهتمامات الشخص من دائرة « الـذات » أو « الأنـا » إلى دائـرة « الآخـر » أو « الأنت » . وعلى حين أننا نَلْقَى الآخرين فى العـادة بـروح اللاَّمبـالاة أو عـدم الاكتراث ، إن لم نقلِ — فى بعض الأحيان — بروح العداء أو الخصومة ، نجد أننا — عند الحبّ — نفسح للآخر مكاناً كبيراً فى أعماق نفوسنا ، ونضع أنفسنا تماماً تحت تصرّفه ، ونتفانى فى خدمة الآخر من حيث هو « آخر » ! وهذا هو السبب فى أن « الحب » يقترن فى العادة بالإخلاص ، والتفانى ، والوفاء ، والثقة ، والإيمان ، وغير ذلك من « القيم » الخلقية . ومهما اختلف فلاسفة الأخلاق فى فهم طبيعة « الحب » ، فإنهم قد يسلّمون معنا بأن للحب مضموناً إيجابياً يجعل منه ضرباً من « التلقائيـة الإبداعية » .

ولنحاول عقد مقارنة سريعة بين « الحبّ » و « العدالة » ، لنرى إلى أى حدّ تختلف

طبيعة « الحب » عن طبيعة « العدالة » . وهنا نرى أننا بإزاء « قيمتين » أو « فضيلتين » تمثّلان « موقفاً أخلاقيا » يتخذه الإنسان بإزاء أشباهه من الناس . ولكنْ ، على حين أن « العدالة » لا تهتم إلاَّ بحقوق الآخر ومطالبه المشروعة ، نجد أن « المحبة » تهتم بالشخص نفسه ، وتعنَى به لذاته ، بغضّ النظر عن حقوقه ، واستحقاقه ، وقيمته . فالحب يتجه أولا وبالذات نحو « الوجود الشخصيّ » للكائن المحبوب ، دون التوقف عند أى اعتبار خارجيّ يمسّ مزايا الشخص أو عيوبه . وعلى حين أن « العدالة » ذات طابع سلبيّ : لأن مطلبها الأوّل هو فرض بعض القيود أو الحدود ، أو وضع بعض النواهي أو المحظورات ، نجد أن « المحبة » — من أولها إلى آخرها — ذات طابع إيجابى : لأن مطلبها الأول هو تحديد ما ينبغى عمله ، أو دعوة الفرد إلى التفتح التام للآخر أو القريب .وحينما قال أرسطو قديماً قولته المشهورة بأنه « لو سادت « المحبة » (أو « الصداقة ») Philia بين الناس ، لارتفعت الحاجة إلى القانون » ، فإنه كان يعنى بذلك أن « المحبة » تشمل « العدالة » وتطويها تحتها (لا العكس) أو لعله كان يعنى أن قانون المحبة لا يلغى قانون العدالة بل يطويه ، ويتجاوزه ، ويعلو عليه[1] .

الدلالة الميتافيزيقية لخبرة الحب

وكما ميزنا « المحبة » عن « العدالة » ، فلابد لنا أيضاً من أن نميّزها عن « الشفقة » . وربما كان السبب فى الخلط بين « المحبة » و « الشفقة » ، أن المسيحية حين تحدثت عن « محبة القريب » ، فإنها كانت تعنى الإحسان إلى الشخص المعوز أو المحتاج أو الضعيف . وهذا ما حدا بفيلسوف مثل شوبنهاور إلى إقامة كل مذهبه الأخلاقى على أساس نظريته فى « الشفقة » ، مما أثار حفيظة نيتشه ودفع به إلى الثورة على الأخلاق المسيحية بأسرها ، وصبَّ جام غضبه على نظرية المسيح فى « محبة القريب » ! ولكن « المحبة » تختلف اختلافاً جوهرياً عن « الشفقة » (كما بينّا فى كتاب سابق لنا تحت عنوان « مشكلة الحب ») ، لأن « الشفقة » تنطوى على معنى « التألم » أو « التعاطف » مع ما قد يوجد لدى أى شخص بشرى من مظاهر « ضعف » أو « مرض » أو « فقر » أو غير ذلك ، فى حين أن « المحبة » لا تتجه أولا وبالذات نحو أمثال هذه « النقائص » ، بل

(1) N. Hartmann : « Ethics », vol. II, Moral Values, pp. 269 - 270.

هى تتجه بطبيعتها نحو « القيم » . وحتى حينما نتجه بمحبتنا نحو شخص ضعيف أو مريض أو فقير ، فإن ما نحبه لدى هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو « ضعفه » أو « مرضه » أو « فقره » ، بل هو شيء آخر يكمن وراء هذه كلّها ، ويخلع على هذا كل ما له من « قيمة » . والواقع أن « محبة القريب » هى فى صميمها إحساسٌ قوىّ بالقيمة الحقيقية للشخص البشرى ، خصوصاً حين تجيء بعض العوامل الخارجية أو الداخلية فتتهدّد تلك القيمة ، ومن ثم فإن هذه « المحبة » تتجه بطبيعتها نحو إنقاذ تلك « القيمة » أو العمل على صيانتها . ومن هنا فإن للمحبة طابعاً إيجابيا يتمثل فى « بذْل » الذات بأسرها من أجل إنقاذ « إنسانية » ذلك الشخص المعذّب الذى ينطوى فى ذاته على شيء جدير بالبقاء ! وليس التفانى فى خدمة أى إنسان شقى أو ضعيف أو محتاج سوى مجرد تقديس أو احترام أو تبجيل لتلك « البشرية » التى تمثل « قيمة » فى حد ذاتها . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن « المحبة » ــ فى أصلها ــ لا يمكن أن تعد مجرد « رَجْع » أو « رد فعل » لأية حالة مؤقتة أو لأى ظرف طارىء يتعرض له الشخص البشرى ، وإنما هى اهتمام أصلىّ تلقائىّ ، بذلك « الآخر » من حيث هو « شخص » بحيث نتجه بكل عنايتنا ورعايتنا واهتمامنا نحو ذات « الآخر » ، ومواقفه ، وخبراته ... إلخ .

وهنا قد تبدو لنا « خبرة الحب » خبرة أصيلة ، فريدة ، إن لم نقل ظاهرة عجيبة مدهشة فى كل حياة الإنسان . فهذا المخلوق الذى يستشعر الحب لا يلبث أن يجد نفسه مستغرقاً فى حياة جديدة ، وكأنما هو قد غزا « ذاتا » أخرى ، فاستطاع أن ينفذ إلى خبرتها الخاصة ، وأن يتسلّل إلى حياتها الوجدانية العميقة ، وأن يخترق صميم كيانها الخلقى بأسره ! وعلى حين أن كل « ذات » تبدو فى العادة وكأنما هى « عالم أصغر » مغلق على ذاته ، يجيء « الحب » فيحقق ضرباً من « التواصل الخلقى » بين « الأنا » و « اللا ــ أنا » ، وكأن « الذات » قد نجحت فى الخروج من عزلتها الأصلية ، أو كأنما هى قد تمكنت من التسلّل إلى ذلك « الآخر » الذى طالما ودتْ لو استطاعت النفاذ إليه ! وقد يسارع المرء إلى الظن بأن مثل هذه « المحبة » هى فى جوهرها صورة من صور « المعرفة » ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن فعل الحب ليس فعلا عرفانيا ينطوى على أى انتقال من « الذات » إلى « الموضوع » ، بل هو ضرب من العيان الوجدانى الذى يعرف طريقه إلى ذات « الآخر » ، عَبْر طرق أو سُبُل لا تستطيع المعرفة العقلية أن ترتادها .

ومعنى هذا أن « الحب » فعل من أفعال « التجاوز » أو « التعالى » I'rsnscendence : لأنه ينطوى على عملية امتداد أو توسيع للخبرة الذاتية ، والوجدان الشخصى ، ما دام

من شأنه بالضرورة أن يفتح أمام الذات عالم « الآخر » ، بما فيه من خبرات ومشاعر ، وقيم ، ومثل عليا .. إلخ . وهذا هو السبب فى أن « الحب » كثيراً ما يتخذ طابع « الحدس » الذى يكشف لنا عن خبرة « الآخر » الباطنية ، وكأننا نشاركه عواطفه ، ونقاسمه انفعالاته ، ونعانى معه آلامه وآماله ،ونعيش — إن صح التعبير — سعادته وشقاءه وصراعاته وسقطاته ! وإذا كان البعض قد تحدث عن « معرفة » يملكهـا « الحب » ، فربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول عن هذه « المعرفـة » إنها غير مباشرة : لأنها أقرب ما تكون إلى « التعرُّف » أو « التذكّر » ، (بالمعنى الأفلاطونى لهذه الكلمة : Anamnesis) . ولو شئنا أن نكون أكثر دقة وأشد تحديداً ، لكان علينا أن نقول إن الحب مشاركة أكثر مما هو معرفة .

بَيد أن الحبّ — مع ذلك — لا يعنى الامتزاج أو التطابق أو الاتحاد التام : فإن من طبيعة فعل الحب أن يوسّع من عالم خبرتنا ، وأن يثرى مضمونها بمضامين أخرى جديدة ، دون أن يكون من شأنه القضاء على « المعادلة الشخصية » لأى طرف من الطرفين ، أو محو إحدى الذاتين فى الذات الأخرى تماماً . والحق أن « الآخر » لا يستحيل — عن طريق فعل المشاركة — إلى « أنا » ، بل هو يظل « آخر » أشاركه تجاربه ، وأقاسمه خبراته ، دون أن تذوب شخصيته تماماً فى شخصيّتى . وليس من شك فى أن أفعال الرعاية ، والعناية ، والعون ، والاهتمام ، والمساعدة .. إلخ : شاهدة على أنه ليس فى الحب أى امتزاج أو تطابق أو هوية ، بل هناك « فعل وجدانى » نعلو فيه على ذاتنا الخاصة ، ونعمد إلى الاهتمام بمصالح الآخر كما لو كانت مصالحنا تماماً !

وهنا يقرر هارتمان أن للحب طابعاً أوليا (أو قبْليًّا) : Apriori لأنه يمثل ضرباً من « الإدراك الحدْسىّ » الذى بمقتضاه « نفهم » الآخر « من الباطن » . وإذا كان المحب كثيراً ما يشعر بأنه قد أصبح « واحداً » مع المحبوب ، فما ذلك إلاَّ لأن من طبيعة « الإدراك الحدسى » الذى يشتمل عليه « الحب » أن يوحى إلى « المُحِبّ » بأنه قد نجح فى تحقيق ضرب من « الواحدية » مع « المحبوب » ! وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن نظرة الحب — بطبيعتها — نظرة عميقة مليئة بالاستبصار ، قادرة على التنبؤ : بدليل أن المحبين يفهمون الكثير من أنصاف الكلمات ، ويدركون الكثير من وراء أتفه العلامات ، ويقرأون الكثير على الشفاه حين تعلوها أبسط البسمات ! إنهم « يرون » فى لمح البصر ؛ و « يفهمون » منذ الوهلة الأولى ، وكأنهم « يدركون » أعقد الحالات الباطنية بطريقة أولية حدسية ! وحينما « ندرك » الآخر عن طريق «الحب»، فإننا سرعان ما نجد حياته الباطنية مكشوفة أمامنا ، وكأننا قد عرفناه منذ زمن طويل !

وربما كان أعجب ما فى هذا « الإدراك الحدسى » أنه معرفة أولية لا تقوم على الاستنتاج أو التعميم ، بل تقوم على العيان أو المشاركة الوجدانية ، ونحن نعرف كيف وجد الفلاسفة فى هذا « التعاطف » سرًّا غامضاً حاولوا اجتلاءَهُ ، فقال البعض منهم بأن « الفردية » هى مجرد « ظاهرة » أو « وهم » ، وأن الحياة بأسرها تمثل وحدة كلية شاملة ، بينما زعم البعض الآخر منهم أن « الحب » هو مجرد « عوْد » إلى « الوجود » الأصلى ، أو ارتداد إلى « الوحدة » الأصلية ... إلخ . ولكن كل هذه المزاعم تقضى على ظاهرة « التعاطف » ، بدلاً من أن تفسّرها ، لأنها تشوه حقيقة فعل « التعالى » على « الذات » الذى يكوّن جوهر عملية « المشاركة الوجدانية » ، وبالتالى فعل « الحب » . ولا سبيل إلى فهم « خبرة الحب » اللهم إلا بإلقاء بعض الأضواء على فعل « التعالى على الذات » الذى هو فى صميمه الخطوة الأولى على درب « الإيثار » أو « الغيرية » .

الحب الشخصى يتجه أولا وبالذات نحو « القيم »

إن كثيراً من فلاسفة الأخلاق — وعلى رأسهم ماكس شلر ونيقولاى هارتمان وغيرهما — يحدثوننا عن « الحب الشخصى » أو « حب الشخص للشخص » فيقولون لنا إنه أعمق شكل من أشكال الحب : لأنه يكشف عن فضيلة « الشخصية » الواحدة ، حين تتفتح للشخصية الأخرى . والواقع أن من شأن كل حب أن يتجه بطبيعته نحو « القيم » : فإن كل « إيروس » Eros . — أياما كانت صورته — لابد من أن يتطلع نحو « المثل الأعلى » . ولكن ، على حين أن الحب الأخوى يتجه باهتمامه نحو القيمة الإنسانية الكلية للشخص البشرى ، نجد أن من شأن الحب الشخصىّ أن يركز كل اهتمامه حول الوحدة الفردية لهذا الكائن المشخَّص — دون غيره — لكى يتخذ منها « قيمة » خاصة يُسهم فى العمل على تحقيقها .

والحق أن من طبيعة « الشخصية » أن تنشد « التحقق » ، وإلاَّ لبقى « وجودها » مُغْلقاً على ذاته ، عاجزاً تماماً عن التفتح ، ولكن « الوجود للذات » لا يكفى وحده لضمان مثل هذا « التحقق » ؛ فلابد لكل شخصية من أن تنشد ذلك « الآخر » الذى يمكن أن « توجد له » ! ومن هنا فإن الشخصية الأخرى هى وحدها التى يمكن أن تشبع تلك الحاجة إلى التحقق ، وكأنما هى القطب الآخر الذى يكتمل به معنى « الشخصية » الواحدة . وإذا كان فى الحب « سر » Mystery ، فما ذلك « السر »

سوى قدرته العجيبة على إشباع هذا النزوع العميق الباطن فى أعماق الشخصية الفردية ، وآية ذلك أن المحبّ يقدم للمحبوب هبة كبرى حين يوفر له هذا البُعْد الجديد الذى يضمن له أن « يوجد لذاته » ، بعد أن كان مجرد « موجود فى ذاته » . ومعنى هذا أن الحب الشخصى هو الذى يسمح للشخصية الفردية بأن تكتشف معناها الذاتى : لأنه يوفر لها ما هى فى العادة عاجزة عن الحصول عليه بنفسها ، ألا وهو إدراكها لذاتها . والواقع أن « المحب » يقدم لل « محبوب » مرآة صادقة يرى فيها « المحبوب » شخصيته وقد انعكست على صفحتها بتمامها ، وكأنما هو يُعينه على « إدراك ذاته » من خلال عملية حبّه الشخصىّ لتلك « الذات » . ولا عجب ، فإن شعور المرء بشخصيته قلما يتم إلاّ من خلال وعى « الآخر » الذى يدرك قيمة « شخصيته » !

وإذا كانت « الشخصية التجريبية » قلما تستطيع أن تتجاوب تماماً مع قيمتها المثالية الذاتية ، فإن من شأن « الحب » أن يجىء فيركز اهتمامه بأكمله على تلك « القيمة المثالية » ، لكى يحاول اختراق « الشخصية التجريبية » والامتداد نحو « الذات العليا » . وقد نعجب فى بعض الأحيان كيف يجىء « الحب » فيتعلق بشخصية ناقصة أو غير مترقية — أخلاقيا — ولكن الحقيقة أن بصر الحب — فى مثل هذه الحالة — يكون متجها نحو « المثل الأعلى » لتلك الشخصية ، وكأنما هو لا يرى « الشخصية التجريبية » إلاّ فى ضوء ما لديها من « إمكانيات عليا » ترق بها إلى ما فوق مستوى وجودها الفعلىّ . فما يتعلق به « الحب » فى « شخص » مثل هذا الكائن الناقص ، إنما هو « ميله » الأساسىّ ، أو « معادلته الشخصية الأكسيولوجية » ، أعنى « مثله الأعلى » من حيث هو نزوع نحو « التحقق » ، وكأن من شأن « الحب » أن يرى هذا « المثل الأعلى » متحققاً فى هذا « الشخص » أو — على أقل تقدير — فى سبيله إلى « التحقق » . ولعلّ هذا هو السبب فى أن الحب لا يرى فى الكائن التجريبىّ الناقص سوى اتجاه نحو « الكيان الأخلاقى السامى » الذى هو مُيسَّر له منذ البداية ! صحيحٌ أن حامل هذا « المثل الأعلى » كائن ناقص ، ولكن « الحب » حين يتطلع إلى « الشخصية » التى تحمل فى طواياها مثل هذه « القيم » العليا ، فإنه يزداد تعلقاً بذلك « الفرد » التجريبىّ الذى يسعى جاهداً نحو تحقيق تلك « القيم » . والحق أنَّ « الحب الشخصى » لا يحيا إلاَّ على ذلك « الإيمان » الضمنى بالقيم العليا الباطنة فى شخص « المحبوب » . وليس « التنبؤ » الأخلاقى الذى ينطوى عليه « الحب الشخصى » سوى مجرد تعبير عن إحساس « المحب » بما لدى « المحبوب » من « قيم » أو « مُثل عليا » . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب يرى « الكمال » فى « الناقص » ، ويدرك

« اللانهائية » فى « المتناهى » — على حد تعبير هارتمان — .

وربما كان من أهم مميّزات « خبرة الحب » أنها تخلق بين الشخصين المتحابّين جوًّا أخلاقياً من نوع خاص ، ألا وهو جوّ الألفة ، والتفاهم ، والتبادل . فليس « الحب » مجرد تعاطف خارجي أو سطحيّ ، بل هو علاقة حميمة يسقط معها كل تكلُّف أو افتعال أو مجاملة ! إذا كان من شأن « الحب الشخصيّ » أن يلتمس العزلة أو الوحدة ، فما ذلك إلاَّ لأنه « علاقة باطنية » تنزع بطبيعتها نحو « الوجود للذات » : Existence-for-itself . وليس من طبيعة مثل هذه العلاقة أن تنشأ بين أكثر من شخصين : لأنها علاقة صميمة تقوم على التبادل المطلق . وهذا الموقف الشخصي الفريد الذى يَسِمُ بطابعه مثل هذا النوع من « الحب » يوسّع بالضرورة من دائرة « الشخصية » ، ويسمح لها بالتسامى إلى درجة عليا تستطيع معها أن تحتضن الكيان الشخصيّ للذات المحبوبة . وحينما يكون هناك « تبادل » حقيقى بين الشخصين المتحابين . فإن ثمة « نظاماً أخلاقيًّا » أسمى يجيء فيجمع بين هذين الشخصين ، وعندئذ لا يلبث كل منهما أن يجد نفسه أقدر على « النموّ الخلقى » مما كان من قبل حين كان بمفرده ! وهذا هو السرّ فى أن « الحب » يزيح النقاب عن الطابع « الإبداعَى » للأخلاق البشرية ، وكأنما هو الذى يسمح لكل ذات فردية بأن تعلو على نفسها . ولا غرو ، فإن كل مشاركة حقيقية ينطوى عليها « الحب » ، لابد من أن تؤدى بالشخصين المتحابَّين إلى التسامى فوق مستوى وجودهما الشخصيّ ، وكأن من شأن هذه العلاقة أن تضفى عليها كرامة لم يكونا يملكانها حينما كان كل منهما يحيا بمفرده ! وعلى الرغم من أن للحب نقطة بداية فى الصيرورة الزمنية ، فضلاً عن أن له حياته ، وأطوار نموه ، وأزماته ، وصراعاته ، وتحولاته ، إن لم نقل بأنه قد يعرف الانحلال والموت ، إلاَّ أن من الممكن للحب أن ينمو ويزداد قوة ، متخطيا فى ذلك مشيئات المحبّين وقدراتهم ، لكى يقوم هو نفسه بتحديد مصيرهم !

وليس من شأن الحب أن يكون مجرد اتحاد بين شخصيَّتين تجريبيّتين ، بل هو فى الوقت نفسه اتحادٌ أسمى لنوعين مختلفين من « القيم » أو « المثل العليا » . ولهذا فإن القانون الذى تخضع له حياة الحب قانون أسمى يعلو على الوجود التجريبى للأشخاص المتحابّين ، ويعبّر عن « امتزاج اكسيولوجى » لمركبين مختلفين من مركبات « القيم » . وقد لا يفطن الشخصان المتحابان إلى هذه الحقيقة ، ولكن من المؤكد أن « خبرة الحب » — بالنسبة إلى كل منهما — إنما تعنى صراع « الطبيعة الأخلاقية » — لدى كل منهما — من أجل التحقق ، وكأن كل « شخصية » منهما تسعى جاهدة فى سبيل العلوّ

على نفسها . ومعنى هذا أن « خبرة الحب » هى التى تكشف عن الطابع اللانهائى للمصير البشرى : لأنها هى التى تُظْهِرُ إلى عالم النور ذلك الجانب الخفىّ المجهول من شخصية الفرد ، فتبين لكل فرد منا أن « الإنسان التجريبى » ليس هو كل شىء فى حياته ، وأن ثمة « إنسانا مثاليًا » يسعى جاهداً فى سبيل « التحقق » من خلال تجارب « الحب » المشتركة !

القيمة الأخلاقية للحب بوصفه أعلى الفضائل

إن الكثير من فلاسفة الأخلاق ليقولون إن الحب « فضيلة الفضائل » : لأنه ينطوى فى صميمه على قيمة أخلاقية كبرى ، ألا وهى « الإرادة الخيرة » أو « النية الطيبة » . وليس من شك فى أن الحب فضيلة إيجابية إلى أقصى حدّ : لأنه فى جوهره إثبات ، وإحياء ، وبناء ، فى حين أن الكراهية فى جوهرها إنكار ، وإفناء ، وهدم . والواقع أن الذين يعدّون « الحب » مجرد عاطفة أو وجدان ، يتناسون أن الحب أيضاً طاقة ، وإنتاج . وربما كان للحب من القوة ما يسمح للمحبين فى بعض الأحيان بأن يحققوا من الأفعال مالا طاقة لغير ذوى الإرادة القوية بتحقيقه . فالحب يحشد كل ما لدى الفرد من طاقات ، ويعبئها فى خدمة محبوبه ، وكأن فى استطاعة المحبّ أن يضع كل وجوده الأخلاق تحت تصرّف المحبوب ! وقد يقع فى ظن البعض أن كل ما يهدف إليه المحب هو تملك إرادة المحبوب ، أو العمل على إخضاعه والسيطرة على حريته تماماً ، ولكنّ هذه الرغبة فى « الامتلاك » هى أقرب إلى « الأنانية » منها إلى « الغيرية » . وقد سبق لنا أن قلنا إن فى الحب من « الإيثار » (أو « الغيرية ») ما يجعل « المحب » يضع نفسه أو وجوده بأسره تحت تصرف « المحبوب » ، وكأن كل « وجوده لذاته » قد استحال إلى « وجود للغير » أو « من أجل الآخر » ! وهذا هو السبب فى أن الحب الحقيقى لا يكاد يعرف الرغبة فى التملك أو النزوع نحو السيطرة على « الآخر » ، لأنه حب إيثارىّ لا يرى فى « الآخر » سوى ذلك « الكائن المثالى » الذى هو ميسَّر لبلوغه . والحق أن ما يراه « المحب » فى « المحبوب » هو على وجه التحديد هذا الذى لا يستطيع « المحبوب » ذاته أن يراه فى نفسه : لأنه يرى إرادته المجاهدة الساعية قُدُمًا نحو تحقيق « كيانها الأخلاقى » ، أو على الأصح نحو « إبداع » قيمتها الذاتية بوصفها « شخصية » . ولا عَجَب ، فإن من شأن « الحب » أن يملك من « القوة » ما يستطيع معه تغيير الطابع الخلقى لذلك المخلوق الذى يتجه نحوه ، بحيث إن « المحب »

— وحده — هو الذى يستطيع أن يجعل من « محبوبه » ما يراه فيه ، وما يحبّه منه !
صحيحٌ أن مثل هذا « التأثير » قد يلقى الكثير من الصعوبات من جانب « الإنسان التجريبيّ » ، ولكن من المؤكد أن كل من عانى « خبرة الحب » لابد من أن يكون قد شعر بأن « حَضْرة المحبّ » هى أشبه ما تكون بقوة أخلاقية هائلة تتسامى بالفرد إلى مستوى « الإنسان المثالىّ » !

وليس من الضرورى أن يتخذ هذا « التأثير » طابعاً عقليا ، أو صبغة واعية ، بل هو قد يتحقق بطريقة وجدانية غامضة . وآية ذلك أن « المحب » قد يشعر بأن لديه طاقة خفية تعمل عملها فى نفس « محبوبه » ، كما أن « المحبوب » قد يحسّ بأن ثمة إلهاماً سريًّا يأخذ بيده ويقوده على طريق « المثل الأعلى » الأخلاقى . وهنا قد يجد « المحب » ضرباً من السعادة فى الإحساس بأنه قد بلغ أعلى درجة يمكن أن يبلغها إنسان فى علاقته بإنسان آخر ، بينما قد يجد « المحبوب » نوعاً من الراحة النفسية فى الإحساس بأن ثمة شخصاً آخر قد اكتشف ماله من قيمة ، وأنه أصبح « شفافاً » أمام ذلك الكائن المحبّ الذى استطاع أن ينفذ إلى أعماق وجوده ! ولاشك أن « المحبوب » حين يدرك أن « المحب » يقدره فوق قدره ، ويرى منه أكثر مما يرى هو من نفسه ، فإنه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى العلوّ على نفسه ، حتى يصبح أهلاً لما يتوسّمه فيه « المحب » ! وبدلاً من أن يشعر « المحبوب » بأنه قد تعرَّض لسوء فهم من جانب « المحب » ، نراه يحسّ بأنه قد وَجَدَ مَنْ يعرفه لأول مرة ، لكى لا يلبث أن يسعى جاهداً فى سبيل التحول إلى تلك « الشخصية » التى رآها فيه ذلك « الآخر » .

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى القيمة الأخلاقية للحب ، لاستطعنا أن نتبين كيف أن هذه القيمة رهن بالنشاط الإبداعى للحب نفسه ، بوصفه « فعلا أخلاقيا » من الدرجة الأولى . وإذا كان ثمة « تحقق » يبلغ عنده « الحب » غاية كماله ، فما ذلك سوى اكتمال الكيان الأخلاقى للكائن المحبوب نفسه . وليست مهمة الكائن المحب سوى العمل على استنهاض هذا « الكيان الأخلاقى » من أجل رفعه إلى مستوى « المثل الأعلى » والوصول به إلى « الصورة » العليا التى تبدت له (أى للكائن المحب) منذ البداية . ولعل هذا هو السبب فى أن كل حب حقيقى لا يمكن أن يخلو من عملية « تحقق » أو « اكتمال » تتم عبر هذا التفاعل الحى الذى يتم بين الإرادتين المتحابتين ...

الحب الحقيقى هو فيما وراء السعادة والشقاء

إذا كان الناس قد دأبوا على تركيز أنظارهم حول القيمة الانفعالية للحب ، فذلك لأنهم قد وجدوا فى « الحب » عاطفة إيجابية إلى أبعد الحدود ، حتى لقد اقترنت هذه العاطفة فى نظرهم بأعمق انفعالات الغبطة ، والنشوة ، والسعادة ! وليس من شك فى أن خبرة الحب ـــ أياما كان موضوعها ـــ هى من أكثر خبرات البشر قيمة ، وخصوبة ، وثراء ، وربما كان من طبيعة الحب أنه حين يأخذ بمجامع قلبين ، فإنه كثيراً ما يصور لهما أنه أزلى أبدى ، عالٍ على الزمان ، على الرغم من أن تجربة الحب نفسها تجربة زمانية سيكولوجية ، وجدانية ، لها بدايتها ، ونموها ، وانحلالها . والواقع أن المحبين يشعرون بأن للحب معنى خالداً ، وكأن من شأن الحب أن يكشف لهم عما فى أنفسهم من عنصر خالد لعله أن يكون أفضل ما فى ذواتهم . وكل حب شخصى هو بطبيعته فردى ، إن لم يكن فريداً فى نوعه ، مثله فى ذلك كمثل حامله من جهة ، والموضوع الذى يتجه نحوه من جهة أخرى . ولكل حب أيضاً وجوده المثالى الخاص به ؛ وهو « الوجود » الذى لابد من أن يبدو للكائنَين المتحابَّين حقيقة خالدة ! صحيح أن دوام الحب رهن دائماً بمدى قدرة « الإنسان التجريبى » على استبقاء هذه الحقيقة ، خصوصاً وأن « الإنسان التجريبى » هو الذى « يحب » ؛ ولكن من المؤكد أنه قلما يخلو « حب » من مثل هذا الإحساس السامى بالمشاركة فى حقيقة خالدة ، أو فى عنصر أزلى أبدى عالٍ على الزمان ! ولاشك أن الخارجين عن دائرة الحب لا يرون فى هذا الإحساس سوى مجرد « وهم » ، ولكنه فى نظر المحبين أنفسهم « حقيقة » لا يتطرق إليها أدنى شك !

وإذا كان الناس كثيراً ما يتحدثون عن « سعادة » الحب ، فإن هذا الوصف قد لا ينطبق تماماً على خبرة الحب . وآية ذلك أن الشحنات الوجدانية التى تنطوى عليها هذه الخبرة لا تتطابق مطلقا مع انفعالات الغبطة ، والنشوة ، والسرور ، إن لم نقل بأن « السعادة » نفسها أمر ثانوى فى الحب . والحق أن الحب يجمع بين اللذة والألم ، بين النشوة والعذاب ، بين السعادة والشقاء . وربما كان أعجب ما فى الحب أنه حين يبلغ درجة معينة من العمق الوجدانى ، فإن الألم والسرور عندئذٍ لا يلبثان أن يستويا ، وكأنما هو لا يبالى بالواحد منهما والآخر ، أو كأنما هو قد أصبح عاجزاً عن التمييز بينهما ! وهذا هو السبب فى أن عذاب المحبين قد يصبح مصدر سعادة لهم ، كما أن سعادتهم قد تصبح مصدر ألم لهم ! أو لعل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن القيمة

الوجدانية المميزة للحب تقع فيما وراء كل من السعادة والشقاء ، لأنها تمثل وجداناً من نوع آخر ، أو عاطفة ذات رتبة مختلفة . ومعنى هذا أن الصبغة الوجدانية للحب تشتمل على مضمون روحي خاص وكأن الذبذبات المتلاحقة لموجات اللذة والألم لا تمثل في حياة الحب سوى عامل فرعي أو عنصر ثانوي بحت .

وليس من المستبعد — في خبرة الحب — أن يلتقي المحبّ بمحبوب يسومه العذاب أو أن يقع المحبوب تحت طائلة محب جائر تسيطر عليه إرادة التملك ، ولكن كل هذه الصور الشاذة من الحب لا تمنعنا من القول بأن القيمة الوجدانية الحقيقية للحب هي فيما وراء كل مشاعر اللذة والألم . وحينما يستحيل الحب إلى هوى عميق يطوي نفس صاحبه في جو روحي عامر بالسكينة ، فهنالك تصبح المشاركة القائمة بين القلبين المتحابين أعمق بكثير من كل ما تنطوي عليه حياة الوعي أو الشعور ، كأنما هي قد استحالت إلى نور صافٍ يلمس برقة ناعمة أعماق « الحياة الروحية » للكائنين المتحابيّن . وهنا يظهر لنا الطابع الروحي العميق الذي يتسم به الحب الشخصي : فإن من شأن هذا الحبّ أن يتخطى شتى الجوانب السطحية في حياة الشخصين المتحابين ، لكي يوحّد بين وجودهما الباطني العميق ، في رابطة روحية وثيقة هيهات أن تنفصم عراها . وليس من النادر أن يقترن الحب الشخصي بضرب من النزاع السطحي أو الخلاف التجريبيّ ، الذي قد يَخْتنق له الطرفان المتحابان ، ولكن الملاحظ في العادة أن هذا النوع من الحب كثيراً ما يظل محافظاً على بقائه ، على الرغم من كل تلك الخلافات أو الصراعات . صحيحٌ أن الحب الشخصي قد يجد في أمثال تلك النزاعات ما يسبّب له ضرباً من الألم أو العذاب ، فضلاً عن أنه قد يقع ضحية لمثل هذا الصراع الأليم ، خصوصاً حينما لا تتوافر لديه القوة اللازمة لتجاوز حياة الصراع ، ولكن السمة الغالبة على الحب الشخصيّ هي أنه قلّما يحاول حل الصراعات التي تقلق باله وترين عليه ، بل هو يجد السبيل إلى تجاوزها من أجل الامتداد نحو حالة أعمق من الانسجام الباطني . والواقع أن الحب قدير على تحمل الألم والاستهانة بالعذاب ، لأن جذوره لا تكمن حيث تقوم جذور الصراعات والخلافات ، بل هي متأصّلة في طبقات أعمق من كياننا الأخلاقي .

وليس من شأن الحب أن يمد جذوره في الينابيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يسمو بهذه الينابيع الدفينة إلى مستوى الوعي أو الشعور ، أو أن يسلّط عليها بعض الأضواء الوجدانية الكشافة . وربما كان أعجب ما في الحب أنه يزوّد تلك الأعماق السرية الغامضة بلسان فصيح لولاه لبقيت خرساء لا تنطق ولا تُبين ! صحيحٌ أن هذه اللغة قد تبقى ناقصة أو غير مكتملة ، ولكن من المؤكد

أن لغة الحب ليست فى حاجة إلى ألفاظ أو كلمات ! وآية ذلك أن المحبين لا يشعرون بالحاجة إلى التعبير اللفظى ، نظراً لأن لديهم من صنوف اللغة (كالرموز ، والإشارات ، والإيماءات ، وشتى ضروب الكشف) ما يُغْنيهم عن لغة الألفاظ أو الكلمات ! وكثيراً ما يجد المحبوب فى قدرات النفس والبدن أدوات فعالة يضعونها فى خدمة تواصلهم الروحى ، وكأن الحب نفسه هو الذى يزوّدهم بالبصيرة القادرة على التفاهم العميق والمشاركة النفاذة . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن من شأن الحب أن يفتح فى أعماق النفس البشرية سراديب مجهولة حافلة بالكنوز الثمينة ! وهذا ما يستشعره المحبّون حين يُغْلون من شأن الحب بوصفه تلك الخبرة النفسية الهائلة التى تستخرج من نفس كل واحد منهم خير ما فيها ، وكأن القيمة الحقيقية للشخصية لا تظهر إلى حيّز الوجود إلاَّ من خلال تجربة الحب . وهكذا نرى أن حياة المشاركة الباطنية العميقة لابد من أن تبقى سرًّا مجهولاً لدى كل نفس لم تتح لها فرصة الحب ، ما دامت هذه النفس لم تلتق فى طريقها بالذات الأخرى التى تراها ، وتفهمها بحق !

هل يكون الحب صورة خاصة من صور « المعرفة » ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل تكون كل قيمة « الحب » مقصورة على ماله من صبغة وجدانية باعتباره « ميلاً » أو نزوعاً أو « اتجاهاً وجدانياً » ؟ ألا يمكن أن نعد « الحب » أيضاً شكلاً من أشكال « المعرفة » ؟ هذا ما قد يجيب عليه معظم الناس بالسلب : فإن العنصر العرفانى فى الحب هو أكثر عناصره غموضاً وأعسرها تمييزًا . وآية ذلك أن الحب يتقبّل شخص « المحبوب » على نحو ما يراه ، أو على نحو ما يودّ أن يراه ، مما يدفع بالكثيرين إلى القول بأن « الحبّ أعمى » ، وأنه سعيد فى عماه ، وكأنْ لا حاجة به أصلاً إلى الرؤية ؟ ولكننا لو أنعمنا النظر إلى عوامل « القيمة » التى أتينا على ذكرها فيما سلف ، لتبين لنا أنها جميعاً تفترض عنصراً أصيلاً من عناصر « المعرفة » . وإلاَّ فكيف للحب أن يتحرك صوب القيمة المثالية للشخصية ، أو حتى كيف له أن يجد طريقه إلى « الوجود الحقيقى » للإنسان ، إن لم يكن فى استطاعته أن « يفهم » ذلك الوجود أو أن « يدركه » بوجه ما من الوجوه ؟ صحيحٌ أننا هنا بإزاء ضرب من « الفهم الوجدانى » أو « الإدراك العاطفى » ، ولكنه على كل حال شكل من أشكال « المعرفة » . ولاشك أن كل من ينظر إلى « المعرفة » على أنها مجرد « تفكير » أو « استدلال » أو « وعى عقلى » سوف يبادر إلى الاعتراض على اعتبار « الحب »

مصدراً من مصادر « المعرفة » ، ولكن من المؤكد أن خبرة الحياة من جهة ، والوعى الخلقى من جهة أخرى ، لا يسمحان لنا بقبول مثل هذه النظرة القاصرة إلى « المعرفة » . ولما كان كل فهم حقيقى للقيم لابد من أن يستند إلى « الوجدان » ، فإن العنصر الأساسى من عناصر « الإدراك التقييمى » لابد من أن يرتكز على « الفهم الوجدانى » . وهذه الحقيقة تصدُق أولا وبالذات على « الحب الشخصى » ، ما دام هذا النوع من « الحب » ينطوى على إدراك وجدانى لبعض « القيم » الكامنة ـــ ضمنيا ـــ فى شخص « المحبوب » .

وقد يكون الناس على حق حين يقولون « إن الحب أعمى » : فإن الحب ـــ فى الواقع ـــ لا يرى ما هو ماثل أمام عينيه . ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنَّ الحب يرى ما ليس ماثلا أمام عينيه ، أو ما ليس فى متناول يده بالفعل ! ومعنى هذا أنه يمتد ببصره إلى ما وراء الواقع : إذ أن من طبيعة « عيانه » أن يكون صورة من صور « التنبؤ » Divination . وآية ذلك أن الحب يعدّ الماهية « المثالية » الكامنة وراء الإنسان « الواقعى » بمثابة « الإنسان الحقيقى » . وحين نكون بصدد « الشخصية » ، فإن من المؤكد أن الموجود الذى « يحب » هو وحده الذى « يرى » ، فى حين أن ذلك الذى « لا يحب » هو « الأعمى » بمعنى الكلمة ! وعلى حين أن الرجل العادل يظل أعمى لا يرى الشخصية ، نجد أن الإنسان المحب الذى يتميز ماهية الشخصية يكاد يكون رجلا « غير عادل » ! وذلك لأن الأول منهما (ألا وهو الرجل العادل) مفتقر تماماً إلى كل عنصر من عناصر الحب ، فهو لا يرى إلا ما هو « متحقق » ، فى حين أن الثانى منهما (ألا وهو الرجل المحب) لا يرى إلا الشخصية المثالية . وهذا هو السبب فى أن « الإنسان المحب » لابد بالضرورة من أن يبدو لغير المحب بصورة الإنسان الأعمى ، بينما نلاحظ أن ما يراه « الإنسان المحب » هو ـــ على وجه التحديد ـــ ما يعجز عن رؤيته الإنسان غير المحب ! ولكن ليس من شكٍ فى أن « الإنسان المحب » حين يمضى فى طريقه ، هو دائما على حق ، إذا قورن بذلك الحشد الكبير من « غير المحبين » ، لأنه هو وحده الذى « يرى » بحق ذلك « الشخص » الذى آثره بحبه ! ولما كان موضوع الحب بالضرورة موضوعاً فردياً ـــ ألا وهو الشخصية المثالية ـــ فإن من طبيعة قابلية الحب للمعرفة ، أو قدرته على المعرفة ، أن تبقى قدرة جزئية غير قابلة للتعميم ...

وهنا قد يقال إنه لا موضع للحديث فى الحب عن أية « خبرة » أو « تجربة » : فإن المحبين لا « يتعلمون » شيئا ، ولا يستخلصون من خبرات حياتهم أى درس ؛ الأمر الذى قد يدفع برجل التجارب إلى السخرية منهم والتندر عليهم ؛ ولكن ربما كانت هذه

الظاهرة بعينها هى مصدر كل ما فى الحب من « جدية » . وحتى حين تجىء كل الوقائع مؤيدة لما يقول به رجل التجارب ، فإن المحب يظل مع ذلك (من وجهة نظره المثالية) على حق ! والواقع أنه ليس ثمة تجربة ، حتى ولا تجربته الخاصة ، يمكن أن تعلمه أو أن تلقنه أى درس ، وذلك لأن من شأن حبه أن يركز كل بصيرته الحدسية على الشخصية المثالية للكائن المحبوب ! ولكن المحب لا يرى مثل هذه الشخصية المثالية فى استقلال تام عن الشخصية التجريبية ، بل هو يرى الواحدة منها عبر الأخرى ، أو من خلال الأخرى ، وكأنما هو يدرك « الذات المثالية » — أوليا أو حدسيا — من خلال « الذات الواقعية » . ومعنى هذا أن العنصر العرفانى — فى الحب الشخصى — لا يكاد ينفصل عن « الطابع الأولى » ، (أو القبلى) : Apriorism الذى يتسم به كل إدراك للقيم .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنَّ الحب الشخصى — وحده — هو الذى « يعرف » الشخصية بأعتبارها « قيمة » : فإنه لمن الواضح أن الطريق الأوحد إلى « فهم » الشخصية هو طريق العيان أو الاستبصار أو الحدس ، أعنى طريق « الحب » الذى يتم عبره اكتشاف « المثالى » فى « الواقعى » . ولابد للحب — بادئ ذى بدء — من أن « يفهم » المثل الأعلى للشخصية ، حتى « يعرف » وجه التباين بينه وبين الشخصية الفعلية للكائن المحبوب ، ولكن من شأن الحب — بعد ذلك — أن يسعى ويجاهد فى سبيل العمل على تحقيق ذلك « المثل الأعلى » ، وبالتالى فإنه يسهم بنشاطه الخاص فى إبداع « الشخصية المثالية » للكائن المحبوب . ولاشك أن اكتشاف «المثل الأعلى» يتم هنا قبل المبادرة إلى « تحقيقه » : لأن عملية الإدراك أو التمييز لابد من أن تسبق النشاط البنَّاء الذى يضطلع به « الحب » . ومعنى هذا أن كل « تحقيق » أو « إنجاز » ، بل كل إحساس بالتحقيق أو الإنجاز ، لابد من أن يرتكز على المعرفة النفاذة التى ينطوى عليها « الحب » الحدسى .

بَيد أن « المحب » لا يرى فى « المحبوب » شخصيتين مستقلتين : شخصية واقعية وأخرى مثالية روحية ، بل هو يرى فيه شخصية واقعية تلتمس تحقيق مثلها الأعلى ، وكأن « المثل الأعلى » ماثل بطريقة مباشرة فى « الواقع » ، أو كأن « الكائن الواقعى » قد تسامى منذ البداية إلى مستوى « الكائن المثالىّ » ! وليس من شك فى أن «المحب» قد يتعرض للخطأ ، حين يتوهم أن الإنسان الواقعى هو بعينه الإنسان المثالىّ ، ولكنَّ بيت القصيد فى الحب أن يعرف المحب كيف يجمع بين حياة المثل الأعلى من جهة ، وحياة الكائن الواقعى من جهة أخرى ، بحيث لا يرى فى « المحبوب » سوى شخصية واقعية تسعى جاهدة فى سبيل تحقيق مثلها الأعلى . وهنا قد لا تخلو خبرة الحب من ألم

وعذاب ، ولكن هذا الألم وذاك العذاب هما الثمن الباهظ الذى لابد للمحبين من أن يدفعوه للحصول على تلك الدرجة العليا من « المشاركة » و « العيان الخالص » . وليست حياة الحب سوى حياة روحية يَقْضيها المرء فى التعرف على ما هو جدير حقا بالمعرفة ، أعنى أنها حياة مشاركة يتعلّق فيها الإنسان بأسمى وأرفع ما فى الإنسان ! وإذا كان للحب الشخصى قيمة أخلاقية كبرى فى حياة الإنسان ، فذلك لأنه يخلع على الوجود البشرى عُمْقاً ، ومعنى ، وقيمة ، فيكْسبه بذلك اتجاهاً ، وقصداً ، وغائية[١] .

---

(1) cf. N. Hartmann : « Ethics », vol. II., ch. XXXIII. pp. 368 - 381.

خاتمة

أما بعد ، فإن كاتب هذه السطور مقتنع تماما الاقتناع بأن المشكلة الخلقية تمثل فى الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفى . وليس السبب فى ذلك هو أن «الأخلاق» ملتقى « النظر » و « العمل » فحسب ، أو أنها نقطة تلاق كلٍّ من « الفكر » و« الإرادة » فحسب ، بل لأن « الحقيقة الأخلاقية » هى بمثابة همزة الوصل بين « العالم » و « الإنسان » ، أو بين « الواقع » و « القيمة » ... والحق أن ما نطلق عليه اسم « الأخلاق » إنما هو فى صميمه احتجاجٌ يتجدَّد يوما بعد يوم ضدَّ ما فى « الواقع » من « نقص » أو « عدم كفاية » Insuffisance ، وإن كنا هنا بصدد احتجاج مقْرون بالثقة والأمل فى المستقبل . فالأخلاق مَطْلبٌ يفرض علينا بالضرورة شيئاً هو فى حكم « ما ينبغى أن يكون » ، ولكنه مطلب حرّ يستلزم تضافر الإرادة ، حتى تجىء الحرية فتحقق شيئاً يتجاوز كل ما أمكن تحقيقه حتى الآن ، ويعلو على كل ما وجد حتى اللحظة الراهنة !

ولابد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا أن طرح المشكلة الخلقية قد قادنا بالضرورة إلى إثارة قضية « القيم الخلقية » . وليس المهمّ أن يحدّد الباحث ماهية « القيمة الخلقية » ، بل المهم أن يدرك دلالتها الحية فى صميم « الخبرة البشرية » . والواقع أن « القيمة الخلقية » ليست قيمة شاهدٍ عاقل ، أو متأمّلٍ ذكىّ ، يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث ، أو يكتفى بملاحظة الوقائع ، دون أن يتدخل فى مجرى الأمور ، بل هى قيمة فاعل نشيط ، أو ذات عاملة ، تنخرط فى مجرى الأحداث لكى تُسْهم فى إنتاج الأشياء . والرجل المحايد الذى يرى نفسه بإزاء خصمين متصارعين ، فيقتصر على التساؤل : أيهما ـــ يا ترى ـــ سوف يكسب المعركة ، إنما هو مجرد إنسان يتخذ موقف المؤرخ ،دون أن يكون لتفكيره أى طابع أخلاق ، ولا يصبح تفكيره « أخلاقياً » إلا فى اللحظة التى يأخذ فيها على عاتقه أن ينتصر لذلك الطرف المعيّن الذى يحارب بحق فى سبيل العدالة . ومعنى هذا أن « القيمة الخلقية » تفترض شعوراً غلاّباً لا يُقْهر بأن المستقبل رهنٌ بالذات ، وأن الواقع ـــ وحده ـــ هيهات أن يشبع نهم الإرادة البشرية .

وإذا كان كثير من فلاسفة الفكر المعاصر قد فطنوا إلى ضرورة معاودة البحث فى « الفضائل » (وهو المبحث الذى ظل مهملا ـــ أو شبه مهمل ـــ منذ عهد أرسطو) ،

فذلك لأنهم قد أدركوا أن « الفضيلة » — أو على الأصح « القيمة الخلقية » — إنما هى قيمة « الحرية » من حيث هى « إرادة » . وقد رأينا فى تضاعيف هذا البحث كيف أن « الفضيلة » — أو « القيمة الخلقية » — تتطلّب دائماً : « العائــق » Obstacle ، و « الجهد » effort ، و « الألم » pain . فلا قيام للأخلاق بدون « الإرادة » التى تعبئ كل ما لديها من طاقات ، حتى تستطيع أن تحقق ما تريد لنفسها أن تكون . وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يلغى دور « الإرادة » فى دراما « الأخلاق » ، لكى يقتصر على الحديث عن آثار « الاقتصاد » أو « المجتمع » أو « التغير الحضارىّ » ، ولكن كل هذه العوامل الخارجية لا تعمل تلقائياً ، بل هى تستلزم تضافر « الإرادة » التى هى الألف والياء فى قصة كل « تغيّر » ، أخلاقيا كان أم اجتماعيًّا ...

وهنا قد يقال إننا نهيب ببعض المبادئ الميتافيزيقية الغامضة من أجل العمل على دَعْم « الأخلاق » ، فى حين أن « العلم » وحده هو الكفيل بتحديد أسس الحياة الخلقية ؛ ولكن الحقيقة أن « العلم » يتجه ببصره دائماً نحو ما هو قائم بالفعل ، فهو يعمد إلى الكشف عن « الطبيعة » ، وتحقيق امتداد « الماضى » فى صميم « الحاضر » ، على حين أن « الأخلاق » تـدير ظهرها للماضى وتتجه بنا نحو « المستقبل » وكأنما هى تريد أن تَطْبَع هذا المستقبل الغامض (غير المحدَّد) بطابع « المثل الأعلى » ، حتى يصبح « أفضل » مما كان عليهِ كل من « الماضى » و « الحاضر » . وهذا هو السبب فى أن « الإرادة » لابد من أن تضطلع بالدور الأكبر فى المجال الخلقى ، ما دام من شأن « الإرادة » أن تشعر بذاتها دائما كقوة متعالية على المجرى الخارجى للأحداث ، وما دام من شأن هذه الأحداث أن تتغيَّر تحت تأثير تدخل « الإرادة » . وعلى حين أن العالم يشعر دائماً بأن « للموضوع » مركز الصدراة أو الأولوية بالنسبة إلى « الذات » ، نجد أن رجل الأخلاق يشعر دائماً بأن « للذات » مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى « الموضوع ». وليس من شك فى أن المهمة الأولى للأخلاق — على وجه التحديد — إنما هى دعوتنا إلى العمل ، أو على الأصح إلى بذل الجهد ، من أجل تحقيق ما لم يوجد بعد ، أو من أجل تلقيح « الواقع » بمصل « المثل الأعلى ». وسواء اتجه نشاطنا الخلقى نحو تحصيل خير ما من الخيرات ، أم اتجه نحو أداء واجب ما من الواجبات ، أم اتجه نحو بلوغ غاية ما من الغايات ، فإنه فى كل هذه الحالات لا يمكن أن يكون مجرد نشاط ارتدادىّ يتجه نحو « الماضى » بل هو لابد من أن يكون نشاطاً تقدُّميًّا يتجه نحو « المستقبل » . وإذا كنا قد اعتبرنا « خبرة الأمل » خبرة خلقية أساسية فى كل حياتنا العملية ، فذلك

لأننا قد وجدنا فى « الأمل » تعبيراً واقعياً عن قدرة الذات على تحقيق القيم ، وثقتها فى قدرتها الخاصَّة على الخروج من « الماضى » ، والانتصار على « الحاضر » .

صحيحٌ أن دعاة اليأس لن يجدوا أدنى صعوبة فى اختلاق الحجج لتشكيكنا فى قيمة « الأخلاق » ، ولكن من المؤكد أن « الأخلاق » هى القوة الروحية الكبرى التى استطاعت أن تعلو بالإنسانية إلى مستوى أرق بكثير من كل ما كانت تتمتع به فى ظل « التلقائية » المحضة ، أو « الطبيعة » الخالصة . وإذا كانت خبرة الإنسانية المتصلة ، من جيل إلى آخر ، قد سمحت لها بتجميع حصيلة من المعارف التى استطاعت أن تُمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة أغراضه ، فإن هناك أيضاً خبرة بشرية أخرى قد أتاحت للإنسان الفرصة لأن يستخلص أساليب السلوك والحياة التى لابد من اتباعها ، حتى لا تنحرف تلك المقدرة البشرية الهائلة عن جادة الصواب ، وبالتالى حتى لا ترتد ضد الإنسان نفسه ! وهذا ما فطن إليه الموجود البشرى — منذ اللحظة الأولى للتفكير الفلسفى — إذ سرعان ما تحقق من أنه لابد له من تنظيم سلوكه ؛ و لم تلبث خبرات الحياة الطويلة أن علمَّت البشر ما كان فلاسفتهم قد أضنوا أنفسهم فى دعوة الناس إليه ! وحين أحرز « العلم » فى العصور الحديثة نجاحاً ساحقاً ، وقع فى ظن البعض أن « المعرفة العلمية » قد حلت محل « المعرفة الخلقية » ، وأن « العلم » قد أصبح هو الكفيل بحل كل مشكلات « السلوك » ؛ ولكن التجربة لم تلبث أن أثبتت للناس أن ضحايا « اللاأخلاقية » أكثر بكثير من ضحايا « الجهل » ، وأنَّ « العلم » نفسه لا يمكن أن يقوم إلا على دعامة من « الأخلاق » . وهكذا أدرك الإنسان أنه « ليس العلم هو الذى يصنع الإنسان ، بل الإنسان هو الذى يصنع العلم » ؛ وهو قد صَنَعَهُ بفكره وأخلاقه وقِيَمِه وقدرته على الإبداع !

بَيد أن الكثيرين من أنصار « النزعة العلمية » المتطرفة قد توهموا أن مهمة علم الأخلاق هى الاقتصار على وصف وقائع السلوك ، دون الامتداد إلى الحديث عن أى « مثل أعلى » . وفات هؤلاء أن الموجود البشرى — بوصفه كائنا مريداً حرًّا — لا يستطيع أن يحيا ، حتى فى صميم مجتمعه وبين باقى أقرانه — دون أن يُصْدر حكماً على أخلاق مجتمعه ، أو دون أن يعمد إلى تقييم معايير بنى قومه . وليس الإنسان حرًّا فى أن تكون له « مُثُل عليا » ، أو ألا تكون له على الإطلاق ، بل هو حرٌ فى أن يختار لنفسه هذا « المثل الأعلى » أو ذاك . إنه حرٌّ فى أن يختار لنفسه الإخلاص لعبادة القوة والهَدْم ، أوالتفانى فى عبادة العقل والحبّ . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الناس جميعاً « مثاليون » فإن التجربة لتشهد بأن البشر أجمعين يعملون جاهدين فى سبيل بلوغ بعض

« المثل العليا » التى تسمو فوق مستوى الإشباع العضوى أو اللذة المباشرة . وكل ما بين البشر من خلاف إنما ينحصر فى « نوع » المثل الأعلى ، أو المُثُل العليا ، التى يؤمنون بضرورة العمل على بلوغها ، أو السعى فى سبيل الوصول إليها .

صحيحٌ أن الإنسان — مثله فى ذلك كمثل غيره من بنى الحيوان — يخضع لمجموعة من « القُوَى » التى تحدّد سلوكه ، ولكنه — من بين المخلوقات جميعاً — الكائن الأوحد الذى يستطيع أن « يَفهم » تلك القوى ، والذى يملك — عن طريق هذا « الفهم » نفسه — القدرة على القيام بدور إيجابى فعّال فى تحقيق مصيره . وهو حين يفهم العوامل المختلفة التى تؤثر على سلوكه ، فإنه يستطيع أن يزيد من قوة (أو فعالية) تلك العوامل الخاصّة التى قد يكون من شأنها زيادة قوة الخير أو تغليب قوى الخير على قوى الشرّ . وحين يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يتمتع بحاسّة أخلاقية ، أو يملك ما يصح تسميته باسم « الضمير » ، فإنهم يَعْنُون بذلك أن الموجود البشرى يجد فى ذاته صوتا باطنيا يردّه إلى ذاته ، أو أنه يملك حاسة تسمح له بمعرفة ما ينبغى له فعله ، حتى يصبح « عين ذاته » . فالضمير هو الذى يسمح للكائن البشرى بأن يظل على وعى بأهدافه فى الحياة ، وأن يقف على المعايير اللازمة لبلوغ تلك الأهداف . وإذن فإن البشر ليسوا مجرد ضحايا شقية لمجموعة من الظروف أو المقادير ، بل هم فى الحقيقة كائنات أخلاقية واعية تملك من القوة ما تستطيع معه تغيير ظروفها ، والتأثير على مقاديرها . وسواء أكانت تلك الظروف داخلية أم خارجية ، فإن فى وسعنا دائماً — ولو إلى حد ما — التحكم فى تلك الظروف ، أو العمل على التغيير من دلالتها بالنسبة إلينا . وربما كان الدرس الأكبر الذى تعلّمنا إياه « الأخلاق » هو أننا موجودات عاقلة حرة تملك باختيارها الانسياق وراء دوافع الهدم والكراهية ، أو التفانى فى خدمة أهداف البناء والحبّ . والواقع أن كُلاًّ من « الخير » و « الشر » لا يمثل مجرد واقعة آلية أو ظاهرة أوتوماتيكية ، بل هو أولا وقبل كل شىء ثمرة لجهد إرادى أو اختيار خلقى . وليس يكفى أن نقول إن « الإنسان هو عين ما يعمل » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « الإنسان هو ما يخلق من نفسه » ، وأنه فى الوقت نفسه ما يهدف إليه ، وما يريد أن يكون عليه ! وقد يكون « الموت » حقيقة أليمة بالنسبة إلى الإنسان ، ولكن هناك مع ذلك فكرة أقسى على الإنسان من فكرة الموت ، وتلك هى أن يموت قبل أن يكون قد استطاع أن يحيا بالفعل ؛ ولا شك أن الأخلاق بوصفها « فنّ الحياة » إنما هى التى تأخذ بيدنا على دَرْب الحياة لكى تعلّمنا كيف نحيا !

والحق أننا حين حرصنا — فى تضاعيف هذا الكتاب — على ربط الأخلاق بالحياة ،

وحين عمدنا إلى إثارة « المشكلة الخلقية » على مستوى « الخبرة المعاشة » ، فإننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » أو وضع مذهب أخلاقى جديد نضيفه إلى قائمة المذاهب الأخلاقية المعروفة ، بل كنا نرمى أولا وبالذات إلى وصف « الخبرة الخلقية » على نحو ما يعانيها الموجود البشرى فى صميم حياته العملية . وهذا هو السبب فى أننا لم نتوانَ لحظة فى الكشف عمَّا تنطوى عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » ، وضروب صراع ، ومظاهر توتر ... إلخ . صحيحٌ أن « الأخلاق » كثيراً ما تظهر لنا بصورة « النظام » أو « التوافق » أو « الاتساق » ، ولكن الحياة الخلقية للموجود البشرى لا تتألف من مجموعة من الحالات المتسقة ، المنسجمة ، المتجانسة ، بل هى تقوم على سلسلة من المتناقضات الباطنية التى لا سبيل لنا مطلقاً إلى التحرر منها نهائيا ، أو القضاء عليها تماماً . والواقع أنه على الرغم من أنَّ « الأخلاق » تمثل فى وجودنا مطلب « النظام » ، وتفرض على حياتنا ضرباً من « الوحدة » ، إلاَّ أن من شأن « النظام » فى العادة أن يكون قاتلاً ، كما أن من طبيعة كل « توازن » أن يولّد ضرباً من الركود الروحى .. ومن هنا فإن كل « وحدة » تتوصَّل إليها الذات ، لا تلبث أن تبدو لها غير مكافئة للطابع « اللامتناهى » الذى تتطلبه « الروح » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » تنفر من كل « روتين » أو « تحجُّر » ، لأنها تأبى لنفسها دائماً أن تحيا على مجموعة من « الصيغ » الجامدة ، أو المبادىء التقليدية البائدة ! ومن جهة أخرى ، قد تبدو الحياة الخلقية بحثاً مستمرًّا عن « الامتلاك » **Possession** ورغبة دائبة فى الحصول على بعض الخيرات ، ولكنها فى الوقت نفسه لا يمكن أن تقنع بأية حالة سكونية من حالات القدرة أو التملك ، بل هى لابد من أن تتخذ طابع الحركة المستمرة والتوتر الدائب . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مطلب العزلة أو الحاجة إلى المشاركة ، فإن الحياة الخلقية لا يمكن أن تقوم على الوحدة المطلقة والفردية الضيّقة ، ولكنها فى الوقت نفسه لا تستطيع أن تذوب تماماً فى قيم الجماعة أو أن تحيا خارج ذاتها بصورة مستمرة . وكل هـذه المتناقضات الأخلاقية إنما تدلّنا على أن « الفعل الخلقى » لا يمكن أن يكون مجرد صورة من صور « الخضوع » لأى قانون أخلاقى مُسبَّق ، أو مجرد « اتباع » لقاعدة من القواعد الأزلية المطلقة ، بل هو لابد من أن يتخذ طابع النشاط الإبداعى الذى يحقق المرء بمقتضاه ضرباً من التوازن بين القانون العام من جهة ، والموقف التاريخى الخاص من جهة أخرى . ولا غرو ، فإن الأخلاق حليفة الصراع بين الواجبات ، بحيث إنها لا تكاد تظهر إلا فى اللحظة التى يجد فيها المرء نفسه بإزاء قاعدتين أخلاقيتين متعارضتين لابد له من العمل على التوفيق بينهما . وكلما زاد حظ « الضمير الخلقى » من الإرهاف ، زاد

إحساسه بالتعارض القائم بين الواجبات . وهذا هو السبب فى أن « التناقض » لابد من أن يظل هو القوة المحرّكة للنشاط الخلقى بصفة عامة ، وللتفكير الأخلاقى بصفة خاصّة .

وأخيرًا لا يسعنا سوى أن ندعو القارئ إلى تصحيح ما قد نكون تردّينا فيه من أخطاء ، فى وصفنا السريع لبعض متناقضات الحياة الخليقة ، آملين أن يكون رائده فى هذا التصحيح ، هو العودة إلى الخبرة الخلقية نفسها ، من أجل الكشف عما تنطوى عليه من جوانب ربما تكون قد خفيت علينا ، وحَسْبنا أن نكون قد أثرنا لدى القارئ الرغبة فى طرح القضية ، والإحساس بما تنطوى عليه من جدّية . ونحن على ثقة فى النهاية من أن أول صورة من صور الأخلاق إنما هى الوعى بضرورة الأخلاق !

مراجـــــع

سنقتصر ــ فيما يلي ــ على تزويد القارئ بثبت مجمل لأهم المراجع الأجنبية الحديثة في علم الأخلاق ، دون الإشارة إلى المصادر الأخرى التي تعرضت للمشكلة الخلقية بطريقة عرضية ، أو كجزء من أجزاء الفلسفة العامة .

(أولا) المراجع الإنجليزية

1. Binkley (L, J.) : " Contemporary **Ethical Theories** ", Philosophical Library, , New - York, 1961.
2. Braithwaite (R. B) : " **Theory of Games as a Tool for the Moral Philosophy.** ", Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
3. Ewing (A C,) : " **Second Thoughts in Moral Philosophy** ", London, Routledge & Kegan Paul, 1959.
4. Hare6R. M.): " **The Language of Morals. " Oxford, Clarendon Press, 1952**
5. **Mayo (B) : " Ethics and the Moral Life.** ", London, Macmillan, 1958.
6. Moore (C. E) : " **Ethics** " London, Oxford University Press, First Edition, 1912.
7. Moore (C. E.) : " **Principia Ethica** ", Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
8. Nowell - Smith (P.) : " Ethica ", London, Penguin Books, 1954.
9. Ross (W. D.) : " **Foundation of Ethics.** ", Oxford, Oxford University Press, 1959.
10. Ross (W. D.) : " **The Right and the Good** ", Oxford, The Clarendon Pree, 1930.
11. Schlick (M.) : " **Problems of Ethics.** ", Translated by D. Ryuin, New - York, 1939.
12. Sellars (W.) & Hospers (J.) : " **Readings in Ethical Theory** ", New - York, Appleton - Century - Crofts, 1952.

13. Stevenson (C. L.): "**Ethics and Language.**", New-Haven, Yale University Press 1944.

14. Toulmin (S.): "**The Place of Reason in Ethics.**", **Cambridge, Cambridge University Press, 1950.**

15. **Warnock (Mary): "Ethics since 1900"**, London, 1960.

وهناك مرجع شامل فى الأخلاق بعنوان :

16. "**Approaches to Ethics.**", Edited by W. T. Jones, F. Sontag M. O. Beckner & R. G. Fogelin, Mc Graw-Hill, New-York, 1962.

(ثانيا) مراجع فرنسية

1. R. Bastide: "**Les Grands Thémes Moraux de la Civilisation Occidentale.**", Grenoble, Bordas, 1943.

2. S. de Beauvoir: "**Pour une Ethique de L'Ambiguité**", Paris, Gallimard, 1947.

3. G. Gusdorf: "**Traité de l' Existence Morale.**", Paris, Colin, 1949.

4. G. Gurvitch: "**Morale Théorquie et Science des Moeurs.**", **P. U. F, Paris, le éd., 1937.**

5. V. Jankélévitch: "**Traité des Vertus**", Paris, Bordas, 1949.

6. V. Jankélévitch: "**L'Austérité et la Vie Morale.**", Flammarion, 1964.

7. V. Jankélévitch: "**Le Pur et l'Impur.**", **Flammarion, 1965.**

8. V. Jankélévitch: "**L'Aventure, L'Ennui, Le Sérieux.**", Paris, Aubier, 1966.

9. L. Lavelle: "**Traité des Velaurs.**", 2 voleurs. P. U. F., 1949-1950.

10. R. Le Senne: "**Traité de Morale Générale.**", Paris, P. U. F., 1949.

11. J. Maritain: "**Histoire de La Philosophie Morale.**", Gallimard, 1964.

12. E. Mounier: "**Traité des Vertus.**", Paris, Editions du Seuil, 1949.

13. J. Nabert: "**Eléments Pour une Ethique.**", P. U. F., 1942.

14. D. Polin: "**La Compréhension des Valeurs**", P. U. F., 1945.

15. D. Polin: "**La Création des Valurs.**", Paris, P. U. F., 1944.

16. D. Polin: "**Du Laid, du Mal, du Faux.**", P. U. F., 1948.

(ثالثا) مراجع عربية

١ ــ د. توفيق الطويل : « الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها » ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٠ .

٢ ــ د. محمد فتحي الشنيطي : ترجمة عربية لكتاب كانْت : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٥ .

٣ ــ د. نجيب بلدى : « مراحل التفكير الأخلاقى » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .

٤ ــ د. زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٥ ــ د. زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٤ .

٦ ــ د. زكريا إبراهيم : « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

٧ ــ د. زكريا إبراهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال منشور بمجلة «الفكر المعاصر » ، العدد ٣٢ ــ أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، من ص ١١ إلى ص ١٧ .

٨ ــ د. زكريا إبراهيم : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

فهرس تحليلى

الباب الأول

متناقضات أخلاقية

الفصل الأول :

الأخلاق بين « النظر » و « العمل »

الفصل الثانى :

الأخلاق بين « النسبية » و « الإطلاق »

الباب الثانى

نظريات أخلاقية

الفصل الخامس :

نظرية « اللذة »

الصفحة
١١٤ — ١٣٠

المشكلة الأخلاقية تدور حول « بينة اللذة » — فلسفة اللذة فى الفكر اليونانى : أرستبس وأبيقور — موقف أرسطو من فلسفة اللذة — سحر اللذة وارتباطها بالقيم البيولوجية — هل تكون طبيعة اللذة سلبية ؟ — هل تكون هناك « لذات خالصة » ؟ — هل تنطوى « فلسفة اللذة » على تناقض ذاتى ؟ — هل من سبيل إلى الحصول على « اللذة » ؟ — فوضى اللذات فى حياتنا النفسية — موقف « الضمير » من « مبدأ اللذة » — الإحساس بالقيم يرفض التوحيد بين « الخير » و « القيم الحيوية » .

الفصل السادس :

نظرية « السعادة »

الصفحة
١٣١ — ١٤٦

العلاقة بين فلسفة اللذة وفن السعادة — نظرية أرسطو فى « السعادة » — مذهب الرواقية فى السعادة — السعادة فى الأفلاطونية المحدثة والأخلاق المسيحية — نظرة نقدية إلى فلسفة السعادة بصفة عامة — مآخذ أخرى يمكن أن توجه إلى « فلسفة السعادة » — هل من علاقة بين السعادة والفضيلة ؟.

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا : رسائل جامعية

١ ــ « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩ .

٢ ــ « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ باللغة الفرنسية .

٣ ــ « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ ــ باللغة الفرنسية .

ثانيا : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ ــ « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢ .

٢ ــ « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧ .

٣ ــ « مشكلة الفن » مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧ .

٤ ــ « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٧١ .

٥ ــ « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠ .

٦ ــ « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩ .

٧ ــ « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١ .

٨ ــ « مشكلة الله » (تحت الطبع) .

ثالثا : مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ ــ « كانْت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (نفد ويعاد طبعه الآن) .

٢ ــ « هيجل أو المثالية المطلقة » ١٩٧١ (صدر منه الجزء الأول) .

٣ ــ « ماركس أو المادية الجدلية » (معد للطبع) .

رابعا : دراسات فلسفية متفرقة :

١ ــ « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ .

٢ ــ «برجسون» (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧

٣ ــ « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ (نفد) .

٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ (نفد) .
٥ — « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، دار المعارف طبعة ثالثة ، ١٩٧٢ .
٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩ دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢ .
٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

خامسا : دراسات جمالية :

١ — « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦ .
٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع) .

سادسا : دراسات إسلامية :

١ — « أبو حيان التوحيدى » مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
٢ — « ابن حزم الأندلسى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .

سابعا : دراسات سيكولوجية واجتماعية :

١ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨ .
٢ — « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩ .
٣ — « سيكولوجية المرأة » مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .
٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ١٩٥٧ .

ثامنا : كتب مترجمة :

١ — « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) . القاهرة ، ١٩٦٥ .
٢ — « الزمان والأزل » لستبس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٧ .



تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلة الحياة

مشكلات فلسفية

٧

مشكلة الحياة

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر
مكتبة مصر
سعيد جودة السحار وشركاه
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة
ت: ٥٩٠٨٩٢٠

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه



الإهداء

* إلى كل من لقَّنني درساً من دروس الحياة ، في أية لحظة من لحظات العمر ...

* إلى والدي الذي علَّمني أن المرء لا يعيش ليموت ، بل يضحّي بنفسه ويموت ، ليعيش الآخرون !

* إلى والدتي التي علَّمتني أنَّ الشمعة لا تحترق لتذوب ، بل تذوب لتتوهَّج ، وتتوهج لكي يرى الآخرون !

* إلى زوجتي التي علمتني أنَّ الحياة هي الحبّ ، والحب هو الحياة !

* إلى أبنائي الذين علَّموني أن المرء يلعب ليحيا طفلًا ، ويضحك ليبقى — على الدوام — شابًّا !

* إلى أصدقائي الذين علّموني أن الحياة هي البذل والعطاء ، أو الفيض والسخاء ، وأنَّ الينبوع الثرَّ لا يملك سوى أن يفيض ... !

* إلى أساتذتي الذين علَّموني كيف أبحث عن الحقيقة في الحياة ، وكيف أبحث عن الحياة في الحقيقة ... !

* إلى تلاميذي الذين علَّموني أن المرء لا يُعَلِّم إلَّا وهو يَتَعلَّم ، وأنَّه لا بد للمعلّم من أن يكون تلميذاً لتلميذه ... !

* إلى كل هؤلاء أقدّم هذه الصفحات : فإنها منهم وإليهم ... !

المؤلّف

ـ « إنّ آخر ما يفكر فيه الرجل الحرّ هو الموت : فإن الحكمة ــ عنده ــ فى تأمُّل الحياة ، لا الموت ... » !

اسبينوزا

Spinoza

ــ « إننا لا نحيا إلّا علىٰ متناقضات ، ومن أجل متناقضات : فليست الحياة إلّا مأساة ، وصراعاً مستمرا لا يعرف الانتصار ، بل ولا حتى أمل الانتصار ... إنها تناقض ، ولا شيء سوى التناقض ... » !

أوناموِنو

Unamuno

« إذا كانت الحياة مَلْهاة فى نظر الإنسان الذى يفكر ، فإنها مَأْسَاة فى نظر الإنسان الذى يشعر ... » !

هوراس وولبول

Horace Walpole

« الحياة لا تساوى شيئاً ، ولكنَّ شيئاً لا يساوى الحياة ... » !

مالرو

Malraux

« إذا كان انتصار الحياة ــ فى سائر المجالات ــ هو الخلق أو الإبداع ، أفلا يحق لنا أن نقول إن المبرر الأوحد للحياة البشرية هو فعل الإبداع ، الذى يستطيع الإنسان العاديّ ــ بمقتضاه ــ أن يخلق ذاته بذاته ؟ »

برجسون

Bergson

« الإنسان هو الموجود المتوسّط الذى يتراوح وجوده بين الحياة (بيوس) Bios ، والعقل (لوغوس) Logos ... إنه لا يجد الإشباع التامّ فى الحياة ، ولكنه لا يجد الراحة النهائية فى العقل » !

بيتر فوست

Peter Wust

تصدير

كنتُ قد فكرت أن أقدم للقارئ هذا الكتاب تحت عنوان : « لمسات فى فن الحياة » . وكانت حجتى فى اختيار هذا الاسم أن الحياة فن ، وأن هناك من فنون الحياة قدر ما هنالك من بشر ! وليس من شك فى أنه لا بدّ لكل واحد منّا أن يكون مَنْ هو ، وأن يستمتع بالحياة على طريقته الخاصَّة . وأنت حين تحاول أن تفرض علىَّ نمطك الخاص فى المعيشة ، أو فنك الخاص فى الحياة ، فإنك عندئذ تتناسى أن « الأنا » لا يمكن أن يكون هو « الآخر » ، وأنه ليس من مصلحة أحد أن يكون العالم البشرى مجرد شخصيات متكرّرة ! ومن هنا فقد وقع فى ظنى أن الحديث عن « فن الحياة » ، لن يلبث أن يفضى إلى إيهام القارئ بأنه يطالع « تجربة شخصية » ، أراد لها صاحبها أن تكون مجرَّد نمط من أنماط الحياة ، يعرضه على قُرَّائه بلغة فلسفية أو على نحو تصوّرى !

ونحن لا ننكر أن الأصل فى هذه الدراسة ــ مثلها فى ذلك كمثل أية دراسة فلسفية أخرى ــ هو « الخبرة المعاشة » ؛ بل إننا لنذهب إلى حدّ أبعد من ذلك ، فنقول إن القليلين هم أولٰئك الذين يستطيعون أن يفرّقوا ــ حين يقرأون ــ بين صفحات مليئة بالكلمات ، وأخرى عامرة بالخبرات ! ولكننا نعتقد أن الفيلسوف الذى ينطلق من خبرته المعاشة ، يدرك أن ثمة خيوطاً أصلية تدخل فى تكوين نسيج هذه الخبرة ، وأن من واجبه أن يُنحّى جانباً كلَّ العَنَاصِر التاريخية ، والشخصية ، والعَرَضية ، التى تلبَّست بتلك التجربة ، حتى يقف على مقوِّماتها الأساسية ، ومكوّناتها الجوهرية . ونحن نعلم أن مثل هذه المهمة ليست بالأمر اليسير ، ولكننا على ثقة من أنه لن تكون هناك « فلسفة » ، ما لم يكن ثمة جهد عقلىّ من أجل تجاوز العناصر الفردية ، والعَرَضية ، فى تجاربنا الوجودية ، والشخصية . وآية ذلك أن الفيلسوف حين يتحدث عن « مشكلة الحياة » ، فإنه لا يقتصر على وصف خبرته المعاشة ، وكأن لسان حاله يقول : « أنا مَنْ أنا ، ولكلّ أن يكون مَنْ هو ! » ، بل هو يدرك أنه يتناول بالبحث مشكلة عامة يحياها كل فرد لحسابه الخاص ، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بطابعها الكلىّ . فالحياة التى يتحدث عنها الفيلسوف لا يمكن أن تكون مجرد « تجربة شخصية » عامرة بالشحنات الوجدانية ، بل هى أيضاً « ماهية » كلية ينقلها إلينا بلغة التصورات

العقلية . وليست كلمة « المشكلة » التي ألحقنا بها لفظ « الحياة » ، سوى تنبيهٍ ضروريّ أردنا من ورائه أن نذكّر القارئ بأننا هنا بإزاء إشكال فلسفي ، لا بإزاء تعبير أدبيّ . فالحياة « مشكلة » ، لأنها حين تنعكس على ذاتها ، لا تلبث أن تفقد تلقائيتها الأصلية ، لكي تستحيل إلى « تساؤل ميتافيزيقى » . وليست « الميتافيزيقا » بدعة قد استحدثها جماعة من الفلاسفة الذين راق لهم أن يفكروا ، بدلًا من أن يحيوا ، بل هى خبرة قد اقترنت بوجود هذا الكائن الناطق الذى لم يستطع أن يحيا دون أن يتساءل عن سرِّ وجوده ومعنى حياته ! وعلى الرغم من أننا سنتناول « مشكلة الحياة » — فى هذه العجالة القصيرة — من وجهة نظر ميتافيزيقية صرفة ، إلَّا أننا لا نملك سوى أن نقول مع إمرسون Emerson : « إن كل من يريد أن يتقن عملًا لا بد من أن يجيء له من مستوى أعلى . فلا بد للفيلسوف من أن يكون أكثر من مجرد فيلسوف . ألم يكن أفلاطون شاعراً ؟ »(١)

بيد أننا ما نكاد نتحدث عن « الحياة » ، حتى يواجهنا العلماء بقولهم : « إننا هنا بإزاء ظاهرة بيولوجية بحتة ، لا دخل للفلسفة فى تفسيرها أو تأويلها أو بيان أصلها ، فلا موضع للحديث عن « مشكلة الحياة » بالمعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، وبالتالى لا معنى أصلا لإثارة هذه المشكلة على المستوى الفلسفى الصرف » . وقد يمضى بعض العلماء إلى حدّ أبعد من ذلك ، فيقولون « إن الكائنات الحية لا تزيد عن كونها مجرد موجودات تتكفل بتفسيرها قوانين المادة البحتة » ، ومن ثم فإنه لا موضع للتمييز بين كائنات عضوية وأخرى لا عضوية ، مادامت « الحياة » نفسها لا تزيد عن كونها مجرد صورة من صور حركة المادة »(٢) وأصحاب هذا الرأى قد لا يجدون حرجاً فى القول بأن « الحياة » هى « الطريقة التى توجد على نحوها الأجسام البروتينية ؛ وهى تلك الأجسام التى تتسم أولا وقبل كل شيء بأنها تحقق بينها وبين البيئة الطبيعية الخارجة عنها نوعاً من التفاعل المستمر أو التأثير المتبادل القائم على عمليات الأيض (أو

---

(١) Emerson: "**Basic Solection from ...**" A Mentor Book, New-York, 1960, Part III., Apothegms, p. 191.

(٢) F. Engels: "**Dialectics of Nature**", Progress Publishers, Moscow, 1966, pp. 225, 231.

المتابوليزم) »(١) . وقد يتطرف بعض علماء الأحياء فيزعمون أنه ليس ما يمنع العلم من أن يتوصَّل يوماً إلى استحداث الحياة بطريقة صناعية صرفة ، وبالتالى فقد يصبح فى وسع عالم الأحياء (إن لم نقل عالم الكيمياء) يوماً أن يبدع الحياة داخل معملة الصغير ! وبينما يقول بعض علماء الأحياء « إن الحياة هى مجموع العمليات التى تقاوم الموت (بيشا : Bichat) ، نجد علماء آخرين (خصوصاً من بين أصحاب النظرة الديالكتيكية) يقررون أن الموت عنصر جوهرىّ يدخل فى تكوين الحياة نفسها ، وأنه لا سبيل إلى فهم الحياة نفسها إلا فى علاقتها بتلك النتيجة الضرورية الباطنة فيها منذ البداية (على صورة جرثومة أو بذرة) ، ألا وهى الموتُ ! (إنجلز Engels) . وتبعاً لذلك فقد ذهب أصحاب هذه النزعة إلى أن عملية الحياة نفسها لا تزيد عن كونها مجرد عملية موت (أو فناء)(٢) !

ولسنا نريد أن نتورَّط فى تتبع الجدل الطويل الذى ثار بين دعاة « المادية » ودعاة « الحيوية » حول تفسير طبيعة الحياة ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن العلم لم يستطع — حتى اليوم — أن يحيل « الحياة » إلى مجرد « ظاهرة فزيائية — كيماوية » . والحق أن سرَّ الكائن الحي لا يكمن فى جَرْد مركباته « الفيزيائية — الكيماوية » . وليس فى وسع أحد أن يميِّز شيئاً بالاقتصار على إيراد السمات المشتركة بينه وبين غيره من الأشياء . فنحن لا نكون قد أدركنا شيئا عن الحياة ، لو أننا اجتزأنا بالكشف عما فى المادة الحية من خواص يكون من شأنها أن تبقى فيها بعد أن تفارقها الحياة ! ومهما يكن من أمر مزاعم بعض العلماء ، فإن علم الحياة لم يستطع مطلقاً — حتى الآن — أن يصنع « مادة حية » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . ولو كان فى استطاعتنا — عن طريق دراسة الذبذبات والموجات — أن نكشف عن سرّ أى لحن موسيقى ، لكان فى استطاعتنا أيضاً — عن طريق دراسة المركبات الكيماوية لأى كائن حيّ — أن نكشف عن سرّ الحياة ! ولكن التجربة نفسها قد أظهرتنا على أن الحياة تتجاوز — بطبيعتها — شتى مركباتها الكيماوية ، وتعلو عنها . ولا غرو ، فإن الكائن الحى شيء آخر أكثر من المادة الجامدة ، مثله فى ذلك كمثل السيمفونية التى هى شيء آخر غير مجموع ذبذباتها !

---

(١) الأيض : Metabolism هو مجموع العمليات المتصلة ببناء البروتوبلازما ودثورها ؛ ومن أهمها التغيرات الكيميائية (فى الخلايا الحية) التى تؤمن بها الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية ، والتى بها تمثل المواد الجديدة للتعويض عن المندثر منها .

(٢) Engels: "Dialectics of Nature", 1966, pp. 295 (Biology).

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن ما يميّز الكائن الحي ــ أولا وقبل كل شيء ــ هو ما لديه من مقدرة على التمثيل assimilation من جهة ، والتكاثر reproduction من جهة أخرى . وقد أثبت لنا أصحاب الاتجاه الحيوى (من أمثال دريش ، وبرجسون ، ووايتهد ، وغيرهم) أن الكائن الحى هو فى جوهره كائن قادر على بناء ذاته : بمعنى أنه ليس مجموعة من العناصر التى تتجاور وتتلاصق ، بل هو مجموعة من الوظائف التى تنتظم وتتسق (فيما بينها) بفعل عمليات عضوية متآزرة تسير وفقاً لخطة شاملة ، متجهة نحو غاية موحَّدة . فالكائن الحى وحدة عضوية منتظمة ؛ ونحن حين نتحدث عن تنظيم عضوىّ ، فإننا لا نتحدث عن عملية إضافة (أو تجميع) لبعض الخلايا ، بل نحن نتحدث عن « عمل متحقق » (أو مكتمل) ينطوى على أكثر مما يشتمل عليه مجموعُ عناصره . وليس هذا « العمل المتحقق » سوى تلك « الفردية » التى عملت على بنائها الطبيعة حين أبدعت ذلك الجهاز العضوى المعقد ، بكل ما فيه من تنظيم ، واتساق ، ووحدة ، وغائية ... ومهما يكن من أمر الاعتراضات المتكررة التى طالما وجهها الفلاسفة الماديُّون ودعاة المذهب الآلى إلى مبدأ « الغائية » ، فسيظل الكائن الحىّ ــ بحكم تشريحه العضوى وتركيبه الفسيولوجى ــ فردية متكاملة ، أو بناءً حيًّا . وقد تكون « الخلية » هى البذرة الأصلية التى تكونت منها تلك « الفردية » ، ولكن من المؤكد أن « المجموع العضوىّ » لا يكوّن مجرد « إضافة » لبعض الخلايا . صحيحٌ أن الكاتدرائية الشاهقة تتألف من مجموعة من الأحجار ، ولكنّ أحداً لا يستطيع أن يزعم أن أى حجر من أحجار تلك الكاتدرائية يمكن أن يتكفل بتفسير البناء المعمارىّ كله ؛ وإنما يكمن سرُّه فى ذلك الفن المعمارى الذى استطاع المهندس (أو المهندسون) عن طريقه أن يوجِّهوا « كثرة » الوسائط نحو « وحدة » الهدف ، فاستطاعوا من ثمّ تشييد ذلك البناء الهائل المتناسق ! وبالمثل ، يمكننا أن نقول عن الكائن الحى إنه « كاتدرائية حية » لا تمثل فيها « الخلية » سوى « الحجر الأساسى » ، بينما يقوم البناء كله على تصور غائى للمجموع ككل . ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حين كتب يقول : « إن الحياة لهى غائية فى حالة فعل : غائية تعمل جاهدة فى سبيل بناء فردية »[١] .

ولكننا حتى لو تصورنا « الحياة » على نحو « مادى » صرف (سواء أكانت هذه

---

(١) Cf. P. Lainy: "**Le Problème de la Destinée**", P. U. F., 1947, p. 116.

المادية ميكانيكية أم ديالكتيكية) ، فإننا لن نستطيع أن نعدّ « الحياة البشرية » مجرد انعكاس لقوانين العالم المادىّ (أو الطبيعى) على المجتمع البشرى . ونحن نعرف كيف رحَّب الماركسيُّون (مثلا) بنظرية دارون فى النشوء والارتقاء ، ولكننا نجد إنجلز — مع ذلك — يرفض تفسير الوجود البشرى بالاستناد إلى مبدأ « الصراع من أجل البقاء» . وحجة إنجلز فى ذلك أن ثمة فارقاً أساسيًّا بين نشاط الحيوان ونشاط الإنسان : لأن كل ما يستطيع الحيوانُ القيام به هو عملية « التجميع » ، فى حين أن الإنسان ينهض بعملية « الإنتاج » ، فيجهّز لنفسه وبنفسه وسائل معيشته ، مُحقِّقًا بذلك عمليةً ما كانت الطبيعة لتستطيع القيام بها بدونه ! ومن هنا فإن إنجلز يأخذ على دارون أنه عمد إلى تحويل قوانين الحياة التى التقى بها فى مضمار المجتمعات الحيوانية ، إلى المجتمع البشرى ، دون أن يفطن إلى أن الحياة البشرية لا تعنى البحث عن وسائل المعيشة ، بل هى تعنى الإنتاج ، والاستمتاع ، والترق . وهذا ما حدا بإنجلز إلى الاستعاضة عن تصور دارون للحياة البشرية على أنها سلسلة متعاقبة من عمليات « الصراع من أَجْل البقاء » ، بتصوّره هو للتاريخ البشرى باعتباره سلسلة متوالية من عمليات « الصراع الطبقى » .[١]

ونحن لا ننكر أن الحياة البشرية — خصوصاً بعد ظهور اللغة ، والعلم ، والتكنية — لم تَعُدْ مجرد حياة حيوانية بحتة ، ولكننا نعتقد أنه ليس ما يبرر إقامة حاجز منيع بين « علم الحياة » من جهة ، و « علم ما بعد الطبيعة » من جهة أخرى ، وكأن « سرّ الوجود » (على حد تعبير جبرييل مارسل) لا يمت بأدنى صلة إلى « مشكلات الحياة » . ونحن نعرف كيف حمل الفيلسوف الوجودى الفرنسى على « فلسفة الحياة » (على نحو ما تجلت — مثلا — عند برجسون) ، بدعوى أن الاستناد إلى المعطيات البيولوجية لا يمكن أن يوصّلنا إلى أية فلسفة ميتافيزيقية سليمة ، ولكن الملاحظ — مع ذلك — أن مارسل نفسه لم يجد حَرَجاً فى القول بأن « الإنسان عين بدنه » ، وبالتالى فإنه قد أفسح مجالا كبيراً فى فلسفته لظاهرة « التجسُّد » . والحق أن « حكمة الحياة » — فى عصرنا الحاضر — لم تَعُدْ تنحصر فى « رفض الجسد » أو فى « الصراع ضد التجسد » ، بل لقد أصبح الفكر المعاصر على وعى تام بوحدة النفس والجسم ، لدرجة أن أحداً اليوم لم يعد يسلم بالقطيعة التى أقامها أفلاطون قديماً بين « المعقول »

---

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature", Progress Publishers, p. 308.

و « المحسوس » . ولعل هذا ما عبَّر عنه أحد علماء النفس المعاصرين حين كتب يقول : « إن الواقعة السيكولوجية ليست واقعة روحية أو جِسْمِيَّة ، بل هي ظاهرة تحدث للإنسان ككل ، مادامت لا تمثل شيئاً آخر سوى سلوك هذا الإنسان فى جملته . والعاطفة ذاتها لا توجد فى النفس أكثر مما توجد فى البطن ، وإنما هى تغيير يطرأ على السلوك ككل ... » ويمضى هذا العالم النفسانى فى رفضه للثنائية فيقول : « إن الفكر ليس وظيفة تضطلع بها أطراف أصابعنا أكثر مما هو وظيفة يقوم بها دماغنا ... إننا نفكر بأيدينا كما نفكر بدماغنا . إننا نفكر بمعدتنا ، ونفكر بكل ما لدينا : ولا ينبغى لنا أن نفصل الواحد منهما عن الآخر . »(١) .

بيد أن الفيلسوف المعاصر — وإن يكُن قد اعترف بوحدة النفس والبدن — يميل فى العادة إلى الارتداد من طرف خفى نحو إعادة تقرير الثنائية القديمة ، فنراه (مثلا) يفرق بين « الكينونة » : étre و « الملك » : avoir (على نحو ما فعل جبريل مارسل)(٢) ، وكأنما هو يريد أن يرق بالنفس إلى مستوى « الوجود » ، لكى يهبط بالجسم إلى مستوى « المِلك » . فليست « ثنائية الكينونة والملك » سوى مجرد عَود (على مستوى القيم) إلى ثنائية النفس والبدن . وليس من شك فى أن مارسل حين يفرق بين « وجودى » mon étre و « حياتى » ma vie ، فإن هذه التفرقة اللوجماطيقية (التى لا تخلو من طابع لاهوتى) تعيد إلى الأذهان صورة من صور « الثنائية » التقليدية . صحيح أن الفيلسوف الفرنسى الكبير لا يقصد من وراء هذه التفرقة إلا إلى إعطاء الصدارة للوجود على الحياة ، ولكن من الواضح أن هذه الصدارة لا تعنى فى النهاية سوى العودة إلى النزعة الروحانية القديمة . ونحن لا نعدم لدى سارتر (خصوصاً فى دراسته القديمة الموسومة باسم « تعالى الذات » سنة ١٩٣٦) صورة من صور « الثنائية » ، وكأن الذات « مملكة » داخل « مملكة » ، أو كأن ثمة قطيعة أصلية بين « الوعى البشرى » من جهة ، و « البيولوجيا » أو علم الحياة من جهة أخرى . ولم تكن « فلسفة الـ « لا » la philosophie du Non التى عبَّر عنها دعاة الوجودية سوى مجرد شكل من أشكال الإنكار العقلى لمعطيات الجسد ، والعالم الطبيعى ، وشتى وقائع الوجود الحيوانى . ولم يلبث بعض الفلاسفة المعاصرين أن أعلنوا رفضهم لتلك الدراسة العلمية الجديدة التى اضطلع بها بعض علماء النفس المحدثين تحت

---

(١) Pierre Janet: "De l'Angoisse à l' Extase", Alcan, 1926, II., p. 36.

(٢) Cf. Gabriel Marcel: "Etre et Avoir", Aubier, 1935, pp. 291 – 2.

عنوان « علم نفس الحيوان » ، بحجة أنه لا مجال للحديث عن « نفس » لدى « الحيوان » ، مادام وجود الحيوان خلواً من كل وسيلة للتعبير ، مفتقرا إلى كل نسق من أنسقة المعقولية . وفات هؤلاء الفلاسفة أنه وإن كان الحيوان لا يفكر بطريقة تأملية — على نحو ما يفعل الإنسان — إلا أنه يوجه ذاته فى صميم هذا الكون تحت تأثير بعض المبادئ العينية التى نلتقى بنظائرها لدى الإنسان ، كالجوع ، والجنس ، والخوف ، واللعب ... إلخ . وليس من مصلحة الباحث النفسانى الذى يرغب فى فهم « السلوك البشرى » . تحديد مجال « المعقولية البشرية » بطريقة قاطعة صارمة تجتث جذورها من العالم الحيوانى تماماً . هذا إلى أن مثل هذا التحديد الصارم للمعقولية البشرية قد يقف حجر عثرة فى سبيل فهمنا لمسائل التكوين والارتقاء وبالتالى فإنه قد يحُول بيننا وبين فهم « العالم المشترك » الذى يحيا فى كنفه كل من الإنسان والحيوان ، بدليل وجود بنايات تشريحية مشتركة بينهما ، وأنماط سلوكية محددة تجمع بينهما[1] .

ولكن رفضنا لفكرة عزل الفكر البشرى عن الواقع الطبيعى ، أو فصل الحياة البشرية عن العالم الحيوانى ، لا يعنى مطلقاً أننا نقول بضرورة التوحيد بين « العالم الطبيعى » و « العالم الحضارى » ، أو أننا ندعو إلى إقامة هوية مطلقة بين « عالم الوقائع » و « عالم القيم » . والواقع أن الإنسان « حيوان ناقص » (أو غير مكتمل inachevé) ، فهو لا يملك سوى البحث عن توازنه الخاص داخل عالمه الطبيعى المتغير باستمرار . ومعنى هذا أن الدائرة المكانية الزمانية التى يعمل فيها الإنسان قد أصبحت دائرة مختلفة (إن من حيث الكيف أم من حيث الكم) عن الدائرة المكانية — الزمانية التى يعمل فيها الحيوان — . وآية ذلك أن الجنس البشرى قد استطاع أن يحرر نفسه أخيراً من النظام الحيوى الصارم الذى يستمد إيقاعاته من التراوح المطرد للدورات الطبيعية ، متخذا فى مساره الجديد طابع المخاطرة التى لا تعرف سلفاً ماذا عسى أن تكون النتائج المترتبة عليها . وهكذا أصبح « التاريخ البشرى » شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عن « التاريخ الطبيعى » الصرف ، كما صارت « الحياة البشرية » صورة جديدة تمام الجدة من صور « الوجود الطبيعى » . ولو شئنا أن نربط المجال الحضارى بالواقع الطبيعى (الذى هو الأصل فيه) ، لكان علينا أن نقول إن الحضارة هى اللحظة البشرية من لحظات التطور . ومادامت القدرات العقلية والتكنيكية التى يتسم بها الآن

---

(١) Cf. Buytendijk: **"Traité de Psychologie Animale."**, trad. française, Paris, p. U. F., 1952, p. 349.

عالمنا الحضارى هى مجرد صفات قد أصبحت تميز الجنس البشرى ، فليس ما يمنعنا من القول بأن حياة الإنسان الحضارية هى (بمعنى ما من المعانى) مجرد استمرار لحياته الطبيعية . وهذا يدفعنا إلى رفض الدعوى الوجودية القائلة بأن الإنسان فكرة تاريخية ، لا مجرد كائن طبيعى . وحجتنا فى هذا الرفض أنه ليس فى وسع الإنسان أن ينكر انتسابه إلى ملكوت الأحياء ، أو أن يرسم لنفسه مصيرا تعسفياً لا يمت بأدنى صلة إلى مصير الكائنات الحية الأخرى ، وكأنه قد أصبح يملك القدرة على مخالفة شتى المطالب البيولوجية والتمرد عليها . والحق أننا مهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع مطلقاً الخروج تماماً على واقعة تجسُّدنا فى العالم . وآية ذلك أن العنصر الحضارى — فى وجودنا — مشروط بالعنصر البيولوجى (والعكس بالعكس) ؛ ولولا ذلك لما كان فى وسعنا أن نسير على الدرب الطويل البطىء المؤدى بنا إلى الترقى من مستوى الإنسان إلى مستوى الإنسانية . ولكن هذه الحقيقة الأساسية — فى كل حياتنا البشرية — لا تمنعنا من التسليم فى الوقت نفسه بأن الإنسان — هذا الكائن الناقص الذى يسعى دائماً نحو الاكتمال — قد استطاع أن يضيف إلى النظام الحيوى للحاجات نظاماً حضارياً للقيم ، فلم تعد حياته محصورة بتمامها فى نطاق العالم الحيوانى الصرف ، ولم يعد وجوده مستغرقا بأسره فى دائرة المطالب البيولوجية الخالصة[١] .

وهنا قد يعترض معترض فيقول : « إنكم — يا معشر الفلاسفة — تحدثوننا عن « الحياة » بلغة ميتافيزيقية تجهلها تجربتنا العادية . وهذا هو السبب فى أن « الحياة » عندكم تقترن بمعانى الخير الأقصى ، والمثل الأعلى ، والقيم الروحية ، وغير ذلك من تصوّرات أخلاقية أو ميتافيزيقية ، فى حين أنها ترتبط فى ذهن الرجل العادى بخبراته المادية ، ومشروعاته المباشرة ، وواقعه العينى ، وغير ذلك من تجارب حسية أو سيكولوجية . » . ونحن لا ننكر أن « التجريب » Experiment عنصر هام من عناصر الحياة البشرية : لأن كُلًّا منا يجرّب ، ويختبر ، ويعانى ، ويسقط على الأرض ، ويكرّر التجربة مرة بعد أخرى ، ثم لا يلبث أن ينهض ، لينفض عن نفسه الغبار أو الوحل ، واثقاً من أنه لن يزلّ بعد اليوم ، وكأنه قد أصبح يدرك أنه كلما زاد عدد تجاربه ، أصبحت حياته أفضل ... إلخ . ولكننا — مع ذلك — لا يمكن أن ندفع بالحياة إلى دوّامة التغيّر ، لكى نحيلها إلى سلسلة عشوائية من المحاولات والأخطاء ، بل نحن لا بد

(١) G. Gusdorf: **"Traité de Métaphysique"**, Colin, 1956, pp. 333 – 366,

من أن نجد أنفسنا مدفوعين إلى التوحيد بين « الحياة » و « نقد الحياة » ، لأن التجربة نفسها سرعان ما تكشف لنا عن ضرورة ارتداد الحياة إلىٰ ذاتها من أجل وضع نفسها موضع التساؤل . صحيحٌ أن زحمة الأعمال ــ خصوصاً لدى الإنسان المعاصر ــ قد ترجئ ظهور هذا التساؤل ، ولكن « الفعل » نفسه لا بد ــ إن عاجلًا أو آجلًا ــ أن يثير فى ذهن صاحبه مشكلة « المعنى » ! والحق أنه لا بد من أن تحين لحظة ــ فى حياة الإنسان المعاصر ــ يشعر عندها بأن نشاطه خلوٌ من كل معنى ، وأنه لم يعد يدرك فيمَ كل هذا العناء !؟ وكثيراً ما يكون داء « اللا معنى » حليف العمل الزائد ، والنشاط المحموم ، وكأن « الفعل » نفسه قد أصبح يفتقر إلى مبررات وجوده ، أو كأن « الحياة » ذاتها لم تَعُدْ تعنى شيئاً ، لأنها أصبحت مجرَّد سعى دائب بلا هدف ، وسُعَار عشوائىّ بلا غاية !

وليس من شك عندنا فى أن « العمل » جزء لا يتجزأ من صميم تجربة الحياة ، ولكن من المؤكد أن « الفكر » كثيراً ما يتسلَّل إلى نشاطنا العملى ، لكى يطالبه بأوراق اعتماده ، وكأنه يسائله عن دلالته ، وغايته ، ومبررات وجوده ! صحيحٌ أن « العمل » نفسه قد يمضى من تلقاء ذاته ، وكأنه خبرة وجودية تحمل فى ذاتها أسباب وجودها ، ولكن « الحياة » التى تخرج بطبيعتها عن كل « تحديد » ، وتنفر من كل « تعيين » ، لن تلبث أن تنشد « المعنى » خارج دائرة « العمل » واثقة من أن « الفعل » نفسه يفتقر بالضرورة إلى « الفكر » . وحين قال ديكارت « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإنه كان يريد بذلك أن يوحّد بين نشاط العقل وحياة الموجود البشرى ، وكأن قطب « الفكر » ــ عنده ــ قد استوعب كل أنشطة الحياة الإنسانية . ولم يلبث مين دى بيران أن ثار على هذا التوحيد ، فقال قولته المأثورة : « أنا أفعل فأنا إذن موجود » ! وكانت حجته فى ذلك أن الفعل ــ لا الفكر ــ هو القطب الأساسىّ فى حياة ذلك أن الفعل ــ لا الفكر ــ هو القطب الأساسىّ فى حياة ذلك الموجود ذلك لا يملك سوى أن يريد ، ويعمل ، ويقاوم ، ويسجّل نفسه فى العالم الخارجى ! وليست المسألة فى رأينا مسألة اختيار بين « الفكر » و « الفعل » (على طريقة إمّا / أوْ) ، وإنما لا بد لنا من أن نفهم أن قطبى « الفكر » و « الفِعْل » قطبان أساسيّان من أقطاب الحياة البشرية ، وأن الاختيار لا يكون إلَّا بين فعلٍ يصدر عن فكر سيء ، وفعل آخر يصدر عن فكر سليم (أو فكرة أصوب) . فالتأمُّل ــ كما يقول أحد الفلاسفة المعاصرين ــ لا يمكن أن يكون خَصْمًا للمعنى ، بل إن من شأن « الفكر »

أن يجيء فيسلّط أضواءه على تجربة الحياة الغامضة المهوَّشة(١) .

على أن أنشطة الحياة البشرية لا تقتصر على النشاط الذهني والنشاط العملي ، بل هي تمتد أيضاً إلى « النشاط اللغوى » . والواقع أننا نقضى جانباً كبيراً من حياتنا فى التفكير والتأمل من جهة ، والسلوك والعمل من جهة أخرى . ولكننا لا نستطيع أن ننكر أننا — إلى جانب هذا وذاك — نفسح مجالاً كبيراً من وقتنا للكلام أو « التواصل اللغوى » . وآية ذلك أن حياتنا نفسها قد تبدو لنا بمثابة « قصة » نرويها للآخرين ، وكأنَّ من طبيعة « الحياة » أن تتخذ طابع الرواية المسرودة أو القابلة للسرد(٢) . ومهما يكن من صعوبة التوحيد بين « حياتى » وبين « قصة حياتى » — على نحو ما أرويها للآخرين — فإن الذى لا شك فيه أن المرء يجد متعة كبرى فى « الحديث » عن نفسه ، و « رواية » تاريخ حياته . وقد يكون ثمة خلاف بين « حياتى » على نحو ما أرويها ، و« حياتى » على نحو ما عشتها ، ولكن هذا الخلاف ليس إلا صورة من صور الاختلاف القائم بين « القول » المسرود أو الحدث المرويّ من جهة ، و « الخبرة » المعاشة أو التجربة الحية من جهة أخرى . وعلى كل حال ، فإن النشاط اللغوى — أيًّا ما كان موضوعه — سلوك بشريّ يكشف عن بُعْد هام من أبعاد الحياة الإنسانية . وليس يكفى أن نقول إن الإنسان « حيوان متكلم » homo loquens ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه يتعامل مع العالم من خلال شبكة من الألفاظ التى تسمح له بالسيطرة على العالم . فليس العالم البشرى مجرد عالم من الإحساسات وردود الأفعال ، بل هو عالم من التسميات والأفكار . و « الاسم » الذى يطلقه الإنسان على « الشيء » الواحد هو الذى يخلع على هذا الشيء « هويته » الخاصَّة . وقد عمل ترقى « اللغة » على انبثاق « البنايات العقلية » من عالم الفوضى والاختلاط ، فأصبح فى وسع الإنسان أن يحقق فعله بطريقة ناجحة على مستوى عقليّ يسمح له بالتعامل مع الأشياء « عن بُعْد » ، لاغياً فى الوقت نفسه كل مسافة تفصله عن الواقع الفعليّ . وهكذا أصبح السلوك اللغوى بمثابة عملية تحويل اكتسب معها الكون طابع « عالم المقال » univers du discours(٣) .

---

(١) W. E. Hocking: **"The Meaning of Immortality in Human Experience."** Harper, New-York, 1957, Part III, Meanings of Life, p. 106.

(٢) Gabriel Marcel: **"Le Mystère de l' Etre"**, Aubier, Paris, vol. I., p. 170

(٣) G. Gusdorf: **"La Parole"**, P. U. F., 1968, pp. 67, & 84, & 45 – 46

وقد تكون حياتنا — فى جانب من جوانبها — مراوحة مستمرة بين كلام وصمت ، ولكن من المؤكد أن أحداً لا يستطيع أن يلتزم الصمت المطبق : لأن الكف التام عن الكلام هو صورة من صور الموت ... وحين يأخذ الرجل العجوز على عاتقه التدرُّب على الصمت المطلق ، فإنه عندئذ يكون قد شرع فى التأهّب للموت ! وأما الإنسان الحى — سواء أكان كاتباً أم رجلًا عاديا — فإنه لا بد من أن يجد لديه شيئاً يقوله ، وكأنه يريد أن يُسْهِم بإضافة جديدة يسجّل بها نفسه فى عالم الواقع . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن « التعبير اللغوى » هو « فعل » يقوم به ذلك « الموجود الناطق » الذى يؤسس نفسه فى العالم ، آخذا على عاتقه أن يضيف ذاته إلى هذا العالم . ومهما يكن من ميلنا — فى بعض الأحيان — إلى التمنّع ، والتراجع عن عالم الغير ، والحرص على إخفاء السرّ ، فإننا لا نملك — فى معظم الأحيان — سوى التفتح ، والإشعاع فيما حولنا ، والكشف عن ذواتنا فى عالم الآخرين . وليست « اللغة » سوى وسيلتنا المفضّلة لتحقيق التواصل بيننا وبين الآخرين . وهذا هو السبب فى أننا نجد لذة كبرى فى التحدث مع الآخرين ، وتبادل العواطف والأفكار معهم ، والإفضاء بأسرارنا (أو أسرار الغير) إلى المستمعين إلينا من خُلَصاء أو مقرَّبين ! وهكذا نرى أن الإنسان يتكلم لأنه لا يحيا بمفرده ، أو لأنه لا يملك إلّا أن يعيش فى عالم لغوىّ . ولولا هذا « النشاط اللغوى » لبقيت الحياة البشرية « عزلة ميتافيزيقية » لا يتم فيها أى تواصل حقيقيى بين الذوات[١] .

بيد أننا — يا قارئى العزيز — لن نحدثك عن مَنَاشط الحياة البشرية الثلاثة — ألا وهى الفكر ، والفعل ، والقول — فحسب ، بل إننا سنحدثك أيضاً عن مباهج الحياة البشرية الثلاث — ألا وهى الحب ، واللعب ، والضحك — ! وليس من شك فى أن مجرد الحديث عن « مباهج الحياة » ، ينطوى فى صميمه على اعتراف ضمنى بأن لذات الحياة تَرْجَحُ آلامها ، وأنّ « العذاب » ليس هو الكلمة النهائية فى دراما الحياة . ونحن لا ننكر أن فى الحياة البشرية من الشرور ما حدا بواحد من كبار فلاسفة الإنسانية — ألا وهو شوبنهار — إلى القول بأن « الحياة سيئة اليوم ، وهى سوف تكون أسوأ غداً ، وهكذا دواليك حتى نصل إلى الأسوأ — ألا وهو الموت — ... » ! ولكننا نرى — مع ذلك — أن رفض الحياة كلها باسم الألم ، أو إدانتها بأسرها لمجرد أنها تنطوى على

---

(١) G. Gusdorf: "**La Parole.**", p. U. F., 1968, pp. 67 & 84, & 45 – 46.

بعض الشرور ، إنما هو حكم جائر تكذّبه تجربة البشر . ولو أن الناس لم يتبيَّنوا لحياتهم أى معنى ، أو لم يجدوا فى وجودهم أية متعة ، لا تفقوا جميعاً منذ زمن بعيد على أن يهووا من تلقاء أنفسهم إلى العدم ، ولكانت هذه هى نهاية الحياة ! أمّا والعالم موجود ، والحياة باقية ، فلا بد من أن يكون الإنسان قد أدرك أن الحياة هبة ، وأن عليه أن يستخرج من الوجود خير ما فيه . والحق أن « الألم » واقعة لا سبيل إلى إنكارها ، ولكن أحداً لن يرتضى لنفسه أن يتحاشى كل ألم بالتنازل نهائياً عن كل حساسية ! وليس أمعن فى التناقض من أن يريد المرء لنفسه الإحساس بالمتع واللذات ، دون التعرض لخطر الوقوع تحت ضغط الآلام والنكبات .

إننا كثيراً ما نعقد موازنة سريعة بين آلامنا ولذاتنا ، لكى نخْلُص إلى الحكم بأن كفة الألم ترجح بالضرورة كفة اللذة ! وربما كان أعجب ما فى الإنسان أنه يتطلّب من الحياة أنواعاً معينة من اللذات ، فإذا ما ضنَّت عليه الحياة بتلك اللذات (لأنها قد تكون مجرد نزوات أو محض أهواء) سارع إلى الحكم على الحياة كلها بأنها ألم محض أو عذاب مقيم ! وإن ذرة صغيرة من الرماد تعشو أبصارنا ، قد تكون هى الكفيلة — فى بعض الأحيان — بأن تجعلنا نلعن الإبصار ! وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن لحظة قصيرة من الألم قد تدفع بنا أحياناً إلى الكُفْر بالحياة ! وكثيراً ما نتناسى كل الخيرات التى وضعتها الحياة بين أيدينا ، وشتى المتع التى عملت على تزويدنا بها عبر الأيام والسنين ، لكى نركّز أبصارنا حول الألم القصير الذى نعانيه الآن ، أو الشرّ العابر الذى نستشعره فى اللحظة الراهنة ! ولكنْ ، ألا تدلنا التجربة نفسها على أن لحظات الألم والاحتضار لا تدوم فى حياتنا بقدر ما تدوم لحظات الغبطة والسرور ؟ وماذا عسانا أن نكون ، لو لم يكن من شأن أى ألم أن يجىء فينبّهنا إلى أخطائنا ، وعثراتنا ، وتهوراتنا ؟ أليست خبراتنا الأليمة نفسها هى التى تجعلنا — فى بعض الأحيان — نفطن إلى قيمة الحياة ، ونزداد بها تعلّقا ، ونحرص أكثر فأكثر على الاستمساك بها ؟

صحيحٌ أن الحياة لا تخلو من صرعى أشقياء ، وصحيحٌ أيضاً أن نصيب البعض من الآلام قد يرجح نصيبهم من اللذات ، ولكنَّ هذا المصير التعس نفسه كثيراً ما يكون ثمرة لأفعالهم هم أنفسهم ، أو لأفعال غيرهم من البشر ، أكثر مما هو ثمرة لفعل الطبيعة ، أو نتيجة لِقَدَرٍ إلـهى محتوم ! وقديما قال سقراط إنه لو طُلِبَ إلى البشر أن يتقاسموا فيما بينهم — بالعدل والقسطاس — كل ما فى الحياة من شرور وآلام ، لسارع كل فرد منهم إلى المطالبة بنصيبه الأصلى من الشقاء ! وعلى كل حال ، فإننا نحب الحياة ، ونتمسّك

بها ، ونُقْبل عليها ، لأننا ندرك فى قرارة أنفسنا أنه مهما يكن فيها من ألم أو عذاب ، فإنها هى « القيمة الكبرى » التى تخلع على القيم الأخرى كلَّ ما لها من قيمة !(١) .

ولو أننا نظرنا — مثلًا — إلى « الحب » ، لوجدنا أنه يمثل « قيمة » أساسية هامة من « قيم » الحياة البشرية . والحق أنه ليس أقسى على الموجود البشرى من أن يجد نفسه وحيداً لا يتواصل مع أحد ، ولا يتجاوب معه أحد ، حتى لقد قيل إن الإنسان لا يتوق مطلقاً إلى أن يكون « إلٰهاً متوحّداً » ، لأنه يشعر بالحاجة دائماً إلى غيره من الذوات .(٢) وليس ثمة شيء — سواء أكان موضوعاً أم حيواناً أم غير ذلك — يمكن أن يقوم بديلا عن الموجود البشرى الذى نحبه ونتعلق به . بل إننا حتى حين نحب شيئاً ما من الأشياء ، فإننا لا نحبه إلَّا لأنه واسطة نستطيع عن طريقها أن نحقق ضرباً من التواصل مع ذات ما من الذوات . وما كان لأى مشهد طبيعى أن يستثير اهتمامنا ، أو أن يولّد لدينا أى شعور بالإعجاب ، لو لم تكن هناك ذوات أخرى تشارك — مثلنا — فى حياة الأزهار والأشجار والوديان والجبال والنجوم ... إلخ . ولو أننى كنتُ — وحدى — الكائن الواعىَ فى هذا العالم ، لما حدَّثتنى الكائنات الطبيعية إلَّا عن وحدتى ، أو بالأحرى لوجدتُ نفسى فى حالة عدم اكتراث تام بإزاء مشاهد الطبيعة ! ومن هنا فقد تكون القيمة الكبرى للحب الشخصىّ أنه ينتزعنا من عزلتنا الميتافيزيقية ، لكى يقذف بنا إلى عالم الآخر ، بكل ما ينطوى عليه هذا العالم من مخاطر ومباهج وخصْب وثراء ! ونحن لا نحبّ « الآخر » ، لأنَّه ينفذ بنا إلى حياة باطنية جديدة ، ويكشف لنا عن قيم أخرى كانت مجهولة لدينا ، ويمتدّ بنا إلى عوالم روحية لم تكن لنا فى الحسبان ! فالحب هو بهجة الحياة الدنيا لدى ذلك الموجود البشرى الذى لا يملك سوى أن يحيا مع الآخرين ، ولا يجد له فى الوجود من عزاء سوى أن يرى من حوله شخصيات بشرية أخرى قد حُكِم عليها — مثله — بالفناء والموت !

وإذا كنا قد اعتبرنا « اللعب » بهجة أخرى من مباهج الحياة البشرية ، فذلك لأننا قد وجدنا فى « اللعب » مظهراً من مظاهر الشباب الدائم للذات الإنسانية ، وكأن الذات التى « تلعب » ذاتٌ فنَّانة تنطلق فى نشاطها الإبداعى دون ما أدنى حدّ أو قيد ! وإذا كان « اللعب » يقترن فى العادة بفترة الطفولة التى تكاد تخلو من المشاغل والهموم ،

---

(١) Cf. P. Lamy: "**Le problème de la Destinée**", P. U. F., Paris, 1947, pp. 159 – 160.

(٢) Louis Vialle: "**Défense de la Vie**", Paris, Alcan, 1938, pp. 78 – 80.

فليس بِدْعاً أن تكون متعة « اللعب » — لدى الشخص البالغ — هي متعة الارتداد إلى حياة الطفولة بكل ما فيها من تلقائية وانطلاق . ونحن نحبّ « النشاط الفني » لأننا نجد فيه مظهراً من مظاهر النشاط الانطلاقي الحرّ ، وكأن الفنان قد نجح في تجاوز مطالب الحياة النفعية ، أو كأنه قد استطاع أن ينقلنا إلى عالم جماليّ لا أثر فيه للغايات العملية ! فاللعب وسيلة فعالة من وسائل تجاوز الواقع ، إن لم نقل بأنه أداة ناجعة للعمل على التحرُّر من توتّرات الحياة ، وهمومها ، ومشاغلها ، وشتى مطالبها !

وأما « الضحك » ، فهو الصورة الثالثة من صور « التعالى على الواقع » ، حتى لقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن للفكاهة طابعاً سويًّا صحيًّا ، باعتبارها وسيلة نافعة للتهرُّب — وقتياً — من بعض مشاغل الحياة وهمومها العادية . وآية ذلك أن العالم الواقعي — فى لحظة الضحك — قد يصبح وكأنْ لا وجود له ، أو كأنما هو قد أصبح نَسْيًا منسيًّا ! « والمرء حين يضحك ، فإنه ينسى كل همومه وآلامه ، بل قد ينسى حتى أوجاعه الجسمية نفسها ، لكى يرجع القهقرى بذهنه ، فيجد نفسه فى لحظة سريعة خاطفة ، فى العهد الذهبى الأول للبشرية . » ولقد كان فولتير يقول : « إن السماء قد أرادت أت تعوّضنا عن بعض ما ابتلتنا به من محن فى هذه الحياة ، فمنحتنا نعمة الأمل ونعمة الرُقَاد » ، ولكن كانْت Kant يعلق على هذه العبارة فيقول : « إنه ما كان أحرى بفولتير أن يضيف إليهما الضحك »[١] . والواقع أن الضحك إذْ يُلْقِى على الواقع ستارَ اللّاواقعية ، وإذ يرفع عن هموم الحياة ما فيها من جديَّة ، فإنه يهوّن على الإنسان عبء الحاضر ، ويعدّه لمواجهة المستقبل بروح البشر والترحاب . ومن هنا فإن للضحكة فِعْلًا سحريا فى شفاء النفس : لأننا نستطيع فى العادة بالابتسام والضحك أن نأخذ من الحياة أكثر مما نستطيع أخذه بالتقطيب والعبوس[٢] .

ولكننا لن نستطيع أن نغفل الواجهة الأخرى للعملة : فإن الأمانة الفكرية تلزمنا بأن نحدث القارئ أيضاً عن آلام الحياة وشرورها ومخاوفها ، دون الاقتصار على إبراز مباهجها وخيراتها ومسرَّاتها . وليس فى وسع أحد أن يتجاهل ما فى الحياة البشرية من شرور : فإن المصير الإنسانى لا يخلو من مرض ، وألم ، وعذاب ، وشيخوخة ،

(١) Kant: "Critique de Jugement", trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1951, p. 151.

(٢) زكريا إبراهيم : « سيكلوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ١٠٨ — ١٠٩

وموت ! وقد لا يكون فى استطاعة إنسان — كائناً من كان — أن يزعم لنفسه أنه قد نجح نهائياً فى قهر كل تلك الشرور ، أو فى تجاوزها بصورة قاطعة . ونحن لا نملك سوى الاعتراف بأن التجربة البشرية التى نصطدم فيها بحدودنا ، ونلتقى فيها بخبرات الألم والمرض والشيخوخة ، إنما هى تجربة واقعية إلى أقصى حدّ . ولكن من المؤكد أن « الألم » لا يمكن أن يكون بالنسبة إلينا بمثابة « المطلق » : لأن التجربة نفسها شاهدة على أن الدوافع الأصلية للحياة لَا تَلقىَ ضرباً من الإحباط ، وبالتالى فإن الحياة بطبيعتها لا تمثل قوة مولّدة للآلام ! ومهما يكن من أمر الشرور التى تقترن فى العادة بحياتنا الطبيعية ، فإن الملاحظ أننا قلما نعدُّ الحياة — فى ذاتها — بمثابة شرّ ، بدليل أننا قلما نفكر فى التنكّر لها أو الكفر بها ، اللهمّ إلا فى حالات نادرة قد تكون هى نفسها تعبيراً عن ضرب من التعلق بالحياة والنزوع نحو صورة من صور السعادة ! والحق أن الإنسان يريد أن يعيش ؛ وليست القيمة — فى نظره — هى ما من شأنه أن يهدم الحياة ، بل هى ما من شأنه أن يساعدها على الدفاع عن نفسها ، وأن ينقذها من براثن اليأس . وحين يُقْدم الإنسان على الانتحار ، فإنه لا يرتكب فعلته هذه إلّا لأنه يرى فى التنازل عن الحياة « خيراً » يوفر عليه آلام الحياة ، وكأن هذه هى الطريقة الوحيدة للتخلُّص من الشر ، والتحامى عن الألم ! وأما فى العادة فإننا نواجه الحياة بضرب من الشجاعة الوجودية التى تستند ضمناً إلى الشعور بأن الحياة مصدر كل قيمة ، وأنه هيهات لأحد أن يجد فى « العدم » المبرر الأوحد للبقاء !

صحيحٌ أن حياتنا لا تخلو من مخاوف : فإننا نخشى المستقبل ، ونجزع من الشيخوخة ، ونخاف الموت ، ولكننا نشعر فى الوقت نفسه بأن فى الحياة من المرونة ما يجعلها قادرة — بوجه ما من الوجوه — على تجاوز شتى العوائق ، وتخطّى كافة العقبات ! وقد تعلو صيحات فلاسفة التشاؤم — وعلى رأسهم شوبنهاور — معلنة أن « المعرفة » أسمى من « الحياة » ، وأن « المعرفة » تكشف لنا عما فى « الحياة » ، من شرّ أصلىّ ، فلا بد لنا من أن نهدم بالمعرفة تلك « الحياة » الشريرة الطافحة بالآلام . ولكننا — مع ذلك — قلما نضع « المعرفة » فوق مستوى « الحياة » : لأننا نشعر بأن الحياة هى « القيمة » الكبرى التى تنتظم بالقياس إليها سائر القيم الأخرى (بما فى ذلك قيمة المعرفة) . ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه أحد الباحثين حين كتب يقول « إن كل جهد نقوم به من أجل المعرفة ، إنما ينبعث هو نفسه عن الحياة ، والرغبة فى العمل على

استبقائها . »[١] . فالمعرفة هي — بوجه ما من الوجوه — في خدمة الحياة ، و « الحقيقة » نفسها قد لا تكون — بمعنى ما من المعاني — سوى مجرد « قيمة حيوية » . ولسنا نعني بذلك أننا لا نستطيع أن نحيا إلا على الأساطير أو الخرافات أو الأكاذيب أو الأوهام ، بل نحن نعني أن الحياة تتكفل بحل مشكلاتها وفض متناقضاتها ، وكأنَّ « التشاؤم النظريّ » لا بد من أن يستحيل في خاتمة المطافَ إلى « تفاؤل عمليّ » [٢] !

وأخيراً ، نلاحظ أن الكثيرين يتشاكون من قصر الحياة : لأنهم يشعرون بأن أيامهم معدودات ، وأن لحظات حياتهم قطرات في محيط ، في حين أنهم يتطلَّعون إلى الحياة الطويلة ، ويطمعون في البقاء المستمر . وفات هؤلاء أنه ليست العبرة بطول الحياة أو قصرها ، بل العبرة بعمق الحياة أو ضحالتها . وإذا كان ثمة حياة تحمل دلالة أو معنى ، فتلك هي الحياة العميقة الحافلة باللحظات الكبار . ولم يجانب إمرسون الصواب حين قال إن حياة الكثيرين قد تكون طويلة أكثر من اللازم : فإن حياةً تنتهي بالمرء إلى شيخوخة هادئة لم يتخلَّلها المرض ، لا يمكن أن تكون حياة مليئة خصبة ، بل هي مجرد حياة خاوية تافهة : حياة لم يُحقق فيها شيء ، ولم يتم فيها إبداع أي شيء ، فهي عمر تبدَّد ، وزمن ضاع ! وهناك لحظات قصار ، كلحظات العيان ، والحب ، والابتسامة الرقيقة ، والنظرة العاشقة ، قد تتركز فيها كل معاني الحياة ، فتبدو كما لو كانت تحمل في طواياها مذاق الخلود ! ولا ريب ، فإن الحياة المليئة الخصبة هي تلك التي تعرف كيف تصعد إلى الذُرَى ، وتدرك كيف يمكنها أن تتركَّز ! وقديماً قال هوميروس : « إن الآلهة لا تجود على البشر الفانين بنصيبهم من العقل ، اللهمَّ إلَّا يوماً واحداً » ![٣]

والحق أننا لو نظرنا إلى تاريخ الإنسان ، لوجدنا أنه هو وحده (في عالم التاريخ الطبيعي الشامل) الذي يستبقي ذكر الآباء والأجداد من عظماء وأبطال وقادة ومصلحين . وآية ذلك أننا نتذكر أولئك العظماء الذين ضحوا بأنفسهم فماتوا ليعيشوا ، بدلًا من أن يعيشوا ليموتوا ! إنهم الأبطال الذين مضوا في أرجاء العالم يبذرون الحياة ، ويسفحون الدم من جنباتهم المشقوقة ، فنبت الخير من تضحياتهم ، وكانت

---

(١) Louis Vialle: "**Défense de la Vie**", Alcan, Paris, 1938, pp. 163 – 164.

(٢) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » (رقم ٦ في مجموعة المشكلات الفلسفية) ، مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٧٩

(٣) E. C. Lindeman: "**Basic Selection from Emeson.**" 1960, p. 129.

جراحهم ينبوع حياة أخصب المستقبل لأبنائهم وأحفادهم من بعد ! أجل ، إن تاريخ الإنسانية هو وحده الذى نعثر فيه على أمثلة حية لتلك الحياة المليئة الخصبة التى لم يَأْلُ أصحابها جهداً فى أن يفيضوا على الآخرين ، ويبذلوا من أنفسهم للآخرين ، ويتفانوا فى خدمة الجميع ، ويعملوا فى سبيل تحقيق سعادة المجموع . ولعلّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى ربط الحياة بمعانى القوة ، والفيض ، والخصوبة ، والسخاء ،[٢] ، بدعوى أن الحياة هى الخصب والامتلاء ، أو الوفرة والسخاء ؛ وما « السخاء » سوى الخلق والإبداع ، والعمل المستمر فى سبيل الإزهار والإثمار . ولولا هذا السخاء — فيما يقول هؤلاء — لأقفرت الحياة ، وذبلت الشخصية ، وبالتالى لكان الموتَ ، ولكان الفناء ! وهكذا ارتبطت قيمة الحياة — فى ذهن هؤلاء — بمعانى التضحية والتفانى وحب الآخرين ، فأصبحت زهرة الحياة البشرية هى ذلك « المثل الأعلى » الذى يضفى على الوجود البشرى كل ما له من معنى !

* * *

أما بعد ، فقد قيل لأحدهم يوماً « ها هو ذا كتاب جيّد » ، فكان جوابه : « إذن ، فسيكون أمامى يومٌ آخر لأعيش ! » . ونحن لا نطمع فى أن نزيد حياة القارئ يوماً كاملاً ، بل كل ما نأمله أن يجد فى هذا الكتاب ساعة واحدة ، إن لم نقل لحظة واحدة ، يضيفها إلى لحظات عمره ! ولن يأخذ علينا القارئ — فيما نظن — أننا لم نقُلْ له كل شىء ، فإن القارئ ليعلم بلا شك « أن السرَّ فى إشاعة الملل بين الناس هو الحرص على ذكر كل شىء » ! وحَسْبُنا أن نكون قد استطعنا أن نقول شيئاً ، أوْ أن نكون قد نجحنا فى حمل القارئ على التفكير لحسابه الخاص ، ليقول لنا شيئاً ! ؛ والله ولىُّ التوفيق ،

القاهرة فى ٩ فبراير سنة ١٩٧١ — زكريا إبراهيم

---

(١) Léon Ollé – Laprune: "**Le Prix de la Vie**", Belin 54e éd., pp. 80 – 1.



مقدمة

... لماذا أعيش ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش ؟ تلك أسئلة طالما أثارها الإنسان فى كل زمان ومكان ، دون أن يتمكن يوما من الإجابة عليها إجابة شافية كافية . وقد يَقْنَع الإنسان أحيانا بإثارة هذا التساؤل الفلسفى عن « معنى الحياة » ، واثقا فى قرارة نفسه بأنه هيهات له أن يصل يوماً إلى إزاحة النقاب عن « سر الوجود » ، ولكنه مع ذلك يأبى إلا أن يمضى فى عملية طرح هذا الإشكال ، وكأنما هو يتمسك — على الأقل — بحقه المشروع فى التساؤل والتعجب والدهشة وحب الاستطلاع !

وليس بدعا أن يتساءل الإنسان عن معنى الحياة ، فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يكاد وجوده ينفصل عن عملية تساؤله عن الوجود ، خصوصا وأن « وجوده » ليس مجرد « واقعة » تدخل فى نطاق « ما هو كائن » ، وإنما هو « واجب » يدخل فى نطاق « ما ينبغى أن يكون » وهذا هو السبب فى أن الإنسان يشعر دائما بأنه لم يوجد بعد ، وإنما لازال عليه أن يوجد !

إننا جميعاً نعرف « قيمة » الحياة

وهنا قد يقال إن الحياة — أولا وقبل كل شيء — واقعة ليس علينا إلا أن نتقبلها ، بدليل أننا لم نطلب الوجود ، بل وقد وجدنا أنفسنا أحياء على الرغم منا ، ودون أن يكون لإرادتنا فى ذلك مدخل ! ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسى بسكال حينما قال : « لقد أبحرت بنا السفينة ، وليس فى وسعنا سوى أن نمضى ! » فالوعى البشرى لا يتفتح على الوجود ، إلا لكى يجد نفسه منخرطا فى سلك الحياة ، مندمجاً فى تيار الوجود . ونحن لا نعرف من أين جئنا ، ولكننا نعرف — على الأقل — أن « الوجود » هبة مجانية ! ومهما اختلفت آراؤنا فى الحكم على « قيمة » هذه « الهبة » ، فإن من المؤكد أن الغالبية العظمى منا تتمسك بأهداب الحياة ، وترى فى « الوجود » نعمة كبرى لا تعادلها نعمة أخرى . وربما كان هذا ما عناه « مالرو Malraux » حينما كتب يقول : « إن الحياة لا تساوى شيئا ، ولكن شيئا لا يساوى الحياة » ! صحيح أن ثمة أشخاصا ينتحرون ، ولكن المنتحر يعرف قيمة الحياة ، بل هو يعلّق عليها من الأهمية أكثر مما تستحق : بدليل أنه على استعداد للتنازل عن الحياة نفسها ، إذا لم تجئ كما يطلبها هو .. فالمنتحر لا يتخلى

عن الحياة ، إلا لأنه يحب الحياة أكثر من اللازم .. إنه يفضل « الموت » على « حياة » لا تكون من الخصب والامتلاء بحيث تستحق أن تعاش ! فليس فى « الانتحار دليل على تفاهة الحياة » ، بل إن فيه اعترافا ضمنيا بقيمة الحياة ، وإلا لما أقدم المنتحر على التخلص من الحياة ، لمجرد أنها لم تحقق له كل ما يهدف إليه من « أسباب البقاء » .

الحياة تحمل — فى ذاتها — مبررات وجودها !

والحق أنَّ الإنسان العادى يشعر تماما بأن الحياة تمضى من تلقاء نفسها ، وأنها تحمل فى ذاتها مبررات وجودها . وقد نتساءل أحيانا عن معنى « حياة » ذلك الإنسان العاطل الذى يقضى كل وقته فى الشمس ، ولكن من المؤكد أن « الدفء » الذى يستشعره مثل هذا الإنسان هو فى حد ذاته كاف للاستمرار فى البقاء !

والظاهر أن الحياة وحب الحياة يسيران دائما جنبا إلى جنب : فإن فى تفتُّح الحواس للوجود الخارجى ما قد يبرر — فى بعض الأحيان — تعلق الإنسان بالحياة . وآية ذلك أن حواسنا التى تنفعل ، وتهتز ، وتدرك ، وتحمل إلينا العديد من الشحنات الوجدانية ، هى التى تجىء فتوثق صلتنا بالعالم الخارجى وهى التى تعمل فى العادة على تحقيق « التناغم » بيننا وبين الواقع . وهذا هو السبب فى أن « الإدراك الحسى » كثيرا ما يستحيل لدى الإنسان إلى « إدراك جمالى » Aesthetical . وليس من شك فى أن هذا « الإدراك الجمالى » هو الأصل فى تلك « المتعة » البدائية التى يستشعرها الإنسان حين يوجد بإزاء الطبيعة ، أو حين يتملى جمال بعض الكائنات . وليس من الضرورى أن يكون المرء فنانا ، لكي يستشعر مثل هذه « المتعة » ، وإنما حسبه أن يفتح نوافذ حسه ، حتى تنفعل ذاته بآلاف من الشحنات الإدراكية والوجدانية . فالإدراك الحسى نفسه أداة من أدوات التعلُّق بالحياة ، والإقبال على المزيد من أسباب الحياة !

وهنا قد يعترض معترض فيقول : ولكن إذا كانت هذه هى سُنَّةُ الحياة مع الإنسان ، أو سُنَّة الإنسان مع الحياة ، فما بال الكثيرين يتساءلون عن معنى الحياة ، وكأنما هم لا يجدون لها طعما ، ولا يرون لها قيمة ؟ وردنا على هذا الاعتراض أن التساؤل عن « معنى الحياة » كثيرا ما يقترن بضعف « سَوْرَة الحياة » ، أو بعجز الإنسان عن مقاومة بعض مصاعب « الحياة » . فالناس — فى العادة — لا يشرعون فى التساؤل عن معنى حياتهم ، اللهم إلا حين تكون حياتهم قد فقدت « تلقائيتها » الطبيعية ، وبالتالى حينما يكونون قد فقدوا « مبررات » وجودهم . وأما حين تسير

الحياة سيرها الطبيعي ، وحين يمارس الإنسان نشاطه التلقائى العادى ، فإنه قد لا يُعَنِّى نفسه بالتساؤل عن معنى الحياة ، لأنه يشعر عندئذ بأن فى مجرد الاستمرار على قيد البقاء ما يجعل من « الحياة » قيمة سوية تحمل فى ذاتها مبررات وجودها . ولعل هذا هو السبب فى أن بعض علماء النفس يَرَوْن فى مجرد تساؤل الإنسان عن « معنى » حياته ، عَرَضا من أعراض « المرض النفسى » ، لأنهم يعرفون أن هذا التساؤل قلّما يُلِحُ على الإنسان ، اللهم إلا حين تكون حياته قد شرعت تنحدر إلى هاوية « العبث » أو « المحال » أو « اللامعقول » .. ولكن فيلسوف القرن العشرين قد أصبح يدرك أن وجود الإنسان لا يمكن أن ينفصل عن عملية تساؤله عن معنى وجوده ، فهو لا يجد مانعا من أن يطرح هذه المشكلة الوجودية بصورة واضحة صريحة ، بدلا من أن يدع الإنسان المعاصر نهْبا لمشاعر القلق ، والخواء ، والضياع ، والعدم !

ومن هنا فقد يحسن بنا أن نحاول إلقاء بعض الأضواء على هذا الإشكال ، واثقين من أن الموجود البشرى لا يثير هذه المشكلة ، إلا لأنه هو نفسه ربيب « المعنى » ، ونصير « المعقول » ، ومبدع « القيم » ..

مشكلات عديدة حول السؤال عن « معنى الحياة »

ولو أننا تساءلنا الآن : « ماذا تعنى الحياة ؟ » ، لوجدنا أن هذا التساؤل نفسه يحمل بدوره علامات استفهام كثيرة ، يدور جانب منها حول مدلول كلمة « يعنى » ، ويدور الجانب الآخر منها حول مدلول كلمة « الحياة » . ونحن حين نتحدث فى العادة عن « معنى » أية عبارة أو أى قول ، فإننا نقصد بهذه الكلمة « دلالة » هذه العبارة أو « مضمون » ذلك القول . وقد أجد نفسى بإزاء عبارة يقولها أحدهم فلا أفهم مراده ، أو لا أدرك مقصده ، وعندئذ قد يحدث أن أسائله : « ماذا تعنى بهذه العبارة ؟ » . ولكن المفروض فى « العبارة » أن تجىء حاوية لمعناها ، بحيث تكون دلالتها متضمنة فى ثناياها . وحين يقول بعض الفلاسفة المنطقيين إن معنى أية عبارة متضمن فى صميم تركيبها اللغوى ، فإنهم يعنون بذلك أن فى وسعنا عن طريق التحليل اكتشاف هذا المعنى ، على شرط أن يكون تركيب العبارة سليما .. ولكن ، هل يكون معنى الحياة متضمنا — على هذا النحو — فى باطن الحياة نفسها ؟ أو بعبارة أخرى : هل نجد سبيلا — عن طريق التحليل — إلى استخلاص « معنى الحياة » من صميم الحياة ؟ لا شك أنه لن يكون فى استطاعتنا أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، فإن الحياة أعقد من أن

تكون مجرد « ظاهرة مركبة » يمكننا أن نحللها إلى عناصرها البسيطة ، كما نحلل العبارة (مثلا) إلى مفردات ..

ثم هناك صعوبة أخرى تكمن فى كلمة « الحياة » نفسها : إذ ما الذى نعنيه هنا بهذه الكلمة ؟ هل نعنى بها حياة الفرد ، أم حياة النوع ؟ أو بعبارة أخرى : أترانا نتحدث هنا عن حياة الإنسان ، أم عن حياة البشرية بأسرها ؟ وهل نُشير بهذا اللفظ إلى الحياة البيولوجية على المستوى الطبيعى الصرف ، أم نحن نتحدث أيضا عن الحياة النفسية والاجتماعية والحضارية للكائن البشرى ، بكل ما تنطوى عليه من تنوع ووفرة وتعقيد ؟ وإذا افترضنا أن لحياة النوع البشرى — ككل — « معنى » ، فهل ينسحب هذا « المعنى » على حياتى — كفرد — ؟ وإذا كان فى استطاعتنا أن نفسر الحياة البيولوجية الصرفة (على افتراض أن ثمة مبدأ علميا أو مبادئ علمية تتكفل فعلا بتفسيرها) فهل نكون بذلك قد فسرنا حياة ذلك « الكائن الحضارى » الذى استطاع أن يخترع اللغة ، والعلم ، والآلة ، والتكنية .. إلخ ؟!!

كل تلك أسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر ، وهى تحتاج إلى الكثير من التأمل والتفكير قبل أن يكون فى استطاعة أى باحث الإدلاء بأى رأى (يقينيا كان أم ظنيا) فيما تتضمنه من مشكلات . ولكن الذى لا شك فيه أن الفيلسوف المعاصر حين يتحدث عن « معنى الحياة » فإنه يعتنق فى العادة وجهة نظر الموجود الفرد الذى يثير هذه القضية لحسابه الخاص ، محاولا تأكيد وجوده الذاتى فى وجه شتى أمارات « اللامعقولية » و « العبث الشامل » و « عدم الاكتراث » ، بل و « الموت » !! فالإنسان الذى يثير هذه المشكلة إنما هو ذلك « الموجود الناطق » الذى لا يستطيع أن يتصور أن تكون الحياة مجرد « أقصوصة يرويها أحمق » لأنه هو نفسه « كاشف المعانى » و « خالق القيم » ، بل لأنه الموجود الذى يشعر فى قرارة نفسه أنه لولاه هو ، لصارت الحياة خلوا من كل معنى أو قيمة !

الموت هو الذى يخلع « معنى » على الحياة !

بَيْد أن البعض قد يقول إنه أيا ما كانت الحياة ، فإنها لا يمكن أن تنطوى على أى « معنى » ، ما دام « الموت » هو الخاتمة الأليمة التى لا بد من أن تجىء فتذرو هذه الحياة مع الرياح ! وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن سم الموت هو الذى يجعل للحياة طعم الرماد ! وإلا ، فقل لى — بربك — ماذا تعنى حياة لا بد من أن تفضى — فى خاتمة

المطاف — إلى تلك النهاية التعسة التي تحيل « الذات » إلى مجرد « موضوع » ؟ ما قيمة كل تلك الجهود التي يبذلها الإنسان ، إذا كان لا بد لها يوما من أن تتحطم على صخرة الموت العاتية ؟ ..

كل تلك صيحات طالما ارتفع بها صوت الإنسان ، منذ عهد النبي سليمان الذي قال « الكل باطل وقبض الريح » ، حتى عصر بعض فلاسفة الوجودية الذين أعلنوا أكثر من مرة أن الإنسان « نزوه عابرة لا طائل تحتها » . Passion Inutile

... ولكن الإنسان الذي طالما تمرد على الموت ، كثيرا ما ينسى أو يتناسى أن الموت هو الذي يخلع على حياته معنى ! وإلا فهل كانت الحياة لتعنى شيئا ، لو أنها كانت مستمرة إلى ما لا نهاية ، أو ممتدة إلى غير ما حد ؟ أليس الموت هو الذي يخلع على الحياة قيمتها ، لأنه هو الذي يشعرنا بأن اللحظات الموجودة بين أيدينا محدودة معدودة ، وأن الزمان الذي نتمتع به مقدور موقوت .. إن الإنسان الذي يحيا في الزمان « موجود مُتنَاه » يدرك أن الفرص لا تعوَّض ، وأن الماضي لا يَقْبل الإعادة ، وأن الحياة لا تحتمل التأخير . فهو يدرك قيمة الحياة حين يفطن إلى أن زمانه محدود ، وأن لحظاته قصار معدودات ! وأمَّا لو كانت الحياة أمامي لا متناهية ، لما كان ثمة ما يدعو إلى التعجُّل بعمل ما أريد ، فإن ما لا أستطيع عمله اليوم ، يمكنني أن أنهض بأدائه غدا ، أو بعد غد ، أو بعد ملايين السنين !! ولن يكون ثمة معنى للعمل أو النشاط ، في كنف حياة أبدية (لا نهاية لها) ، فإن الشرط الأول للعمل أو النشاط أن تكون ثمة حاجة مُلِحَّة لتحقيقه أو النهوض به . وأما حيث لا يكون ثمة وجه للعجلة أو الإلحاح أو الضرورة ، فلن يكون هناك وجه للحاجة إلى التنفيذ أو الإنجاز أو التحقيق .. وهذا هو السبب في أن الزمان نسيج وجودنا البشرى ..

... إنا لنريد أن نحيا ، ولكننا ننسى أنه لا بد لنا أيضاً من أن نموت لكي نحيا ! وليس « الموت » هنا سوى ذلك « الحد » الذي يضع للحياة « خاتمة » حتى تكتمل . إنه اللمسة الأخيرة » التي يصبح بعدها « العمل الفني » موضوعا جماليا متحققا ! ولو كانت حياتنا مستمرة لا تُعْرف لها نهاية ، لكانت جهدا عابثا لا معنى له ولا غاية ! فنحن نموت لأنه لا بد لنا من أن نحيا . والحياة نفسها هي هذا السير الوئيد (أو السريع) نحو التحقق والاكتمال !

وحين قال أحد العلماء (وأظنه بيشا Bichat) « إن الحياة هي الموت » ، فإنه لم يكن يتلاعب بالألفاظ (وليس هذا شأن العلماء) وإنما كان يُعبِّر عن هذا السير المحتوم

نحو لحظة الفناء ؛ وهو ما يُمَثِّل الجهد المتَّصل المضطرد الذى تقوم به الحياة فى سبيلها إلى « التحقُّق » . فما بالنا نتمرَّد على « الموت » ، وهو الذى لولاه لما صارت الحياة حياة ؟

الحياة توتُّر مستمر بين « ما هو كائن » و « ما ينبغى أن يكون »

على أن ثمَّة تشابها عجيبا بين الحياة والموت ، طالما حرصت « حكمة الشعوب » على إبرازه : فإن الإنسان يُولد بمفرده ويموت بمفرده ، كما أن الإنسان لا يُولد إلا مرة واحدة ، ولا يموت إلا مرة واحدة ! ومعنى هذا أننا هنا بإزاء ظاهرتين فرديتين لا بد لكل إنسان من أن يعيشهما لحسابه الخاص، دون أن يكون فى وسع أحد أن يعانيهما بدلا منه . وبين لحظة الميلاد ولحظة الوفاة ، تبدو الحياة أشبه ما تكون بطريق لا بد من أن يقطعه الإنسان . ومهما اختلفت أساليبنا فى قطع هذا الطريق ، فإن من المؤكد أنه ليس فى وسع أحد أن يحدد أمامى معالمه . بحيث ألا يكون علىَّ سوى أن أنهج سبيلا واضحا مرسوما من ذى قبل .. وليس عنصر « المجهول » الذى تنطوى عليه كل حياة سوى مجرد تعبير عن هذا التساؤل الذى يرتسم بالضرورة حول كل وجود فردى ، لمجرد كونه وجودا جديدا أصيلا ..

والواقع أن حياتى أو حياتك لا تزيد عن كونها حزمة من الإمكانيات التى تفتقر إلى التحقق حتى تستحيل إلى أفعال أو وقائع . وليس وجودى أو وجودك سوى هذا السعى المستمر الذى يضطلع به كلٌّ منا فى سبيل العمل على تحقيق ذاته ، عن طريق تحويل « الإمكان » إلى « واقع » .. وقد تختلف الإمكانيات الموجودة بين أيدينا ، ولكن أحدا منا لا يمكن أن يكون مفتقرا تماما إلى كل إمكانية ، وإلا لما كان أمامه « فعل » يحققه أو « حياة » يعيشها .

وأنت حين تفرغ من تحقيق بعض إمكانياتك ، فإنك لا بد من أن تجد نفسك بإزاء إمكانيات أخرى ما زال عليك أن تحققها ، وإلا لما كان ثمة معنى لاستمرار بقائك .. وهناك فروق فردية بين الناس فى هذا المضمار : فإن البعض يتعجل بتحقيق إمكانياته ، فى حين يتباطأ البعض الآخر فى تحقيقها ، وهلم جرا . ولكن الذى لا شك فيه أن الحياة البشرية لا بد من أن تتخذ باستمرار طابع التوتُّر بين « ما هو كائن » و « ما ينبغى أن يكون » ، وليس هذا « التوتُّر » سوى تعبير عن ذلك « البون النفسى » الذى يفصل « إمكانيات » الإنسان عن « عالم الواقع » . فأنت لا تستطيع أن تعيش دون أن تعبىء

كل طاقاتك الجسمية والنفسية لتحقيق إمكانياتك الضمنية التى مازالت تلتمس الخروج إلى عالم النور . والإنسان حين يسير على طريق الحياة ، يُحِسُّ فى كثير من الأحيان بأنه محصور بين ضغط الماضى وجذب المستقبل ، فهو لا يملك سوى مواصلة السير فى حاضره المستمر الذى لا يخرج عن كونه توتُّـرا بين « ما قد كان » و « ما سوف يكون » . ولو أحس الإنسان بأنه قد حقق كل شىء ، دون أن يكون أمامه ما يحققه فى المستقبل لكان معنى ذلك أن حياته قد أجدبت أو أقفرت ، وما الإجداب أو الإقفار سوى الموت ! صحيح أن الشيخوخة قد تقترن فى بعض الأحيان بضيق دائرة الإمكانيات الفردية ، ولكنها لا يمكن أن تعنى تماما انعدام كل إمكانية .. ولو قدِّر لأى فرد منا أن يشعر فعلا بأن كل إمكانياته قد تحققت ، وأنه لم تعد أمامه أية إمكانية (ولو ضئيلة) تقبل التحقق ، لكان هذا الشعور نفسه موتا قبل الموت ! ولكن الإنسان — لحسن الحظ — قلما يقع ضحية لمثل هذا الإحساس المَرضِىّ المضاد لطبيعة الحياة .

« أنا أفعل ، فأنا إذن موجود » !

لقد كان الفيلسوف الفرنسى ديكارت يقول : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » ، وكأن « الفكر » هو الذى يُكَوِّن ماهية « الوجود » البشرى . ولكن هذه القضية لم تلبث أن تعرضت للكثير من المآخذ على أيدى الفلاسفة اللاحقين لديكارت ، إلى أن جاء المفكر الفرنسى مين دى بيران Maine de Biran فقال قولته المشهورة : « أنا أفعل ، أو أنا أريد ، فأنا إذن موجود » ! وكانت حجة دى بيران فى هذا الصدد أن المرء لا يوجد حقا إلا حين يُدْخِل على العالم الواقعى تغييراً أصيلا يحمل طابعه الخاص ، بحيث يجعل من « فعله » شهادة شخصية على قدرته الإبداعية . والحق أن الحياة فى صميمها فعل ، لأن الموتى وحدهم هم الذين لا يعملون ! ونحن حين نعمل فإننا لا نعَدِّل من العالم الخارجى فحسب ، بل نحن نغيِّر أيضا مما بأنفسنا . وإذا كان البعض قد وجد فى « العمل » المعنى الأوحد للحياة الإنسانية ، فما ذلك إلا لأن العمل هو الظاهرة الوحيدة المساوقة للوجود البشرى بصفة عامة . وآية ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا دون أن يعمل ، وهو لا يستطيع أن يعمل دون أن يحقق ذاته فى عالم الواقع . وحتى لو نظرنا إلى الحياة على المستوى البيولوجى الصرف ، لوجدنا أن حياة الكائن العضوى لا بد من أن تتخذ طابع الممارسة السوية لوظائفه الحيوية . وليس من شك فى أن هذه

الممارسة لا يمكن أن تقف عند حد النشاط التلقائى والتقبُّل السلبى ، بل هى لا بد من أن تمتد أيضا إلى مجال التحقيق الخارجى والإنتاج الإيجابى . وكلما زادت درجة الكائن الحى من الحيوية ، زادت بالتالى درجته من الإنتاج . فالحياة — بهذا المعنى — عمل ، ونشاط ، وجهد ، وإنتاج ، وخصوبة ، وإثمار ، ووفرة ، وإبداع . والإنسان الذى يعمل قلما يشعر بالحاجة إلى التساؤل عن معنى وجوده ، لأنه يشعر بأن فى نشاطه الإبداعى ما يحمل فى ذاته مبررات وجوده . وأنت حين تأخذ على عاتقك النهوض برسالة هامة تعمل فى سبيلها ، تستشعر عندئذ أن ثمة غاية تحيا من أجلها . ولما كانت الغايات والأهداف والمشروعات هى التى تولِّد فى نفوس الأفراد الرغبة فى القيام بالكثير من الجهود والأعباء والمحاولات ، فإن الحياة لا تكتسب معنى إلا فى أعين أولٰئك الذين يجعلون من أنفسهم قنطرة يعبرُ عليها « الواقع » نحو « المثل الأعلى » !

... لقد كان عيسى عليه السلام يقول : « إن الشجرة التى لا تثمر ، تُقْطَع وتُلْقى فى النار .. من ثمارهم تعرفونهم » .. فليس فى وسع الإنسان أن « يحيا » ، دون أن « يُثْمِر » ، اللهم إلا إذا ارتضى لنفسه أن يكون شجرة جرداء لا تعطى ثمراً ! وليس أيسر على الإنسان من أن يهبط بنفسه إلى مستوى الجدب والإقفار ، ولكنه عندئذ يحكم على نفسه بأنه غصن ذاو لم يعد يصلح إلا النار ! وأما حين تنشط فى أعماق الفرد سَوْرَة الحياة ، فهنالك لا بد للإنسان من أن يشعر بأنه كالينبوع لا يملك إلا أن يُفيض . وكما أن الشمس لا تملك إلا أن تُضيء ، بل كما أن الضوء لا يملك إلا أن يُشيع الدِّفْء فإن الحياة البشرية الخصبة لا تملك إلا أن ترسل أنوارها ، وتعطى ثمارها . وحين تضعف فى نفسك معانى الوجود ، فما عليك إلا أن تهتف مع الفيلسوف : أنا أريد ، أنا أفعل ، إذن فأنا موجود » !

الحياة قالب فارغ ، عليك أنت أن تملأه ..

... ولكنك قد تقول : « إننى أعلم أننى موجود ، وأما الذى لا أعلمه — على وجه التحديد — فهو معنى هذا الوجود » ! ومثل هذا القول — فى رأينا — يتجاهل حقيقة هامة لا بدَّ لنا من العمل على إبرازها ، وتلك هى أن الوجود قالب فارغ علينا نحن أن نملأه . فليس معنى الحياة كامنا فى الحياة ، كما يكمن الثعبان فى حُجْره ، أو كما يكمن الجنود فى مخابئهم ، وإنما يكمن فى معنى الحياة فينا نحن أكثر مما يكمن فيها ! ومعنى هذا أن الحياة فى ذاتها « مادة غُفْل » أو « هيولى محايدة » (إن صح هذا التعبير) ، علينا نحن

أن نخلع عليها ما نشاء من « الصور » . وربما كان الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه القائلون بالعبث أو اللامعقول Absurde ، أنهم قد راحوا يبحثون فى الحياة عن « صورة » أو « معنى » أو « ماهية » فلما لم يجدوها راحوا يعلنون أنه لا معنى للحياة على الإطلاق ! وفات هؤلاء أنك لا يمكن أن تسائل الرخام أو المرمر عن معناه ، ولكنك تستطيع أن تتطلع إلى تماثيل ليو ناردو دافنشى أو ميكائيل أنجيلو أو رافائيل ، فتدرك عندئذ معنى الرخام أو المرمر ! فليس فى الحياة ذخيرة حاضرة من « المعانى » ، بل هناك قوى كامنة تستطيع أن تصنع منها ما تشاء من « المعانى » .

وإذا كان البعض قد شاء أن يجعل من « الحب » معنى الحياة ، فما ذلك إلا لأن « الحب » كثيرا ما يكون هو الكفيل بملء قالب الحياة الفارغ ! وآية ذلك أنك حين تحب ، فإنك تشعر بأنك لم تعد « زائدا عن الحاجة — De trop (كما يقول التعبير الفرنسى) مادمت تستمد من « المحبوب » مبررات وجودك ! وإنّ المحبين ليتطلعون إلى العالم فيرونه بعيون جديدة ، وينظرون إلى الطبيعة ، فيخيل إليهم أنهم يرونها للمرة الأولى ، وما ذلك إلا لأنهم قد أحسوا — على حين فجأة — بأن القالب قد امتلأ ، وأن الإطار الفارغ قد أصبح يضم صورة ! لقد كانت حياتهم خاوية فارغة جدباء ، فصارت بعد الحب عامرة حافلة فياضة ! ولما كان من شأن « المعنى » أن يرقى من الجزء (أو الأجزاء) إلى الكل ، فليس بدعا أن يكون اللقاء القصير أو النظرة الخاطفة أو الحديث العابر ، هو الكفيل بإشاعة « المعنى » فى الحياة بأسرها . ولكن من شأن المعنى أيضا أن يهبط من الكل إلى الجزء (أو الأجزاء) . فالحياة التى يسيِّرها دافع قوى ، سواء أكان هو العمل أو الحب أو الأمل أو الدفاع عن الإنسانية ، أو غير ذلك ... لا بد من أن يشيع فى أصغر أحداثها وأتفه مظاهرها إحساس عارم بالهدف ، وشعور حاد بالمعنى . ومن هنا فإن حركة المعنى المزدوجة : من الأجزاء إلى الكل ، ومن الكل إلى الأجزاء ، هى بمثابة السورة الحية L'elan vital التى تشيع لدى الإنسان القدرة على مقاومة العبث ، ومجاهدة « اللامعقولية » . وحين يدرك الإنسان أنه « وإن كان العالم أقوى من الإنسان ، إلا أن معنى العالم أقوى من العالم » على حد تعبير الكاتب الفرنسى المعاصر أندريه مالرو ، فهنالك لا بد للإنسان من أن يفهم أنه هو ربيب المعنى ، وأنه لولاه لَصَارَ الوجود واقعا غفلا لا يعنى شيئا ! وماذا عسى أن يكون « معنى الحياة البشرية » فى النهاية ، إن لم يكن هو الاعتراف بأن الإنسان أعظم وأقوى من « لا معقولية » الأشياء !

زكريا إبراهيم



الباب الأول

مناشط الحياة



الفصل الأول

الفكر

لماذا يأبى الفيلسوف إلّا أن يضع « الفكر » على قمة الأنشطة البشرية ؟! إنهم ليقولون إن الإنسان « حيوان مفكر » ، أو عاقل ، ولكنْ ، أليس الإنسان أيضاً « حيواناً عاطفياً » أو « وجدانياً » — على حدّ تعبير أونامونو — ؟ ألا يجوز أن تكون « العاطفة » — لا العقل — هى التى تميزه عما عداه من حيوانات ؟ « إن القط — فيما يقول أونامونو — قد يستنتج أو يستدل ، ولكنه لا يضحك ولا يبكى » !! وقد تستطيع بعض الحيوانات المائية أن تحل فى باطنها معادلات من الدرجة الثانية ، ولكنها لن تستطيع أن تستشعر بعضاً ممّا يعتور قلب الموجود البشرى من قلق ، ولهفة ، وحنين ، وحبّ ، وشقاء ، وألم ، وعذاب ، وخوف من الموت ، ونزوع نحو الخلود ... إلخ .

أجل ، إن الإنسان حيوان مفكر ، ولكنه لهذا السبب عينه حيوان مريض ! والحق أن الموجود البشرى — بالقياس إلى ما عداه من موجودات — حيوان مريض لأنه يملك وعياً ، فما الوعى نفسه سوى مجرَّد مرض ! أليس الوعى هو الذى يسمح للإنسان بإدراك تناهيه ، وفنائه ، وشقاء وجوده ؟ أليس الوعى هو الذى يضع الإنسان وجها لوجه أمام العدم ، والعبث ، واللامعقول ؟ ألا يقترن الفكر البشرى إذن بمشاعر الحَصَر والضيق والقلق والخوف والخشية والرهبة ... إلخ ؟ فهل نقول مع بعض الفلاسفة إن شقاء الفكر البشرى راجع إلى أن الإنسان لا يفكر بدماغه ، أو مخه ، أو عقله ، بل هو يفكر بكل جسده : بأحشائه ، وبطنه ، وصدره ، وقلبه ، وكل ما فى نفسه من قوىً ، بل هو يفكر بلحمه ودمه ، إن لم نقل بكل روحه ، وبكل حياته ، وبكل وجوده ؟!! حسناً ، ولكن ...

ولكنْ ، ماذا يعنى « التفكير » ؟

إنهم يقولون « إن الإنسان حيوان ناطق » ، والنطق لا يعنى مجرد القول أو التلفظ أو التعبير ، بل هو يعنى التأمل أو التعقل أو التفكير . ولكننا ما نكاد نتحدث عن « التفكير » ، حتى نجد أنفسنا بإزاء أنماط مختلفة من التفكير : فهناك تفكير العالم ،

وتفكير الفيلسوف ، وتفكير الفنان ، وتفكير الرجل السياسى ، وتفكير الرجل العادى . إلخ والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن — لأول وهلة — هو : « ما الذى يجمع بين كل تلك الأنماط المختلفة من التفكير ؟ » ! .

وردنا على هذا التساؤل أن التفكير صورة مترقية من صور السلوك القائم على المهارة ، وإن كنا هنا بصدد سلوك من نوع خاص : لأنه سلوك لا يعبر عن نفسه إلا من خلال مجموعة من الرموز أو العلامات(١) .

ولما كان « التفكير » مظهراً من مظاهر « المهارة » ، فليس بدعا أن نراه يخلو من عناصر التهور والاندفاع والاستجابة العشوائية ، لكى يتسم بسمات التدبير والتقدير وحساب النتائج . ومعنى هذا أن المهارة العقلية — كغيرها من المهارات السلوكية الأخرى — مهارة هادفة لها توقيتها ، ومراحل توقفها ، ومظاهر حتميتها أو ضرورتها ، ودلائل غائيتها أو اتجاهها القصدى . وكل هذه الصفات إنما تدلنا على أن « التفكير » وظيفة مترقية من وظائف « السلوك » . صحيح أنه لا يزيد عن كونه مظهرا من مظاهر « التكيف » مع البيئة ، ولكننا هنا بإزاء « تكيّف » راق ، هو على قدر كبير من « المرونة » . وهذا هو السبب فى أننا بمجرد ما « نفكر » ، فإننا ندير ظهورنا لطريقة « الاستجابة المباشرة » السريعة ، وتعمل عقولنا فى « البحث » عن الطريقة المثلى لمواجهة « الموقف » الذى نحن بصدده . وليس الاستدلال ، والقياس ، والاستنباط ، والاستقراء ، وشتى عمليات الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، سوى مظاهر متنوعة لذلك « النشاط الفكرى » الذى يقوم به الكائن الناطق حين ينتقل من « المعلوم » إلى « المجهول » . ولمَّا كانت كل « مهارة » تستلزم التعلم ، والمران ، والتدريب ، فضلا عن أنها قد تكلف صاحبها الكثير من العناء ، والجهد ، والمشقة ، فليس من الغرابة فى شىء أن تقترن عملية « التفكير » — فى نظر الكثيرين — بمعانى العسر ، والشدة ، والتوتر . وحينما قال تولستوى : « إن التفكير يشقى البشر أكثر مما يشقيهم أى شىء آخر » ، فإنه لم يكن يرى فى « التفكير » سوى جانبه الأليم الذى يجعل منه ضريبة فادحة يتحملها البشر الأشقياء دون غيرهم من الكائنات ! .

---

(١) F. Bartlett: "Thinking; an Experimenetal & Social Study", N. Y., Basic Books: 1958, pp. 198 – 199

« أنا أفكر ، إذن أنا غير موجود » !

بيد أنه لا بد لنا ـــ بادئ ذي بدء ـــ من أن نتوقف قليلا عند عملية « التفكير » ، لنقف على طبيعة تلك الظاهرة البشرية التي لا تكاد تنقطع فى مجرى شعورنا . ونحن نعرف كيف كان ديكارت (١٥٩٦ ـــ ١٦٥٠) Descartes يقول : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يكف عن التفكير ، دون أن يكف فى الوقت نفسه عن الوجود ! « والواقع ـــ فيما يقول ديكارت ـــ أننى أفكر دائما : أفكّر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم ، وفى حالة الغيبوبة عن الوعى أو الشعور ، وكل ما فى الأمر أننى أفكر إذ ذاك ... فكراً مبهما غامضا مؤلفا من أحاسيس صماء .[1] ولا يقتصر ديكارت على القول بأنّ المرء حين يدرك ذاته كمفكر بالفعل ، فإنه يدرك حقا وجوده ، بل هو يذهب أيضا إلى أن الفكر يعبر عن طبيعة الإنسان بأسرها ، نظرا لأنه يرى أن الفكر هو « ماهيتها وصفتها الذاتية ، وأن كل ما يلائم الفكر يلائمنى ، وكل ما ينافيه ينافينى .. »[2] . وواضح من كل هذه العبارات أن ديكارت يستخلص « الوجود » نفسه من « الفكر » ! .

ثم جاء كيركجارد Kierkegaard ، (١٨١٣ ـــ ١٨٥٥) أبو الوجودية الحديثة ، فثار على المثالية الديكارتية ، وأعلن أن بين « الفكر » و « الوجود » من النزاع الباطنى ما يجعل من المستحيل علينا إثبات الوجود عن طريق الفكر . ومن هنا فقد راح كيركجارد يقول : « أنا أفكر إذن أنا غير موجود » ! وكان يعنى بذلك أن الفلسفة الحقيقية هى تلك التى تنطلق من الخبرة المعاشة لا من المعرفة الجامدة . والظاهر أن الفلاسفة ـــ لفرط ما تحدثوا عن « المعرفة » قد نسوا أو تناسوا ما هو « الوجود » ! والحق أنه « كلما زاد فكرى ، قل وجودى ، وكلما قل فكرى ، زاد وجودى » ! ومن هنا فإن على الفيلسوف الوجودى ـــ فيما يقول كيركجارد ـــ أن يعود إلى الفردية ، والذاتية ، والوجود المشخص ، لكى يحدثنا عن الحقيقة المعاشة ، بدلا من أن يصف لنا ضربا من المعرفة الموضوعيَّة المجردة !

وإذا كان كيركجارد قد حمل على « الفكر » ـــ بمعناه الديكارتى ـــ فذلك لأنه رأى تقديم « الوجود » على « المعرفة » ، والانطلاق من « موقفنا الوجودى » بوصفه « تجربة ذاتية » حية . وليس « الوجود » ـــ فى رأى فيلسوف الوجودية المسيحية ـــ مجرد

---

(١) د . عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة السادسة ، ١٩٦٩

(٢) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، الباب الأول ، المادة ٨

« موضوع » للمعرفة ، بل هو « خبرة مُعاشة » عامرة بالحياة ، مليئة بالهوى ، حافلة بالفاعلية . وليس المهم فى نظر كيركجارد أن نعمل على زيادة حظ الناس من المعرفة ، بل المهم أن نعلم الفرد كيف يكون « إنسانا » . « والإنسان » — فى رأى فيلسوفنا — بعيد كل البعد عن أن يكون مجرد « فكر » محض ، أو مجرد معرفة خالصة ، إذ هو « ذات فردية » لها وجودها الحى القائم على التوتر والتمزق والتناقض .

.. وليس يعنينا — فى هذا المقام — أن نفصل فى تلك الخصومة الفلسفية التى قامت بين ديكارت وكيركجارد ، وإنما حسبنا أن نقول إن الفلسفة الوجودية المحدثة لم تر فى « الإنسان » مجرد « شيء مفكّر » Res Cogitans — على حد تعبير ديكارت — بل هى قد وجدت فيه « ذاتا » تحيا أولا ، وتفكر ثانيا ، دون أن تكون « حياتها » مستوعبة بتمامها فى صميم « تفكيرها » .

.. هل يكون الشقاء حليف التفكير ؟!

وربما كان فى وسعنا الآن أن نتساءل : « هل من علاقة بين « التفكير » و « الشقاء ؟ » أو بعبارة أخرى : « هل يكون أهل الفكر هم أتعس بنى الإنسان ؟ » .. هذا ما يرد عليه بعض الباحثين بالإيجاب : لأنهم يرون أن الإنسان الذى ينظر إلى الحياة بمنظار الفيلسوف ، إنما هو موجود شقى يتعقل حياته ، بدلا من أن ينعم بها ! وآية ذلك أنه يفكر فى كل ما يعرض له من أحداث ، ويحاول أن يحسب لكل شيء حسابه ، ويراقب نفسه فى كل أعماله وتصرفاته ، ويستعرض بعناية كل ما يمر به من أمور ، ضرورية كانت أم عرضية أم ممكنة أم محتملة . ومثل هذا التفكير المستمر فى معنى الحياة ، وقيمة هذا الوجود ، وغاية مصيرنا الإنسانى ، وسر شقائنا على وجه البسيطة ، إنما هو انصراف عن حياة العمل والسلوك والتصرف ، من أجل الاستغراق فى تهاويل التفكير والتأمل والتفلسف !

والحق أن الإنسان — فيما يقول أصحاب هذا الرأى — لم يخلق لكى يفهم الحياة ، بل لكى يعيشها(١) . ومعنى هذا أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن يستغرق الإنسان فى سَيْل من التأملات الفكرية المُضْنية ، دون أن ينعم بلحظات الحياة السعيدة الخاطفة . وربما كان أتعس الآدميين ذلك الشخص المتوتر الذى يقضى حياته كلها فى مراقبة

---

(١) هذا — مثلا — هو الرأى الذى ذهب إليه الفيلسوف الأسبانى سانتايانا Santayana فى العديد من كتبه الفلسفية والأخلاقية .

دوافعه ، ودراسة مشاعره ، واستكناه لا شعوره ، وسبرغور حياته الباطنية ! ... إن مثل هذا الإنسان لا يعيش ، لأنه يريد أن يراقب نفسه وهو يعيش ، فهو لا ينعم بحياة طبيعية تلقائية ، بل هو يفكر فى الحياة بدلا من أن يعيشها ، ومن ثم فإن حياته لا بد من أن تجئ حافلة بأسباب التكلف والتصنع والازدواج والتناقض وشتى مظاهر التمزق النفسى ...

وعلى حين أن هناك أناسا بسطاء ينعمون بحياتهم ، دون أن يعمدوا إلى تعقيدها ، نجد أن الإنسان المفكر — فى رأى أصحاب هذا الاتجاه — مخلوق شقى قد عقد أسلوب حياته ، بما أدخله على الحياة من مظاهر الاصطناع والافتعال والحساب المستمر ! ومن هنا فقد ينجح الرجل البسيط فى تكوين علاقات طيبة مع غيره من الناس : لأنه يتعامل معهم بصفاء طبيعى ، ويتذوق حياة التعاطف والصداقة على نحو تلقائى ، بينما يبقى الإنسان المفكر عاجزا عن تحقيق أى تواصل حقيقى بينه وبين أقرانه من البشر : لأنه لا يكف مطلقا عن تحليل أفكار هذا ، وتعليل عبارات ذاك ، دون أن يتمكن يوما من إقامة علاقاته بالناس على أساس طبيعى من البساطة والمبادلة والمحبة والإخاء ! ولعل هذا هو السبب فى أن حياة الكثير من البسطاء حياة اجتماعية سوية ، تقوم على روابط طبيعية من المودة والصفاء ، بينما تبدو حياة غيرهم من أهل التأمل والتفكير حياة انعزالية شقية : لأنها حياة معقدة خلت من البساطة ، والتلقائية ، والعلاقات المباشرة ... ومن هنا فقد اقترنت حياة التأمل والتفكير — فى نظر الكثيرين — بمعانى التوتر والتمزق والشقاء ، بينما وقع فى ظنهم أن حياة البسطاء من الناس — بما فيها من تلقائية طبيعية ، وبساطة فطرية — هى حياة الغبطة والسعادة والصفاء .

سعادة بلا وعى ، أم وعى بلا سعادة ؟!

وهنا يقرر أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين — ألا وهو الأستاذ جانكلفتش — أنه لا مخرج لنا من أحد أمرين : فإما سعادة تلقائية نقية خالصة — وعندئذ لا بد لمثل هذه السعادة من أن تكون لا شعورية — وإمَّا شعور أو وعى بالسعادة — وعندئذ لا بد لمثل هذا الشعور أو الوعى من أن يكون ممتزجا بشىء من الألم أو المرارة . ثم يستطرد هذا المفكر الفرنسى المعاصر فيقول : « ولكن ، منذا الذى يريد لنفسه أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ؟! ألسنا نريد جميعا أن تجئ سعادتنا مصحوبة بتلك الحالة النفسية الواعية التي تستمتع فيها الحساسية بنشاطها الذاتى ؟ ... إن السعادة التى ترتضى لنفسها

ألّا تشعر بذاتها ، لن تكون سعادة على الإطلاق ، بل ستكون بمثابة فقدان لكل أسباب (أو مبررات) السعادة ، فى حين أن هذه الأسباب أو المبررات هى فى العادة كل شىء فى صميم إحساسنا بالسعادة !

إننا لنعرف كيف كان « الوعى » أو « الشعور » سببا فى خروج الإنسان الأول من الفردوس السعيد الذى كان ينعم به — على نحو ما جاء فى الكتب المقدسة — . ومعنى هذا أن الإنسان الأول قد وجد نفسه مضطراً إلى اختيار واحد من أمرين : فإما سعادة بلا وعى ، أو وعى بلا سعادة . وهو قد حقق اختياره بالفعل : لأنه آثر الوعى والحركة ، على الرغم مما يقترن بهما من ألم وتعاسة ! وليس من شك فى أن آندميون النائم : Endymion Endormi ، لا يمكن أن يكون سعيداً : فإن أحدا (كما قال أرسطو) لا يمكن أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ![1] .

صحيح أننا كثيراً ما نهتف مع فلاسفة السعادة فنقول : « طوبى لمن استطاع أن يدرك سعادته ويعرف أنه سعيد » ! ، ولكننا لا نلبث أن نستطرد فنقول « ويل لمثل هذا المخلوق السعيد : لأنه بمجرد ما يقيس حظه السعيد ويقدره ، فإنه سرعان ما يقع فريسة للقلق » ! والواقع أننا بمجرد ما نفكر فى سعادتنا ، فإننا لا بد من أن نسلبها — ولو إلى حين — جانبا من بساطتها المقدسة ، ونقائها الأصلى ! ولعل هذا هو السبب فى أننا حين نعمد إلى « التفكير » فى السعادة التى نتمتع بها ، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا فيما وراء تلك السعادة ، وكأننا قد انتقلنا إلى حالة نفسية جديدة قد خلت من « تلقائية » سعادتنا الأصلية . ولا شك أن « المعرفة العقلية » حين تتسلل إلى « السعادة » ، فإنها لا تلبث أن تخلع عليها طابعا شعوريا يرفع عنها صبغتها الطبيعية الأولية . وقد يحاول المرء استرجاع « سعادته » التلقائية ، فنراه يعمد إلى إقصاء وعيه أو استبعاد تفكيره ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن حياة « البساطة اللاواعية » قد أصبحت بالنسبة إليه ضربا من المحال ! وآية ذلك أن الفكر قد نفذ إلى أعمق أعماق الحياة البشرية ، فلم يعد فى وسع ذلك « الحيوان الناطق » الذى يسمونه « الإنسان » أن يقذف بالوعى إلى زوايا النسيان !

---

(١) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » الكتاب السادس فى مجموعة « مشكلات فلسفية » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٣ — ١٣٤

هل يشقى الإنسان لأنه يفكر ، أم هو يفكر لأنه يشقى ؟!

... لقد كان أفلاطون يقول إن أكثر الناس يسيرون نياما ، فى حين أن الفيلسوف وحده هو الرجل المتيقظ ، إن لم نقل بأنه أكثر المخلوقات وعيا وتيقظا . وليس « التأمل الفلسفى » فى أصله سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » التى تطرق عقل الإنسان وقلبه ، حينما يتحقق من أن « العالم » ليس حقيقة منسجمة متوافقة ، وأن « القيم » ليست قوى متحابة متآلفة ، وأن « الفكر » و « الوجود » لا يمثلان حقيقة واحدة متطابقة . ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول : إن ما يدفع بالموجود البشرى إلى التفكير والتفلسف ، هو إدراكه لما فى الوجود من شقاء ، وألم ، وفشل ، وإخفاق ، وشر أخلاق ...

والحق أن ما يخلع على « الدهشة الفلسفية » كل قيمتها ، وحدَّتها ، وسَورتها إنما هو الشر الأخلاق ، والآلام الكثيرة التى تحفل بها الحياة ، والفناء الذى ينتظرنا فى خاتمة المطاف . وليس ثمة إنسان لم تُقلق باله يوما مشكلة الشر : فإن الموجود الذى ينشد السعادة بطبعه ، ما كان ليأخذ « الألم » على أنه واقعة محضة أو ضرورة لا محيص عنها ! وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية فى كل زمان ومكان ، حتى نتحقق من أن هذه المشكلة الفلسفية الكبرى قد أثارت لدى الإنسان قلقا عنيفا لم تنجح شتى النزعات الإيقانية أو التفاؤلية فى تهدئة حدته ، أو التخفيف من غلوائه . والواقع أننا نتساءل دائما : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »[١] .

إن الإنسان — إذن — لا يشقى لأنه يفكر ، بل هو يفكر لأنه يشقى ! ولا يتفلسف الموجود البشرى لأنه يشقى ويتألم فحسب ، بل هو يتفلسف أيضا لأنه يمل ويسأم . وقد يبدو لنا أن الحيوان أيضا يضيق ذرعا بما نفرضه عليه من قيود ، ولكن الحقيقة أن الحيوان لا يعرف السأم ، حتى حينما تكون حياته رتيبة آلية لا أثر فيها للتنوع أو الجدة . وربما كان السبب فى ذلك أن فكر الحيوان قلما ينشغل بما ينقصه ، أعنى بما ليس كائنا بالفعل ، أو ما كان يمكن أن يكون ، أو ما ينبغى أن يكون ! وأما عند الإنسان ، فإن كل واقعة نفسية تمثل فى مجرى الشعور على ضوء الواقعة الأخرى المقابلة لها : لأن المرض يذكرنا بالصحة ، والألم يثير فى أذهاننا فكرة اللذة ، والموت يولد لدينا

(١) Schopenhauer: **"Le Monde Comme Volonté et Comme Representation"**, Trad. Franc., t. II., pp. 305 – 306.

الرغبة فى الخلود ، وهلم جرا . ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن « الأفكار السلبية » — كالشر والعدم ، والفوضى ، والفناء .. وما إليها — هى الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى .

أليس شقاء الضمير البشرى هو السر فى تفتق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية ، والتأملات المثالية ، والمدن الفاضلة ؟ أليست تعاسة الوجود البشرى هى الأصل فى شتى مبدعات الروح الإنسانية من فنون وعلوم وفلسفات ومؤسسات اجتماعية ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يفكر لأنه يقلق ، ويفشل ، ويمرض ، ويتألم ، ويشقى ، ويدرك أن وجوده قد حيك من نسيج الفناء ، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموتِ ؟ أو بعبارة أخرى ألا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر ويبحث ويتفلسف ويفحص ذاته وينقد حياته ، لأنه الحيوان الوحيد الذى يعانى الشر ، والهم ، والقلق ، والجزع ، والسأم ، والانشغال ، والخوف من الموت ؟!

ولكن ، ألا يجد المرء لذة فى « التفكير » نفسه ؟!

... لقد توهم الكثيرون أنه لا بد من أن يكون « التفكير » بالضرورة حليف « الشقاء » ، ولكن ألا تدلنا تجارب العلماء والفلاسفة والفنانين وغيرهم من أهل الفكر ، على أنه قد تكون ثمة « لذة » فى « التفكير » نفسه ؟ ... إن بعض دعاة التشاؤم يأبون إلا أن يبالغوا فى تصوير « شقاء » الإنسان ، فنراهم ينظرون إلى « الفكر » نفسه على أنه « علة » تتضافر مع « العلل الخارجية » ، للعمل على توفير أسباب الشقاء للإنسان ! وحجة أصحاب هذا الرأى أن « الفكر يزيد من إحساس الإنسان بعجزه وضعفه وقصوره ، خصوصا حينما يتحقق المرء من أن كل تأملاته العقلية لا تزيده إلا شعورا بالقلق والحيرة والضلال ! والواقع أن العقل البشرى حين يحاول استكناه أسرار الوجود ، وحين يعمد إلى البحث عن معنى الحياة ، فإنه كثيرا ما يجد نفسه بإزاء ألغاز أبدية هيهات لأى فكر متناه أن يفض أسرارها . ومن هنا فإنه كثيراً ما يئوب من جولاته الفكرية خائبا مدحوراً ، وكأنما هو قد اصطدم بذلك « المجهول » الأزلى الذى لا بد بالضرورة من أن يظل متشحا بغلائل « اللامعقول » !

ولكن ، إذا كان من شأن « الفكر » أن يحار فى سبيل الوصول إلى « الحقيقة » ، فهل تكون هذه « الحيرة » نفسها ألماً لا بد من استئصاله ، أو « شرا » لا بد من التحامى عنه ؟ ألسنا نلاحظ أن بعض أهل الفكر قد يجدون فى تلك « الحيرة » نفسها

لذة روحية يتعلقون بها ويحرصون عليها ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن عملية « البحث » نفسها — بكل ما تنطوى عليه من تخبط وتعثر ومحاولات وأخطاء — كثيراً ما تكون مبعث لذة كبرى لدى جماعات العلماء والمفكرين ؟ وهل كانت حياة العلماء والباحثين وغيرهم من أهل الفكر لتكون أسعد وأهنأ ، لو أن كل شيء انكشف لهم من غير جهد أو عناء ، أو لو أن الحقيقة نفسها انصاعت لهم منذ البداية دون تعزز أو تمنع ؟!

لقد كان المفكر الألمانى الكبير لسنج Lessing (١٧٢٩ — ١٧٨١) يقول : « إن متعة الإنسان لا تنحصر فى امتلاكه للحقيقة ، وإنما هى تنحصر فى الجهد الذى يبذله من أجل العمل على بلوغها ... ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ، كما أن كماله المتزايد لا يتمثل إلا فى هذا المظهر وحده . والحق أن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والتكاسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينى ، ووضع فى يسارى شوقنا المستمر إليها — وإن أخطأناها دائما — ثم خيرنى ، لسارعت إلى اختيار ما فى يساره ، قائلا له : « رحماك يا ألله ، فإن الحق الخالص لك أنت وحدك » ... !

هذا ما يقوله مفكر عرف عذوبة التفكير ، وذاق متعة البحث ، فليس بدعا أن نجد من بين أهل الفكر من يرى فى « النشاط العقلى » متعة لا تدانيها متعة أخرى فى هذه الحياة الدنيا ! وبينما يقول غيرهم من المشككين فى قيمة العقل : « إن الفكر نفسه وسيلة قصد بها زيادة حظ الإنسان من الشقاء والحيرة والألم » ، نرى أنصار العقل يعلنون — فى وضوح وصراحة — أن السير على درب الحقيقة لذة عقلية كبرى تستعذبها المخلوقات الناطقة التى تعرف أنها لا بد من أن تظل « سالكة » دائما ، دون أن تتمكن يوما من أن تصبح « واصلة » بحق !!

« الفكر هو سر عظمة الإنسان ! » :

على أن « التفكير » — بالنسبة إلى الإنسان — ليس مجرد ترف كمالى يولد لدى صاحبه ضربا من المتعة أو اللذة ، بل هو حاجة ضرورية لا تكتمل بدونها « إنسانية » ذلك « الحيوان الناطق » الذى « يفكر ليعيش » ! ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الفرنسى الكبير بسكال Pascal (١٦٤٣ — ١٦٦٢) حين قال : « إننى أستطيع أن أتصور إنسانا بلا يدين ، أو بلا رجلين ، أو بلا دماغ .. ولكننى لا أستطيع أن

أتصور إنسانا بلا فكر ، لأنه سيكون عندئذ مجرد صخرة أو جماد »[١] . والحق أن « الفكر » هو الذى نقل الكائن البشرى من مستوى « الحيوانية » إلى مستوى « الإنسانية » ، حتى لقد صح ما قاله بسكال — مرة أخرى — من « أن كل عظمتنا تنحصر فى الفكر ، وفى الفكر وحده »[٢] . وقد كانت البشرية — بادئ ذى بدء — تحيا فى عهد الأسطورة ، فكان « العالم » فى نظرها يمثل « كلا » عضويا موحدا ، ولم يكن فى الجماعة موضع لأى شذوذ فردى ، أو أية أصالة شخصية ، بل كانت الكلمة النهائية للتقليد ، وكان الرأى الحاسم للجماعة . ثم انتقلت البشرية إلى عهد « التفكير » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) ، فاستحال « العالم » إلى حشد هائل من المشكلات ، ولم تعد هناك أجهزة فكرية هائلة تسيطر على عقول الأفراد ، بل أصبح من حق كل فرد أن يعيد تكوين العالم لحسابه الخاص ، وأن يقيم لنفسه أنظمة خاصة من القيم أو المعايير . وعلى حين أن الوعى الأسطورى لم يكن يدهش لشىء ، أو يعجب لأى أمر ، لأنه كان يرى أن لا جديد تحت الشمس ، وأن ليس فى الحاضر شىء لم يكن قائما منذ البداية ، نلاحظ أن نشأة الوعى التأملى (أو التفكير) قد اقترنت بعملية يقظة فكرية نهض معها الإنسان من سبات الكون الأسطورى ، فلم يعد يرى كل شىء عاديا أو مألوفا ، بل أصبح يضع كل شىء موضع البحث ، ويدع للقلق سبيلا يتسلل من خلاله إلى أكثر الأمور وضوحا وأظهر المسائل بساطة !

صحيح أن الإنسانية ستظل تحن دائما إلى ذلك العصر الذهبى الذى لم يكن فيه القلق قد تسلل بعد إلى العقول البشرية ، ولكن من المؤكد أنه ما دام التفكير قد عرف سبيله إلى رأس المخلوق البشرى ، فلم يعد فى وسعنا — اليوم — أن نتخلى عن مهمة نقد الحياة ، وفهم العالم ، وتعقل الوجود ، وتحديد مركزنا فى صميم الكون . ولعل هذا هو السبب فى أن التفكير لا بد بالضرورة من أن يستحيل إلى فلسفة تتخذ — منذ البداية — طابع التساؤل الحاد الذى لا يمكن أن يخلو من دهشة ، وقلق ، وحيرة ، وتعجب ، واستغراب .. والحق أن « التفكير » ليس فى أصله نفيا أو إثباتا ، بل هو تساؤل أو استفهام — ونحن نعرف كيف أن الطفل بمجرد ما يشرع فى التفكير ، فإنه لا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن التفكير البشرى — حتى لدى البالغين — قد اقترن دائما بأداة بالاستفهام الكبرى : « لماذا » ؟ وإذن

---

(١) ، (٢) B. Pascal: "Pensées", Ed. Brunschwicg, No.339 & 347

فنحن « نفكر » ، لا لأننا نجد لذة فى ممارسة نشاطنا العقلى (بوصفه إحدى وظائفنا الحيوية) ، بل لأننا نجد أنفسنا دائما بإزاء « شفرات » غامضة تتحدانا وتطلب إلينا أن نفك رموزها[١] .

هل يكون موضوع « التفكير » هو « التفكير » نفسه ؟!

لقد كان أرسطو يقول قديما إنه « إذا لزم التفلسف ، فلنتفلسف ، وإذا لم يلزم ، فلنتفلسف أيضا ، لنثبت عدم لزوم التفلسف » ! ونحن حين تساءلنا فى مطلع هذا الفَصْل : « أتفكير أم لا تفكير ؟ » ، فإننا كنا على ثقة من أنه لا بد لنا فى كلتا الحالتين من التفكير ! والحق أن من أهم خصائص الروح الفلسفية تلك النزعة التأملية Réflexive التى ينعكس فيها الفكر على ذاته ، لكى يسبر غور إمكانياته ، ويتعرف على ما لديه من قدرات . فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذى يتركز جانب كبير من تفكيره حول « الفكر » نفسه . صحيح أن الناس جميعا يفكرون ، ولكن الفيلسوف هو وحده الذى يشغل نفسه بمعرفة طبيعة الفكر ومقدرته وحدوده ومظاهر نقصه . وحين قال جوته Goethe ، لصديقه الشاعر شيلر Schiller « إننى لا أفكر فى الفكر على الإطلاق » ، فإنه كان يعنى بذلك أنه لا يحرص على الارتداد إلى ذاته ، من أجل فحص قدراته العقلية ، بل يتجه بكل انتباهه نحو العالم الخارجى .

وأما الفيلسوف فإنه يريد أن يمتحن تلك الأداة التى يستخدمها فى المعرفة (ألا وهى الفكر) ، حتى يتأكد قبل الشروع فى استخدامها من أنها صالحة للوظيفة التى جعلت لها . وحتى حين يخطر على بال الفيلسوف أن ينتقص من قدر العقل البشرى ، فإنه عندئذ إنما يستعين بالفكر نفسه فى سبيل إثبات عجز الفكر عن المعرفة وقصوره عن إدراك الحقيقة ، وكَأَنّ فى وسع العقل أن يعرف حدوده ، أو أن يقف على ما لا سبيل له إلى إدراكه .

وليس من شك فى أن من طبيعة « الفكر » أن يتجه فى العادة نحو شىء آخر غير ذاته ، خصوصا وأن ارتداد الفكر إلى ذاته أو انعكاسه على نفسه يكاد يبدو ظاهرة شاذة أو غير طبيعية ، ولكن هذه الظاهرة نفسها تمثل سمة هامة من سمات التفكير الفلسفى . وقد يقال إن دراسة المرء لأدواته فى المعرفة لا تكفى بحال لإظهاره على طبيعة

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، الكتاب الرابع من مجموعة « مشكلات فلسفية » ، الفصل الرابع ، خصائص الروح الفلسفية .

موضوعات المعرفة ذاتها ، ولكن من المؤكد أن تصحيح طريقتنا فى النظر إلى الأشياء قد يكون هو الكفيل بمساعدتنا على إدراك تلك الأشياء إدراكا صحيحا سليما . صحيح أننى حين أعمد إلى دراسة شكل النظارة التى أضعها على عينى ، ونوع العدستين المركبتين فيها ، وطريقة انكسار الأشعة فى كل منهما ، فإننى لن أستطيع أن أتوصل — عن هذا الطريق — إلى فهم وظيفة الإبصار ، أو رؤية الأشياء الواقعية على ما هى عليه ، ولكن من الواضح أن اهتمامى بمراجعة العدسة التى أنظر من خلالها إلى العالم ستكون هى الكفيلة بتصحيح وضع الأشياء أمام ناظرى ... وليس معنى هذا — بطبيعة الحال — أن أقصر كل اهتمامى على دراسة عدستى نظارتى ، أو إزالة ما علق بهما من غبار ، مغفلا تماما حقيقة تلك الأشياء التى أراها من خلالهما ، بل لا بد لى من الاهتمام بمنظارى بالقدر الذى يعيننى على الرؤية الصحيحة .

وبعد ، فإننا نحسب أن القارئ لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا أنه لا مندوحة لنا من التفكير ، ولكنه لا بد من أن يكون قد أخذ علينا أننا لم نستطع أن نفكر ، دون أن « نفكر » فى « التفكير » نفسه ، وكأنَّ كل أهمية تلك « المهارة العقلية » التى يسمونها بالفكر لا تكاد تعدو عملية « التأمل » التى يرتد فيها الفكر إلى ذاته ، لكى يتملى ذاته بنوع من الإعجاب النرجسى !

بيد أن هذا الانحراف المهنى الذى قد يأخذه علينا القارئ لا يمنعنا من أن نعود فنقول إن الكثير من الفلاسفة (وعلى رأسهم كيركجارد وأونامونو وبرجسون وغيرهم) لم يجدوا حرجاً فى إقامة ضرب من التعارض بين « الفكر » و « الحياة » . فهذا أونامونو — مثلا — يقول « أنا أشعر ، إذن أنا موجود » ، و « أنا أوجد إذن أنا أفكر » ! وحجة الفيلسوف الأسبانى فى ذلك هى أن الصدارة دائما للوجود على الفكر : لأن الواقعة الأولية — بالنسبة إلى الإنسان — هى أنه يحيا ، لا أنه يفكر ! وربما كانت حياة الإنسان — فى جوهرها — مجرد صراع مستمر بين « العقل » و « الحياة » ، أو بين « الفكر » و « الوجود » !

ولكن ، ألا يعمل « العقل » على « تعقيل » الحياة ، فى حين تعمل « الحياة » على « إحياء » العقل ؟ وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الإنسان « يفكر » ، لأنه يريد أن « يحيا » ، وأن « يحيا » على المستوى الإنسانى اللائق بموجود عاقل ؟ بل أليس فى وسعنا أن نقول إن زيادة حظ الإنسان من الفكر والمعرفة هى صورة من صور الحياة العميقة الخصبة ؟ وماذا عسى أن يكون « الفكر » نفسه إن لم يكن صورة من صور النشاط

الحى الذى يقوم به موجود مُشخَّص لا يستطيع أن يحيا على « المجرّد » ، ولا يملك سوى التحرر من سطوة الأفكار الجاهزة ؟

... وإذا كان علينا الآن أن ننتقل إلى بُعْد جديد من أبعاد النشاط البشرى ، ألَا وهو « بُعْد الفعل » ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائماً ما قاله برجسون من أنه « لا بد للمرء من أن يعمل كرجل فكر ، وأن يفكر كرجل عمل »[١] !

(١) Bergson: "**Ecrits et Paroles**", vol. III., P. U. F., 1959, p. 649.

الفصل الثانى

الفِعْـلُ

من منا لم يثقل كاهله العمل يوما ، فتمنى لو خلت حياته تماماً من كل جهد شاق ؟ من منا لم يضق ذرعا — فى لحظة من لحظات حياته — بأعباء الحياة وتكاليفها ، فود لو تمكن يوما من الاستغناء عن كل عمل مضنٍ ؟ ... لقد روت لنا التوراة أنّ الله حين طرد آدم من الجنة ، صرخ فى وجهه قائلا « بعرق جبينك تأكل خبزك » ! ومنذ ذلك الحين ، أصبح « العمل » ضريبة فادحة تثقل كاهل الإنسان ، ونقمة بغيضة ينوء بأعبائها نسل آدم ! وما يزال الكثيرون — حتى يومنا هذا — يجدون فى العمل شرًّا لا بد منه ، وينظرون إليه على أنه عبء يودون لو استطاعوا التحرر منه ! ... إنهم يبغضون « العمل » لأنهم يبذلون فى أدائه جهداً ، ويلقون أثناء القيام به نصباً . وكم من أناسٍ يسخطون على الحياة ، لا لشيء إلا لأنها مشروطة بالعمل ، متوقفة على الجهد . وإذا كان من الحماقة البالغة — كما قال كارليل Carlyle — أن نلعن الشمس لأنها لا تشعل لنا لفائف التبغ حين نريد منها ذلك ، فقد يكون من السخافة بمكان أيضا أن نتمرد على الحياة لمجرد أنها لا تنزل دائما عند رغبتنا ، ولا تحقق لنا باستمرار كل أحلامنا ! ومع ذلك ، فلنتصوَّرْ حياتنا وقد خلت تماما من كل المشكلات التى تتطلب الحل ، وامحت منها شتى الصعوبات التى تستلزم المواجهة ، وارتفعت عنها سائر المعضلات التى تحتاج إلى المعالجة ، وانعدمت فيها كل المخاطر التى تحضرنا إلى المجاهدة ... لنتصور حياتنا على هذا النحو ، ولنتساءل بعد ذلك عن نوع السعادة التى يمكن أن تتوافر للإنسان فى مثل هذه الظروف : هل تكون مثل هذه الحياة حياة سعيدة ترتاح إليها نفس الإنسان ، ويقنع بها عقله ، ويطمئن إليها قلبه ؟ ألن تكون هذه الحياة — على وجه التحديد — مجرد حياة رتيبة مملّة ، تخلو تماماً من كل قيمة ، ولا تحقق لصاحبها أدنى سعادة ؟

... الحق أنه لو كان يكفى لنا أن نتمنى هذا الشيء أو ذاك ، حتى نراه ماثلا بين أيدينا ، أو لو كان فى وسعنا أن نحصل على أى شيء نريده ، بمجرد الرغبة فيه (ودون القيام بأدنى جهد) ، لما كان ثمة معنىً لحياتنا على الإطلاق ، ولأصبحنا — بالتالى — كائنات ضعيفة واهنة إلى أبعد الحدود ! وإلا ، فماذا عسى أن يكون معنى حياة تدور فى

عجلة الخلاء ، ولا تنطوى على أية غائية ، ولا تحمل أى سمة من سمات القصد ؟ أليس فى ملاقاة العوائق ، ومواجهة المصاعب ؛ ثم محاولة التغلب عليها ، والامتداد إلى ما وراءها ، متعة كبرى قد لا تدانيها أية متعة أخرى : لأنها متعة الراحة بعد التعب ، أو متعة النصر بعد الجهاد ؟ وكيف لنا أن نشعر بلذة « الراحة » ، لو خلت حياتنا تماما من كل « عمل » ؟ بل كيف لنا أن نشعر بأننا « موجودون » أصلا ، لو لم يكن فى حياتنا أى « عمل » ؟ ألم يقل بعض الفلاسفة « إننا لا نوجد إلا بقدر ما نعمل » ؟ فلماذا نضيق ذرعا بالعمل ونحن على ثقة من أن العمل هو لباب الحياة البشرية ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول : « إن من لا يعمل ، لا يوجد » : لأن « العمل » هو « الوجود » ؟ ...

فلنتذكر — إذن — على الدوام أن العمل ليس نقمة بل نعمة ، وأنه لو لم يكن ثمة « عمل » ، لما كانت هناك بالتالى حياة !

الإنسان هو الحيوان الذى « يعمل » !

... إننا كثيراً ما نتحدث عن « فعل » الطبيعة أو « نشاط » الحيوان ، ولكن هذا « الفعل » أو ذاك « النشاط » ليس من « العمل » فى شىء . والحق أن التأثير الجغرافى الذى تمارسه علينا الطبيعة لا يمكن أن يعد « عملا » بمعنى الكلمة ، كما أن النشاط الحيوى الذى تقوم به بعض الحيوانات من أجل الاستمرار فى البقاء لا يصح أن يطلق عليه اسم « العمل » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . صحيح أن بعض الأعمال التى يقوم بها البشر قد تكون أقرب إلى النشاط الحيوانى الذى تضطلع به بعض الكائنات الحية للتكيف مع بيئتها الطبيعية (أو الاجتماعية) ، ولكن من المؤكد أن هذه الأعمال نفسها لا تخلو من نشاط غائى ، وجهد إرادى ، فهى بالتالى أعمال « إنسانية » ، لا مجرد استجابات حيوانية . وربما كانت السمة الأولى المميزة للعمل البشرى أنه يعرف كيف يستخدم النشاط الحيوى والعضوى من أجل الاستفادة به فى خدمة أغراضه النفسية والروحية . ونحن لا نكف — فى حياتنا العملية — عن مواجهة العوائق ، وملاقاة شتى ضروب المقاومة ، ولكننا حين « نعمل » ، فاننا نصطرع مع « المادة » محاولين التأثير عليها لصالحنا ، ومن ثم فإننا نقوم بجهد عقلى ، إرادى ، واع ، من أجل العمل على تحويل الاتجاهات الضمنية الماثلة فى الطبيعة إلى غايات إنسانية صريحة تخدم مصلحة البشرية ... فليس « العمل البشرى » — فى جوهره — سوى هذا الجهد الشاق الذى

تبذله البشرية من أجل التغيير من صفحة هذا العالم . وهنا يقرر بعض الفلاسفة « أن النشاط الحيوى الذى يقوم به الحيوان لا يمكن أن يعد عملا » ، لأنهم يقصرون لفظ « العمل » على ذلك الجهد العقلى ، الإرادىّ ، الواعى ، الذى يضطلع به الموجود البشرى حين يعمد إلى تشكيل المادة ، وتغيير الطبيعة ، وتوطيد أركان حضارته فى قلب العالم « الفيزيائى اللا — إنسانى » .

ولكننا ما نكاد نتحدث عن « العمل البشرى » بصفة عامة ، حتى ترتفع صيحات المعترضين معلنة أنه لا بد من التمييز بين « عمل » و « آخر » . والواقع أن هناك « عملا خالصا » أو « جهداً عضويا » يقوم به العامل المسكين الذى تضطره ظروف الحياة وضروراتها إلى استنزاف قواه واستهلاك طاقاته من أجل الحصول على أجر ضئيل يمسك به رمقه ، ولكن هناك أيضا « نشاطا إبداعيا » أو « جهداً خلاقا » يقوم به العالم أو المهندس أو الفنان من أجل تحقيق ابتكار أصيل أو إنجاز مهمة عسيرة أو إنتاج أثر قيمّ . ونحن لا ننكر أن هناك فروقا ضخمة بين الأعمال المختلفة التى ينهض بها البشر ، ولكننا نستطيع أن نقطع بأن من شأن أى « عمل بشرى » — كائنا ما كان — أن يخلع صورة إنسانية على « موضوع » عديم الشكل ، فيحيل الشىء الغريب الهجين ، إلى شىء عادى مألوف . وليس ثمة عمل بشرى يخلو تماما من كل أثر من آثار السلبية ، أو التقبل ، أو الانفعال ، ولكن ليس ثمة عمل بشرى أيضا يمكن أن يخلو تماما من كل سمة من سمات الإيجابية ، أو التأثير ، أو الفعل . ومعنى هذا أننا نخضع للطبيعة ، ونتكيف مع « الموضوع » ولكننا أيضا نسيطر على الطبيعة ، ونُخضِع الموضوع ، ونضعه تحت إمرة « الذات » فليس الإنسان مجرد « موجود طبيعى » يجد نفسه مستوعباً بتمامه فى طوايا العالم ، بل هو أيضا « مخلوق حضارى » يغير من دلالة الطبيعة ، ويعمل على تحوير العالم . ولعل هذا ما حدا ببعض المفكرين إلى تعريف العمل بقولهم « إنه عملية استئناس الطبيعة » : « Humanisation de la nature » . فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذى ينفذ بفكره إلى باطن المادة ، ويسعى جاهداً فى سبيل العمل على صبغها بصبغة روحية . ولا غرو ، فإن « العمل » هو نقطة تلاقى الفكر والمادة ، أو هو همزة الوصل بين العالم الروحى والعالم البيولوجى ، إن لم نقل بأنه حلقة الاتصال بين « النفس » و « البدن » .

الإنسان « يعمل » : لأنه وسط بين « الحيوانية الصرفة » و « الروحانية الصرفة » :

ولننظر إلى أدنى درجة من درجات « العمل » لدى الإنسان ، حتى نقف على طبيعة النشاط البشرى باعتباره نقطة تلاق « البيولوجى » و « الروحى » . وهنا نجد أن أول شكل من أشكال العمل البشرى هو ذلك الذى تمارس فيه « النفس » نشاطها أو تأثيرها على « البدن » . وهذا ما فطن إليه الفيلسوف الفرنسي المحدث مين دى بيران Maine de Biran (١٧٦٦ ـــ ١٨٢٤) حين قال إن تكويننا الأصلى يستند فى جوهره إلى « قوة عضوية مفرطة » force hyper-organique تمارس ضغطها على العقبة الأولى التى تلتقى بها ، ألا وهى « الجسم » من حيث هو « كتلة قابلة للتحرك » . وحسبنا أن نمعن النظر إلى حالة « الصحْو » نفسها ، لكى نتحقق من أنها تمثل ـــ فى حد ذاتها ـــ شكلا من أشكال « العمل » ، نظراً لأن « اليقظة » تستلزم بطبيعتها حالة الانتباه ، والنشاط الحيوى ، فهى أشبه ما تكون بضغط تمارسه « النفس » على « البدن » ، حتى تشيع فيه الحياة والحركة . وإذن فإن امتلاكنا لجسم أو « لبدن » هو السبب فى أن « النشاط العملى » عندنا لا بد من أن ينبع دائما من أعماق الفكر أو « النفس » .

والحق أن الإنسان « روح متجسد » ، لا بد من أن يتخذ « العمل » عنده طابع « النشاط النوعى » الذى يحتل مركزا وسطاً بين « الحيوانية الخالصة » من جهة ، و « الروحانية الخالصة » من جهة أخرى . وقد نجد أنفسنا أحيانا مدفوعين إلى القيام ببعض أفعال تلقائية ، أو شبه حيوانية ، ولكننا سرعان ما ندرك أن هذه الأفعال لا تخلو من عواطف ، ومشاعر ، وانفعالات ، وحالات وجدانية وغير ذلك من السمات الإنسانية الخالصة . وحين يحقق النشاط الحيوى (عندنا) ما كان يهدف إليه من غايات ، فإنه لا بد من أن يولد لدنيا ضربا من الإحساس باللذة أو الإشباع ، دون أن تكون « اللذة » هى الأصل فى ظهور هذا النشاط . ولعل هذا ما عبر عنه أرسطو من قديم الزمان حين قال « إن اللذة تنضاف إلى الفعل ، كما تنضاف النضارة إلى الشباب » . ومعنى هذا أن « اللذة » لا يمكن أن تعد بمثابة الغاية النهائية التى يهدف إليها النشاط الجسمى ، بل هى أشبه ما تكون بالقرينة التى نستدل منها على أن هذا النشاط الجسمى قد حقق بالفعل غايته الحقيقية . وكثيرا ما يتحدث الفلاسفة عن « نشاط روحى » خالص يمارسه الإنسان الناطق حين ينجح فى التحرر من كل قيد جسمى ، ولكن الحقيقة أن الفكر البشرى لا يمكن أن يقوم فى استقلال تام عن كل حركة ، وبالتالى فإن النشاط البشرى لا يمكن أن يستغنى تماما عن كل

جهد عضوى ، لكي يستحيل إلى « نظر روحانى » صرف ، أو « مشاهدة عقلية » خالصة . ولو قدر لمثل الروحانية الصرفة أن تتوافر لدى الإنسان (على الأرجح ، فى بعض الحالات النادرة) ، لكانت هذه « الحضرة المباشرة » Prèsence immèdiate للروح أمام ذاتها ، هى « السعادة » بعينها ! ولكن الإنسان العادى يحتل مكانا وسطا بين « الحيوانية الصرفة » و « الروحانية الصرفة » : لأنه « مخلوق فاعل » يحقق نشاطه فى عالم المادة بشيء غير قليل من الجهد والألم والمشقة ، وإن كان من شأن هذا النشاط أن يعود عليه بشيء من المتعة واللذة والغبطة . وليس ثمة عمل يخلو تماما من أى جهد أو مشقة ، ولكن ليس هناك عمل أيضا يخلو تماما من أى إشباع أو أية متعة . وبين ملاقاة العوائق ، والتغلب عليها ، يقف « العمل البشرى » شاهداً على أن الموقف الميتافيزيقى للإنسانَ « موقف وسط » يمتزج فيه الفعل بالانفعال ، ويتلاقى عنده الألم واللذة ... إلخ .

الدلالة الميتافيزيقية للعمل البشرى :

لقد اهتم بعض الروائيين بوصف « الآلام » التى تقترن بالكثير من « الحرف » ، فوضع بين أيدينا الروائى الفرنسى المعاصر بيير هامْب Pierre Hamp صورة صادقة مؤثرة للمشقات الكثيرة التى يعانيها بعض أصحاب الحرف اليدوية ، فى روايته المسماة « آلام البشر La Peine des hommes » . وليس فى وسع أحد أن ينكر ما فى حياة أهل الطبقة الكادحة من أعمال شاقة ، وجهود مضنية ، وإرهاق بالغ ، حتى لقد أصبح « العمل » عندهم علماً على الأعصاب المكدودة ، والأوصال المنهكة والنفوس المتعبة . ولعل هذا ما حدا ببعض المصلحين الاجتماعيين إلى المناداة بتحسين حال العمال ، وتقليل ساعات العمل ، ورفع مستوى حياة الطبقة العاملة . وبالغ بعضهم فى وصف « مساوئ العمل » فقام رَسِل يدعو إلى تمجيد الكسل ، وراح ينادى بتوفير المزيد من أوقات الفراغ للإنسان المعاصر ، بينما ذهب آخرون إلى ضرورة التخفيف من حدة متاعب الإنسان بإحلال « الآلة » محل « العامل » ، واستخدام « القوى الذرية » أو « الإليكترونية » بدلا من « الطاقات البشرية » أو « الأيدى العاملة » . وهذه كلها صيحات اجتماعية عادلة ، ودعوات إصلاحية سليمة ، ولكنها تستند فى الحقيقة إلى نظرات فلسفية قاصرة ، وأحكام عقلية ناقصة . وآية ذلك أنه ليس ثمة « عمل » يمكن أن يعد « شرًّا خالصاً » : ما دام من شأن كل عمل أن يقترن بنشاط إيجابى نغير فيه من أنفسنا ونخلع فيه طابعنا على العالم الخارجى ، فنشعر بشيء من « اللذة » أو « المتعة » أو

« الغبطة الروحية » . وإن الأعمال لتختلف ـــ كما سبق لنا القول ـــ من حيث درجة « الخلق » أو « الإبداع » التى تجىء معها ، ولكن من المؤكد أنها جميعا مظاهر حية لسيطرة الإنسان على العالم ، وقدرته على صبغه بالصبغة الإنسانية . وقد درجت الأسطورة على تصوير سيزيف بصورة « الإنسان التعيس » وتصوير بروميثيوس بصورة « الإنسان المتمرد » ، ولكن ليس ما يمنعنا من أن نتخيل الواحد منهما والآخر على قدر من السعادة فى صميم جهده العابث أو تمرده الساخط .

والحق أن فى استطاعتنا أن نعرّف الإنسان بقولنا « إنه الموجود القادر على العمل » . وإذا كانت « القدرة على العمل » هى القدرة على خلق أثر متحقق يكون « صنيعة يد الإنسان » ، فليس بدعاً أن تقترن هذه القدرة بشىء من الغبطة أو السعادة . والعمل يفترض أن كلا من الإنسان والعالم ، أو الذات والموضوع ، ليس حقيقة مكتملة ، أو شيئاً جاهزاً معدًّا من ذى قبل ، بل هو حقيقة مرنة تلتمس التحقق ، أو شيئا ناقصاً لا بد من العمل على استكماله . وقد كان فلاسفة العصور الوسطى يقولون إن العمل مهمة مزدوجة : لأنه لا بد للعامل من أن يحقق شيئا من جهة ، كما أنه لا بد له من أن يصنع ذاته (حين يعمل) من جهة أخرى . فالعمل ينصب على الطبيعة ويتجه نحو العالم الخارجى من جهة ، ولكنه يرتد إلى الإنسان وينعكس على الفرد نفسه من جهة أخرى . ولا بد للعامل من أن يجد نفسه مضطرا إلى الخضوع لشريعة العمل ، أو النزول على حكم الشىء المصنوع أو الأثر المتحقق نفسه . والسبب فى ذلك أن « العمل » يلزمنا بالموضوعية ، ويضطرنا إلى « نسيان الذات » ، ما دام المهم فى « الإنتاج » هو « الناتج » نفسه ، لا نية الفاعل ، أو أخلاقياته الخاصة . ومن هنا فإننا نستشير الطبيب الماهر ، ونتعامل مع الصانع الممتاز ، ونرقى الموظف الكفء ، بغض النظر عن ميوله السياسيَّة أو اتجاهاته الحزبية أو مذهبه الدينى ، أعنى لمجرد أنه يتقن عمله ، ويجيد حرفته ، ويقوم بأداء واجبه على الوجه الأكمل . ولعل هذا ما حدا بالفنان الفرنسى الكبير « رودان » Rodin إلى تمجيد « العمل الجيد » أو « الصناعة المتقنة » ، باعتبارها صورة من صور « الفن » .

هل يكون « العمل » الفنى أعلى صورة من « العمل » البشرى ؟

ونحن حين نتحدث عن « الفن » ، فإنما نتحدث عن ثالوث موحد يضم الفكر ، واليد ، والأداة . وقد كان ليوناردو دافنشي يقول عن « التصوير » إنه « شيء ذهنى Cosa mentale » ولكنه لم يكن يعنى بذلك أن الفن صورة من صور الفكر المحض ، أو أنه لا ينطوى على أى نشاط يدوى ، بل كان يشير إلى اختلاف عمل الفنان عن الجهد الحرفى المحض ، وكان يفرق بين « الفنان المبدع » و « الصانع المقلد » .

وقد يبدو لنا ــ بادئ ذى بدء ــ أن الفنانين عقول هائلة تكشف عن أسرار الطبيعة ، أو قلوب كبيرة عامرة بأعمق المشاعر الإنسانية ، ولكن الفنانين فى الحقيقة هم أولا وقبل شيء أناس يملكون « أيديا » ، ويعرفون كيف يفكرون بأيديهم ! ولما كان من شأن الخيال أن يتبدد سريعاً ، كما أن من شأن حركات الفكر والوجدان أن تكون عابرة سريعة الزوال ، فليس بدعا أن تكون « اليد » هى وسيلة الفنان إلى استبقاء تلك الأطياف الشاردة ، وتزويدها بالصورة التى تضمن لها البقاء . وقد يستطيع الإنسان الذى يسترسل فى أحلامه أن يشهد الملايين من الرؤى الجميلة والأشكال الرائعة ، ولكنه لو اقتصر على « الحلم » وحده ، لما استطاع أن يستبقى تلك الصور ، أو أن يخلع عليها أى ثبات . ولا غرو فإن الفارق بين « الحلم » و « الحقيقة » ، أنَّ الإنسان الحالم لا يستطيع أن يستحدث أى فن ، نظرا لأن يديه غارقتان فى وسن عميق ، فى حين أن الإنسان الفنان هو ذلك الذى يعرف كيف يستخدم يديه فى تجسيد هذه الأحلام ، وتثبيت تلك الرؤى !

والواقع أن «يد الفنان» ليست مجرد أداة خلق وإبداع، بل هى أيضاً أداة مخاطرة ومعرفة . وكما كان الإنسان الأول يشق طريقه عبر الأشياء فى تعثر وتردد ، فإن الفنان أيضاً لا يكاد يكف عن رؤية الأشياء ولمسها فى تساؤل وتعجب . ولكن الفنان لا يسائل المادة إلا باستعمال يديه : لأنه يلمس الأشياء ، ويتحسسها ، ويستطلع أشكالها ، ويستكشف مدى مرونتها ، ويتعرف على طبيعة تكوينها ، ويستعير من لغة اللمس لغته البصرية التى يستخدمها فى تصوير تلك الأشياء . ومن هنا فإن موقف اليد من الفكر لا يمكن أن يكون موقف العبودية السلبية ، بل لا بد للاثنين من أن يتعاونا سويا على تصور « العمل الفنى » وتنفيذه ، دون أن يكون « الفكر » هو الذى يأمر ، و « اليد » هى التى « تأتمر » . وهذا ما يعنيه بعض علماء الجمال حينما يقولون « إن

اليد نفسها ذكاء ، وإحساس ، وإلهام » ، أو على الأصح أداة عاقلة ، حساسة ، مُلْهَمة ! وكثيرا ما يقال عن بعض الفنانين الممتازين ، أو بعض الصناع المهرة إنهم يملكون ذكاء فى أطراف أصابعهم ! ومعنى هذا أن الفنان إنسان موهوب يفكر بيديه ، وكأنه يحمل « عقلا » فى أطراف أصابعه . ونحن نعرف قيمة اللمسات الأخيرة فى أى عمل فنى ، ولكننا قد لا نتصور أن يكون لليد بيانها وفصاحتها ، إن لم نقل شعرها وسحرها ! وحسبنا أن نمعن النظر إلى ألاعيب الفكر واليد لدى فنان مثل بيكاسو : Picasso (على نحو ما قدّمها لنا مخرج الفيلم الذى صوره لنا أثناء قيامه بعمله) ، لكى نتحقق من أن هناك تآزراً عجيباً يتم بين « اليد » و « الفكر » لدى كبار الفنانين فيجعل من « العمل الفنى » إبداعا حقيقيا يشهد بسيطرة الإنسان على الطبيعة . وكثيراً ما تجىء « الأداة » فتزيد من سيطرة اليد على المادة وتساعد « الفكر » على خلق « العمل الجيد » وبذلك يجىء الفن مصداقا لتضافر « الفكر » و « اليد » و « الأداة » على تحقيق « الإنتاج المتقن » أو « الصناعة الجيدة » .

دور « الالتزام » بين « الفكر » والعمل :

وهنا قد يقول قائل : « إننا لسنا جميعاً « فنانين » ، فلا يمكن أن يكون للعمل عندنا — فى جيمع الحالات — مثل هذا الطابع الإبداعى » . ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى على أن العمل البشرى لا يتسم دائما بهذه الصبغة الجمالية ، ولكننا نميل إلى الظن بأن من شأن كل عمل بشرى — كائنا ما كان — أن يضيف شيئا من الجدة إلى الواقع الماثل من ذى قبل ، أو أن يضفى طابعا إنسانيا على شىء ناقص غير مكتمل . وكثيراً ما يعمل الإنسان من أجل « الناتج » الذى يحققه ، أو « المشروع » الذى ينفذه ، لا من أجل ذاته ، أو وجوده الخاص . صحيح أن الذات الإنسانية أسمى بكثير من كل ما تبدعه ، أو كل ما تصنعه ، ولكنها لا يمكن أن توجد اللهم إلا إذا تجسّدت ، وتحققت ، واندمجت فى واقع مادى ، بحيث تضع فى مقابل وجودها الروحى (أو الذهنى) حقيقة عينية ، تكون هى « العمل » الذى تتعرف على نفسها فيه . وإذا كان من شأن « الفكر » أن يظل ضمنيًّا أو مضمراً ، إلى أن تجىء « اللغة » فتسمح له بالتحقق أو التجسد ، وبذلك يدرك « الفكر » ذاته من خلال تلك الواسطة اللغوية ، فإن من شأن « النفس » أيضاً أن تتخذ من « البدن » واسطة تضمن لنفسها التحقق من خلالها ، وكأن « العمل » الذى ينهض بأدائه الإنسان هو الواسطة التى تسمح للروح بأن تنسى

ذاتها . ولا غرو فإن الذات التى تعمل ، تنسى نفسها ، وتندمج فى عملها ، وتخضع بسخاء لهذا النشاط العملى الذى تقوم به .

ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم السر فى ارتباط العمل بالالتزام Engagement . وماذا عسى أن يكون « الالتزام » إن لم يكن تعبيراً عن هذه الحقيقة البشرية الهامة ، ألا وهى : أنه لا بد للنشاط الذهنى للإنسان من أن يستحيل إلى نشاط عملى (هادف) ، وإلا لأصبح حلماً واهياً ، أو سراباً خداعاً ، أو صورة من صور الهرب Evasion . فالمعيار الأوحد الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على الحقيقة التى يؤمن بها أى مفكر إنما هو مدى قدرة هذه الحقيقة على تغيير العالم وإصلاح الإنسان ، خصوصا وأن الفكر الصادق هو بلا شك ذلك الذى يرتد إلى نفسه فيغير من طبيعة صاحبه ، ويلزمه بالانصياع لمبادئه . والحق أن **العمل هو التزام الإنسان فى الطبيعة والمجتمع** : لأن كل من وهب نفسه لخدمة فكرة أو لنشر مبدأ ، لا بد من أن يجد نفسه ملزماً « بالعمل » على تحقيق هذه الفكرة ، أو تنفيذ ذلك المبدأ . ولما كان الإنسان موجوداً متجسداً (أعنى نفسا تملك جسدا) فليس فى إمكان **فكره** أن يتحقق إلا عن طريق الالتزام (أعنى عن طريق الانخراط فى مواقف عينية) . ومهما يكن من سموّ أية فكرة ، فإنها لا تصبح حقيقة إنسانية اللهم إلا إذا وُجِدَت « الذات » التى تتخذ منها هدفا تسعى إليه ، وتعمل بالتالى فى سبيل تحقيقها . ونحن حين **نعمل** فإننا نأخذ على عاتقنا ربط الفكر بالواقع العملى والوفاء بالتزاماتنا الفكرية أمام الكون من جهة ، وأمام المجتمع من جهة أخرى . وأما حين نركن إلى الخمول والخمود ، أو حين نعمد إلى التكاسل والتواكل ، فهناك يضعف فى نفوسنا معنى الالتزام ، ونشعر بأننا قد أصبحنا كائنات حالمة ، أو واهمة ، أو واهية ، لأننا لم نعد نملك أهدافا نسعى إلى بلوغها ، أو غايات نعمل فى سبيل الوصول إليها . وربما كان من بعض أفضال « العمل » على الموجود البشرى أنّه يزيد من إحساسه بالحرية ، وشعوره بالمسئولية ، فيجعله يدرك الدلالة الميتافيزيقية للالتزام باعتباره تعبيرا عن ارتباط الذات بالكون من جهة ، وارتباطها بالآخرين من جهة أخرى . وقد يستطيع المرء — عن طريق الفكر — أن يقبع فى ذاته ، أو ينطوى على نفسه ، ولكنه لن يملك — حين يقوم بأى نشاط عملى — أن يبقى وحيداً لا تربطه بالعالم أو بالآخرين أية صلة . فالعمل هو الأداة التى تقذف بنا إلى العالم الخارجى ، وهو الجسر الذى تعبره الذات لتصل إلى دنيا الناس ، وهذا هو السبب فى أن أصداء أعمالنا لا بد بالضرورة من أن تتردد فى العالم ، والمجتمع ، والتاريخ ...

نحن لا نعمل « لذواتنا » فقط ، بل نحن نعمل أيضاً « للآخرين » :

... إن الإنسان لينتشر فيما حوله — بتأثير أفعاله — وكأن من شأن كل عمل يقوم به أن يخرجه من ذاته ، لكى ينتقل به إلى عالم الآخرين . وليس فى وسع المرء أن يتنفس ، أو يتحرك ، أو يفكر ، أو يحيا ، دون أن يسجل طابعه الشخصى فى العالم الخارجى . ونحن نشعر بأن جو الفردية — بطبيعته — جو محدود خانق ، ضيق الرقعة ، فليس فى استطاعة واحد منا أن يكتفى بنفسه ، وإنما لا بد من أن يعمل للآخرين ، ومع الآخرين ، وبالآخرين . صحيح أن كل فرد منا قد يحاول أن ينظم أمور حياته بنفسه ولنفسه فقط ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن حياة الأفراد هى من الترابط بحيث قد يستحيل أن نتصور عملا واحدا لا يتسع فى دوائر كبيرة لا تحصى ، بحيث يصل إلى أبعد من الهدف الذى كان يرمى إليه صاحبه . وهناك أفعال قد تبدو لنا تافهة عديمة الشأن ، ولكن تأثيرها قد يكون أعمق وأبعد مدى من كل ما نتوهم ، إذ قد تبعث الاضطراب والفوضى فى حياة يائسة مظلمة ، أو قد تنتزع مجهولا من أنانيته ونرجسيته ، أو هى قد تسبب أخطاء وعثرات لدى البعض ، بينما قد تولد تضحيات عظيمة لدى البعض الآخر ، ومن هذه الأفعال وأصدائها تتألف مأساة الحياة الإنسانية بكل ما فيها من شرور وخيرات !

ولئن كنا قد ذكرنا فيما سلف أن فى « العمل » موضوعية ونسيانا للذات ، إلا أننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن « مجموع أفعالنا » لا بد من أن يجىء فيطبع صورتنا فى الوسط الذى نعيش فيه . ومعنى هذا أن الذات تتحقق فى العالم الخارجى من خلال الأعمال التى تنجزها ، والأفعال التى تؤديها ، بحيث إنها لتصبح مركز إشعاع ذاتى فى العالم الذى تعيش فيه . ولو أننا نظرنا إلى أفعالنا الخلقية لوجدنا أنها ليست مجرد حركات تصدر عنا أو استجابات نقوم بها ، بل هى مظاهر لنيات خاصة نريد أن نحققها ، أو هى تعبير عن مثل عليا نحاول أن نجسدها فى سلوكنا العملى . وإذا كان للفعل الخلقى حقيقته النوعية التى تميزه عن كل ما عداه من أفعال ، فذلك لأنه مظهر لحياة فردية خاصة ، وتعبير عن طابع شخصى معين . ولكن كلا منا حين يعمل (عملا أخلاقيا) فإنه يحقق فعله للآخرين وبالآخرين . وهناك سمة عامة تميز كل نشاط أخلاقى ، وتلك هى الرغبة الملحة التى تفرض على الناس أن يتواصلوا ، ويتفاهموا ، ويتقاسموا عواطفهم ومشاعرهم وأفكارهم ، بحيث يمتد كل منهم بذاته إلى الآخرين ، آملا من وراء ذلك أن

يطبع صورته فى نفوس الآخرين ، حتى يكونوا له شهودا ومعاونين ، إن لم نقل شركاء ومقلدين !

والواقع أن الفعل الذى يقوم به الفرد ليس مجرد « عمل خاص » يهم صاحبه وحده دون سواه ، بل هو « عمل اجتماعى » يتسم بطابع كلى عام : لأنه يخرج إلى الوسط الجمعى الذى يتحقق فيه ، فيحدث تأثيره فى عقول الآخرين وأفئدتهم وشتى جوانب حياتهم . ولو أننا ضربنا صفحا عن تلك الأعمال التى يقوم بها البشر بحكم الغريزة أو العادة أو « الروتين » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن معظم الأفعال الإنسانية هى بمثابة نيات متحققة ، وقيم أخلاقية متجسدة ، ومثل عليا متجسمة : فهى ظواهر اجتماعية هامة لها دلالتها الخاصة فى صميم الوسط الخارجى الذى تتحقق فيه . وإذن فإن العمل الذى يقوم به الفرد — وإن بدا له أحيانا عملا فرديا يعنيه هو وحده — عمل اجتماعى يقوم بدور المحرك الفعال أو المؤثر القوى فى وسط خارجى يضمّ أفراداً آخرين هم على استعداد لتفهم دلالة ذلك العمل ، إن لم نقل بأنهم قد يقعون تحت تأثيره ، ويعملون — بدورهم — مترسمين خطاه ....(١) .

« إن كل فعل هو نقطة تحول فى مسار التاريخ الكلى الشامل ! » :

... حقا إن نتائج أعمالنا قد لا تجىء دائما مطابقة لمقاصدنا : فإن العمل المتحقق يختلف بالضرورة عن الفعل المتصور ، لكن من المؤكد أننا مسئولون دائما عن كل ما قد يترتب على أفعالنا من آثار . فليس فى استطاعتنا أن نحول دون امتداد نتائج أفعالنا إلى الآخرين ، أو أن نغسل أيدينا تماما من كل آثار قد تنجم عن أعمالنا فى عالم الآخرين ، وإنما لا بد لنا من أن نعترف بأنه يستحيل علينا أن نخطئ دون أن نسىء إلى الآخرين ، كما أنه ليس فى وسعنا أن ننفذ إلى الوسط المحيط بنا ، أو أن نخرج منه ، كيفما نشاء وفى أى وقت نشاء . والحق أننا لا نملك من الحرية ما نستطيع معه أن نمنع الآخرين من التأثر بأفكارنا ، وأفعالنا ، وعواطفنا : لأنه بمجرد ما نتمكن من التعبير عن أفكارنا ، أو الإتيان بأفعالنا ، أو الترجمة عن عواطفنا ، فإننا نكون عندئذ قد طبعنا صورتنا الخاصة فى الوسط الاجتماعى المحيط بنا . وحين يتحقق « الفعل » ، فإنه يصبح عندئذ بمثابة « رسالة » نوجهها إلى كل من يستطيع الفهم ، والمعرفة ،

---

(١) Cf. Maurice Blondel: "L' Action" Vol. II. Paris, 1937, p. 235 – 6.

والإرادة . ولا غرو فإن « الانتشار » و « الاستمرار » سمتان أساسيتان من سمات الفعل ، حتى لقد قال بعض الفلاسفة إن الفعل — كالطفل — يحيا ، وينمو ، ويترقى ؛ فضلا عن أنه يحمل فى طياته « شعلة روحية » تلتمس الفهم ، والاستجابة ورد الفعل . وليس أمعن فى الخطأ مما توهمه بعض أنصار « المثالية الذاتية » حينما زعموا أن « الذات مغلقة ليس لها أبواب ولا نوافذ تطل منها على العالم الخارجى » ، وكأن الذات عالم قائم بذاته ، أو قوقعة مغلقة على نفسها ، أو كأن فى استطاعة الذات أن تتوقف عن الفعل ، أو أن تكف تماما عن تحقيق ذاتها فى العالم الخارجى !

والحق أننا « موجودات عاملة » تحيا فى الخارج أكثر مما تحيا فى الداخل ، وتدرك ذوات الآخرين قبل أن يتوافر لها وعى حقيقى بذاتها الخاصة . وقد لا تجانب الصواب إذا قلنا : « إننا ننفذ جميعا بعضنا فى البعض الآخر » وكأن ثمة « تناسلا روحيا » يتم بين أفكارنا ، أو « ولادة روحية » تتم بين أفعالنا . وهذا التلاقح الروحى الذى يشهده عالم الإنسان فى كل لحظة ، إنما هو الدليل القاطع على أن أحداً لا يفكر بذاته ولذاته ، بل هو يفكر للآخرين وبالآخرين . وحين يقول الفيلسوف الفرنسى الراحل موريس بلوندل « Maurice Blondel » : « إن كل فعل هو نقطة تحول فى مسار التاريخ الشامل » فإنه يعنى بذلك أن أصداء الفعل قد تتسع حتى تشمل مجرى الأحداث الكونية والبشرية فى كل مكان . ولا بد للإنسان — والحالة هذه — من أن يعمل ، وكأنما هو يحكم العالم بأسره : فإن الآخرين قد يتقبلون أدنى منحة تقدم لهم ، وهم قد يكونون على استعداد لأن يستخرجوا منها كل ما تنطوى عليه من معان كامنة أو قيم دفينة . وليس من الضرورى أن يتوافر لدى المرء وعى واضح بكل النتائج التى تترتب على فعله : فقد يحدث فى بعض الأحيان أن تكون هناك بواعث خفية تحول دون فهمه للمضمون الحقيقى لهذا الفعل ، وإن كانت هذه البواعث قد لا تمنع من تحقق تلك النتائج بمقتضى المنطق الضرورى الكامن فى صميم « الفعل » نفسه . ومهما يكن من شىء ، فإن « العمل » الذى نقوم به لا بد من أن يترك أثره فى حياتنا الخاصة من جهة ، وحياة الآخرين من جهة أخرى . وحين تحدث مونييه Mounier (زعيم النزعة الشخصانية فى فرنسا) عن أبعاد الفعل الأربعة ، فإنه كان يعنى أن الفعل يعدل من الواقع الخارجى ، ويصنع ذواتنا ، ويقربنا من الناس ، ويثرى عالم القيم[1] ...

---

(١) Cf. E. Mounier: "Le Personnalisme," Paris, P. U. F., p. 105.

« فى البدء كان الفعل » !

ونحن نلاحظ أن هناك عناصر أربعة تدخل فى تكوين الفعل :

١ — الفرد الذى يحققه .
٢ — المادة التى يحاول أن يمارس فيها فعله .
٣ — المقاومة التى يجب أن يتغلب عليها .
٤ — الجهد الذى يتمثل فى النشاط المبذول من أجل الفعل .

وقد بقى العمل موضوعا يستأثر باهتمام علماء الاقتصاد ، أو رجال السياسة ؛ وعلماء الاجتماع ، وأهل الأخلاق ، بينما ظل الفلاسفة يوجهون معظم انتباههم إلى دراسة « الفكر » ، دون عناية بالخوض فى مبحث « الفعل » . ولم يلبث أهل الفكر المعاصر أن فطنوا إلى هذا النقص فى دراستهم للموقف البشرى ، فاتجهوا بأبصارهم نحو معنى النشاط العملى ، وراحوا يدرسون الدلالة الميتافيزيقية للعمل البشرى . وجاء برجسون Bergson فأعلن أن ما نعمله رهن بما نحن إياه ، بمعنى أن فعلنا متوقف على نوع وجودنا ، أو أننا عين ما نعمل (إن صح هذا التعبير)[١] . وانتشرت فلسفة الفعل فى أجواء الفكر المعاصر ، فقام فلاسفة كثيرون بتحليل طبيعة العمل ، ومعنى الالتزام ، ودور الحرية فى الفِعْل البشرى ... إلخ ... وارتبط معنى الفعل — فى أذهان الكثيرين — بمعنى خلق الذات بالذات ، فلم يعد « العمل » مجرد مظهر لاغتراب الذات عن نفسها Aliénation ، بل أصبح أيضاً علما على « ارتداد الذات إلى نفسها » ، ما دام من شأنه أن يحيل الشيء الهجين الغريب إلى شيء عادى مألوف ، وأن يخلع على الشيء المختلط عديم الصورة طابعاً بشريا (أو صورة إنسانية) ... وهكذا أدرك الإنسان المعاصر أنه :

أولا : لا يوجد إلا بقدر ما يعمل : لأن الفعل وحده هو الذى يجعله يوجد (بمعنى الكلمة) ، وأنه :

ثانيا : يفرض بعمله ضربا من التغيير أو التبديل على العالم المادى ؛ لأن الفعل الذى يقوم به لا بد من أن يحدث آثاره فى العالم الخارجى ، وأنه :

ثالثا : يخلق عن طريق فعله نوعا من الاتصال بينه وبين الآخرين ؛ لأنه يخلق بالتزامه أمام نفسه وأمام الآخرين « عالما روحيا » يقوم على التأثير والتأثر ، وأنه :

---

(١) Bergson: "L' Evolution créatrice" p. 7.

رابعا : يعمل على تدعيم عالم القيم البشرية : لأنه يحرر الذوات الأخرى ويوقظها من سباتها حين يجسم مثله العليا فى الوسط الاجتماعى ، فيعمل على تقريب شقة الخلاف بين الواقع والمثل الأعلى[1] .

* * *

تلك هى الخطوط العريضة لفلسفة الفعل ، على نحو ما يفهمها الفيلسوف المعاصر . ولقد كان معنى « اللوغوس » « Logos » فى الفكر القديم هو « الحقيقة » ، فأصبح معناه فى الفكر المعاصر هو « الحياة » . وكان الأقدمون يقولون « فى البدء كانت الكلمة » ، فأصبح المحدثون يقولون « فى البدء كان الفعل » . وإذن أفليس من واجب المفكر العربى — اليوم — أن يعلى من قيمة « العمل » ، وأن يبرز أهمية « الالتزام » ، حتى يسهم فى خلق مجتمع جديد يقوم على فضائل الجهد ، والإيجابية ، والإنتاج ؟ أليس من حقنا عليك — أيها القارئ العربى الكريم — أن ندعوك إلى الخروج من عالم الذاتية ، والأنانية ، والاستغراق فى أحلام اليقظة ، من أجل الاندماج فى عالم الإيثار ، والغيرية ، والعمل من أجل الآخرين ؟ ... إن « العمل » هو الألف والياء فى دراما الوجود البشرى ، فلا بد لنا من أن نعمل حتى نفصل فى مصيرنا لأنفسنا وبأنفسنا !

﴿ وقل اعملوا ، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ ...

---

(١) Lavelle: "De L' Acte" p. 182.

الفصل الثالث

« القول »

ليس من قبيل الصدفة أن تكون اللغة العربية قد أطلقت على « الحيوان المفكر » اسم « الحيوان الناطق » ، فإن « اللغة » وثيقة الصلة « بالتفكير » ، و « النُطْق » ، وقفٌ على الإنسان « العاقل » . والحق أن الموجود البشرى هو الحيوان الوحيد الذى يتكلم : لأنه يعرف كيف يصوغ « فكره » فى « رموز » ، وكيف يحدد علاقاته بالعالم والآخرين من خلال مجموعة من « الأصوات » . وقد نلتقى — لدى بعض الحيوانات العليا — بصورة أو بأخرى من صور « الذكاء » ، ولكننا لن نجد — حتى لدى أرق الحيوانات — أى مظهر من مظاهر « التعبير اللغوى » . وقد روى لنا الكاتب الفرنسى « ديدرو : Didérot » كيف أن أحد كرادلة الكاثوليك تعجب يوما لذكاء شمباتزى ، فلم يلبث أن صاح فيه قائلا : « تكلم ، ولن أتردد فى أن أعمّدك » (أى أمنحك طقس العماد) ! ويتساءل ديدرو كيف جال بخاطر أحد رجال الدين أن تكون « اللغة » وحدها هى الفارق الأوحد الذى يميز الإنسان عن الحيوان ؛ ولكنه لا يرى مانعا من القول — مع صاحب هذه العبارة — بأن « الكلام هو الشيء الوحيد الذى يفتقر إليه الحيوان » !

... « الوظيفة اللغوية » : وظيفة « عقلية » لا مجرد وظيفة « عضوية » ...

ولسنا نريد أن نتعرض فى هذا الفَصْل — لدراسة نشأة « اللغة » عند الإنسان ، ولكن حسبنا أن نقول بأن تشريح أجهزة « النطق » أو دراسة « فسيولوجية الحنجرة » ، قد لا تكفى لتفسير « وظيفة النطق » لدى الإنسان . صحيح أننا ننطق بحبالنا الصوتية ، ولكن وظيفة النطق ، ترتكز أيضا على بعض « البنايات المخّية » فضلا عن أنها تستلزم تضافر الرئتين ، واللسان ، والفم (بأكمله) ، والجهاز السمعى ... إلخ . وقد تتوافر لدى القردة العليا كل مقومات « الكلام » ، ولكنها مع ذلك لا تملك القدرة على استخدام « اللغة » ، بل هى تقتصر على إصدار بعض « الأصوات » . والواقع أن « وظيفة اللغة » — فى صميمها — ليست مجرد « وظيفة عضوية » ، بل هى

أولا وبالذات « وظيفة نفسية » أو « عقلية » . وقد حاول بعض علماء النفس إجراء اختبارات عقلية عديدة على صغار الشمبانزى » وصغار الإنسان ، من أجل تحديد الفوارق النفسية التى تفصل بينهما (فى الفترة ما بين ٩ شهور و١٨ شهرا) ، فوجدوا أن القرد الصغير أشد مهارة من الطفل البشرى ، فى حين أن هذا الأخير أقدر على الانتباه من القرد الصغير . ولكن علماء النفس لم يلبثوا أن تحققوا من أنه لا بد من أن تحين لحظة يتوقف فيها نمو القرد ، بينما يستمر الطفل الصغير فى نموّه وترقيه . وعلى حين يبقى القرد مجرد حيوان ، نجد أن الطفل لا يلبث أن يندرج فى عالم الحضارة البشرية ، خصوصا حين يجد نفسه على أعتاب « العالم اللُّغوى » . وعلى الرغم من أن فى استطاعة الشمبانزى أن يصدر بعض الأصوات أو أن يرسل صيحات الغضب أو الفرح ، إلا أن حركاته الصوتية تظل ملتحمة بانفعالاته ، دون أن يكون فى وسعه استخدامها فى استقلال عن الموقف الذى اقترنت به . ولم يستطع مدربُو القردة أن يحققوا فى هذا المضمار سوى نتائج هزيلة : لأنهم لم ينجحوا فى الحصول على شىء أكثر من الترديد الآلى الببغاوى ، أو بعض الأفعال المنعكسة الشرطية (التى تقرن استجابة الحيوان الصوتية بظهور منبه حسىّ معيّن) .

ظهور « اللغة » عند الإنسان يمثل فجر الحضارة البشرية ...

وأما الطفل البشرى فإنه لا بد من أن يسير فى ترقِّيه المستمر ، على الطريق الطويل البطىء الذى يخلق منه فى الوقت مخلوقاً جديداً يستطيع أن يعيش فى عالم حضارىّ لغوىّ . وهذا التدريب البشرى الذى يستلزم العديد من السنوات ، إنما يرتكز أولا وبالذات على ترابط الصوت والسمع لخدمة وظيفة جديدة تعدو فى إمكانياتها شتى القدرات الحسية الأولية . وعلى حين أن صوت الحيوان يظل أسيرا لوجوده الحسى المعاش ، دون أن يحقق أى ترابط مع الحس السمعى الموجود لديه ، نجد أن الذكاء البشرى سرعان ما ينجح فى تحقيق تواصل بين البنايات الحسية والبنايات الحركية الموجودة لديه ، محققا عن هذا الطريق عينه ضربا من « الغائية » العليا . وليس « السلوك اللفظى » سوى مظهر من مظاهر ارتقاء ذلك الموجود الناطق الذى استطاع عن طريق « الوظيفة اللغوية » أن يقيم نوعا من التآزر بين « الصّوت » و « السّمْع » .

وقد لا نجانبُ الصواب إذا قلنا إن ظهور « الكلمة » يمثل — فى حياة الموجود البشرى — فجر الحضارة الإنسانية . وما أصبح الإنسان « سيد العالم » إلا لأنه

استطاع أن يقيم بينه وبين العالم شبكة من الكلمات . ونحن نجد لدى الحيوان « إشارات » ، ولكننا لا نجد لديه « علامات » . و « الإشارة » ردّ فعل شَرْطِيٌّ ضد موقِف قد تم إدراكه فى صيغته العامة ، ولكن دون أدنى تحليل لمكوناته الجزئية . ولما كان السلوك الحيوانى مجرد نشاط يستهدف تحقيق التكيف مع بعض الظروف العينية ، فليس بدعا أن نجده لصيقا بالحاجات والميول التى تعمل عملها فى حياة الحيوان . وأما بالنسبة إلى الإنسان : فإننا نجد أن « العلامات » و « الرموز » تقوم مقام « الحاجات » و « الميول » . وبالتالى فإن الكلمة البشرية قد تكون بمثابة الوسيط المجرد الذى يقوم بين الإنسان وعالمه . ومعنى هذا أن فى استطاعة الإنسان أن يفكك الموقف ويحلله ، بحيث يهرب من ضغط الواقع الراهن بإلحاحه وقسوته ، لكى يتخذ منه وضعاً خاصاً فى ظل أمنه العَقلى وطمأنينته النفسية !

وإذا كان العالم الحيوانى سلسلة متصلة من الموقف المتعاقبة التى تظهر بسرعة ، وتختفى بسرعة ، صادرة باستمرار عن بعض المطالب البيولوجية الأساسية للكائن الحى، فإن العالم البشرى — على العكس من ذلك — يمثل مجموعة من الموضوعات والعناصر الواقعية الثابتة التى تبدو مستقلّة عن سياق المواقف الجزئية المحدودة المنخرطة فيها. ومهما يكن من أمر ذلك الواقع الغريزى الوقتى الذى قد يقترن به الوعى البشرى التلقائى، فإن من المؤكد أن فى ذهن الإنسان حقيقة فكرية أكثر صلابة وأشدّ واقعية من الظاهرة الحسية التى يدركها فى تجربته المباشرة . وتبعا لذلك فإن الموضوع — بالنسبة إلى الإنسان — «حقيقة» تَنِدُّ عن الرغبة وتفلت من طائلة التغيّر : لأنها حقيقة ثابتة يمكن أنْ يعبر عنها «لفظ» أو «كلمة» . وحين يقول بعض الفلاسفة إن «اللفظ» أكثر أهمية فى نظر الإنسان من «الشيء» فإنهم يعنون بذلك أن رتبة «الوجود» التى يتمتع بها «اللفظ» أشرف من رتبة «الوجود» التى يملكها «الشيء» ! ولا غرو ، فإن العالم الإنسانى ليس عالم إحساسات وردود أفعال ، بل هو عالم أفكار وتحديدات لفظية. وحين تحقق للإنسان «اكتشافُ الكلمة» فإن الوجود البشرى سرعان ما تخطى دائرة «البيئة الحيوانية» . ونحن نعرف كيف أن الميزة الأساسية للكلمة هى أنها تخلع على الشيء هويَّته أو ذاتيته Identity . فاللغة هى الأداة العقلية الأولى التى مكَّنت الإنسان من تحديد الأشياء، وتوضيح أفكاره عنها ، وهى بالتالى الوسيلة الفعّالة التى سمحت له بالخروج من عهد الاضطراب والفوضى إلى عهد التحديد والنظام . ومنذ ذلك الحين أصبح فى وسع الإنسان أن يتصرف عن بُعد ، لاغياً فى سلوكه كل مسافة تفصله عن الأشياء.

أمراض اللغة اضطرابات فى الشخصية

وإذا كان ثمة ظاهرة يمكن أن تكشف لنا ــ بكل وضوح ــ عن قيمة اللغة فى تكوين العالم ، فتلك هى ظاهرة « الأفازيا » Aphasia ــ أو اختلال الوظائف اللغوية ــ . والواقع أن المصاب بمرض « الأفازيا » ليس مجرد شخص عاجز عن استخدام بعض الكلمات ، أو غير قادر على تسمية الأشياء بأسمائها الصحيحة ، بل هو إنسان قد تفككت لديه الوظيفة اللغوية نفسها ، فأصبح البناء العقلى للوجود مزعزعا تماما فى صميم كيانه . ومن هنا فإن المصاب بمرض « الأفازيا » يفقد الإحساس بوحدة « الموضوع » أو هويته ، ويحيا فى عالم متصدع غير متسق ، ويجد نفسه مضطرا إلى الاكتفاء بأسلوب نباتى (أو شبه نباتى) فى كل معيشته . وتبعا لذلك ، فإن ما نطلق عليه اسم « أمراض اللغة » « ليس فى الحقيقة إلا « اضطرابات فى الشخصية » . بدليل أن المريض هنا يفقد كل تكيف مع الواقع البشرى ، ويصاب بانحلال يهوى به إلى « مادون المستوى الإنسانى (وهو ذلك المستوى الذى نبلغه حين تنبثق لدينا وظيفة النطق) . وهكذا تجىء « الأفازيا » فتسلب الشخص كل مقدرة على تنظيم « الأشياء المتشابهة أو المواضيع المشتركة ، بوضعها تحت بطاقات موحدة ، أو إدراجها تحت أسماء واحدة بعينها ، وبالتالى فإنها (أى الأفازيا) تحرمه من كل المزايا العقلية التى كانت « اللغة » قد منحته إياها . ولا شك أن هذه النكبة العقلية الأليمة هى التى تعمل على إقصاء مرضى اللغة من كل حياة اجتماعية : لأنها إذ تقضى على كل ما لديهم من « حياة شخصية » فإنها تقضى فى الوقت نفسه على كل ما لديهم من مقدرة على « التواصل » مع الآخرين .

... لا يقدم الإنسان إلى العالم ، إلا حين ينطق بلسانه الخاص !

صحيح أن اللغة لا تخلق العالم (فإن العالم ماثل ــ من ذى قبل ــ مثولا موضوعياً) ، ولكن من شأن اللغة ــ مع ذلك ــ أن تجىء فتركب من الإحساسات المهوشة غير المتسقة ، عالما حضاريا على مستوى البشرية . وحين يقدم أى فرد إلى العالم ، فإنه يحقق لحسابه الخاص ذلك العمل الذى حققه النوع البشرى منذ مطلع الحضارة الإنسانية . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين حين كتب يقول « إن القدوم إلى العالم لا يعنى شيئا آخر سوى أخذ الكلمة : Prendre la parole ، وتحويل التجربة

إلى عالم مقال » وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن فى ظهور اللغة تحريرا للعالم : لأن الحيوان الناطق قد استطاع عن طريق اللغة أن يحدث انقلابا هائلا فى كل أحوال الوجود ، فأصبح قيام الإنسان فى قلب الوجود بمثابة تعديل شامل لكل ملابسات البيئة وظروف المعيشة الطبيعية . والحق أن « الكلمة » ليست مجرد تسمية موضوعية ، بل هى قوة فعالة تحمل « دلالة » ذات قيمة . وكثيرا ما ترتبط « الكلمة » بالسياق الذى تقال فيه أو البيئة التى تستخدم فى إطارها ، حتى لقد تبدو « الكلمة » — فى كثير من الأحيان « دالة » Fonction (بالمعنى الرياضى لهذه الكلمة) لموقف شخصى . حقا إن موقف اللغة قد تحجب عنا — فى العادة — المعنى الشخصى ، ولكن من المؤكد أن « الكلمة » الحقيقة توجد « فى ذواتنا » أكثر مما توجد « فى ذاتها » . وآية ذلك أن « اللفظ » الذى يستخدمه كل شخص يعبر عن « موقفه » من العالم ، ويكشف عن « مشروعه » الخاص فى صميم العالم ، فهو لا يكاد ينفصل عن « القيمة » التى ينسبها هذا الشخص إلى العالم . وإذا كان من شأن « القول » عادة أن يجىء عامراً بالأفكار ، فذلك لأنه يمثل مجرى يحمل فوق تياره كل اتجاهات الشخصية ورغباتها ، وغاياتها ، وأنظمتها الخاصة .. إلخ . وإن الوعى ليظل خاملا خامداً ، طالما بقى وحيداً منعزلا ، فإذا ما انطلق نحو العالم ، انطلق على شكل « عالم » ، وراح يكشف العالم للإنسان ، ويحمل رسالة الإنسان إلى العالم ! وإذن فإن اللغة هى صميم وجود « الإنسان » حين يصل إلى مستوى المعرفة بالذات ، وحين ينفتح على عالم « ما فوق الإنسان » !

هل تكون « اللغة » هى أعظم مخترعات البشر ؟

... إن اختراع اللغة — فيما يقول بعض فلاسفة الحضارة — هو أول الاختراعات الكبرى فى تاريخ البشرية ، إن لم يكن هو الاختراع الأوحد الذى يطوى فى أحشائه كل ما عداه من اختراعات . صحيح أن هذا الاختراع لم يكن عملا صاخبا ترتبت عليه أصداء هائلة ، كذلك الاختراع الذى حققه الإنسان حين نجح فى استخدام « النار » والسيطرة عليها ، ولكنه كان مع ذلك حدثا حاسما فى تاريخ الحضارة البشرية . ولا غرو ، فإن اللغة أقدم « تكنية » عرفتها البشرية إن لم تكن أكثرها أصالة وأعرقها أصلا . وقد استطاع الإنسان — عن طريق التكنية اللغوية — أن يضع لنفسه « نظاما اقتصاديا » يعينه على تداول الأشياء وتناول الموضوعات . وكثيراً ما يكون « القول » أنجع وأفعل — فى مضمار امتلاك زمام الواقع — من كل « آلة » أو « سلاح » . وآية

ذلك أن القول بناء Structure من أبنية الكون ، أو هو على الأصح أداة من أدوات تقويم العالم الطبيعي ، وكأن من شأن الواقع الغفل أن يستحيل — من خلاله — إلى « حقيقة بشرية عليا Surréalité humaine فالعالم الطبيعي الذى لا يعرف « القيم » يستحيل إلى عالم حضارى قوامه العلم والتكنية من خلال ذلك النظام اللغوى الذى يفرضه الفكر البشرى على الأشياء والموجودات . ولقد استطاع أورفيوس Orphée — أقدم شعراء البشرية قاطبة أن يسيطر على الحيوانات والنباتات بفعل تعاويذه السحرية ، حتى لقد قيل إن الأحجار نفسها كانت تسمع صوته وتلبى نداءه ! وهذه الأسطورة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن للكلمة البشرية سحرها وقوتها ، وكأن من شأن اللغة البشرية أن تجيء فتفرض سطوتها وسيطرتها على الكون بأسره !

... سحر « اللغة » لدى البدائى و « الطفل » ...

ولو أننا عدنا إلى تاريخ بعض الشعوب البدائية ، لوجدنا أنها كانت تحاول — عن طريق « السحر » — السيطرة على الأشياء ، والتحكم فى قوى الطبيعة . وكثيراً ما كان « السحر » — لدى تلك الشعوب — مجموعة من « الكلمات » أو « الأسماء » التى كان ينطق بها الكاهن أو الساحر ، فيتوهم أنه قد استطاع بذلك أن يمتلك « الموضوعات » أو « الأشياء » . ولما كان من شأن طفولة الإنسان أن تمر بنفس المراحل التى مرت بها طفولة البشرية ، فليس بدعا أن يكون لسحر اللغة دور كبير فى النمو العقلى للطفل . وقد لاحظ العلامة الكبير بياجيه Piaget أن الطفل يمر بمرحلة « واقعية اسمية Realisme Nominal يخلع فيها على الأداة اللغوية ، التى توصل إليها منذ فترة قصيرة ، أهمية كبرى أو قيمة عظمى . ومن هنا فإننا نراه يتوهم أن معرفته باللفظ تعينه على التأثير فى الشيء والسيطرة عليه ! وإذا كنا نلمح لدى الطفل اهتماما بالغا بالوقوف على أسماء الأشياء ، حتى أنه لا يكاد يكف عن مواجهة والديه ومربيه بهذا السؤال « ما اسم هذا ؟ » ، « وما اسم ذاك ؟ » ... إلخ ، فما ذلك إلا لأنه يتوهم أن فى مجرد معرفته لأسماء الأشياء امتلاكا حقيقيا لتلك الأشياء . وإذن فليس من الغرابة فى شيء أن تكون العلاقة وثيقة بين « اللغة » و « الوجود » ، أو بين « اللوغوس » و « الواقع » ، حتى لقد حاول بعض الفلاسفة المحدثين أن يستخلصوا « مقولات الفكر » من صميم « نسيج الوجود » وكأن « لغة الإنسان » هى لسان حال الواقع نفسه ، أو كأن « القول البشرى » هو الترجمان الناطق باسم الحقيقة المطلقة !

هل يكون « العالم اللغوى » هو جوهر حقيقتنا البشرية ؟

وكما أن كل كلمة جديدة يكتسبها الطفل الصغير توسع بالضرورة من عالمه الخاص ، فكذلك الحال لدى الرجل البالغ أيضاً : لأن من شأن « اللغة » باستمرار أن تسهم فى تحديد طبيعة « الوجود » الذى لا بُدَّ له من أن يعيش فى كنفه . ومعنى هذا أن العالم يتمثل لنا جميعا على شكل مجموعة من المعانى أو الدلالات التى لا تنكشف لنا بوضوح إلا على مستوى « القول » أو « التعبير اللغوى » . وحين يقول بعض الفلاسفة : إن اللغة صورة من صور الواقع ، إن لم تكن هى الواقع نفسه بلحمه ودمه ، فإنهم يعنون بذلك أنه لا بُدّ لكل إنسان من أن يتعيّن ، ويتحدد ، بحيث يصبح صاحب هذه الأسماء المعينة ، أو تلك الصفات المحددة ، آخذا على عاتقه (كما قال سارتر) أن يتقبل موقفه الخاص فى عالم من الكلمات أو الألفاظ ، ألا وهو عالم القيم والموجودات . وأنت حين تلتزم بقوميتك ، وترتبط بمهنتك ، وتندمج فى وسطك الاجتماعى ، فإنك تكتسب « تسميات » معينة تقترن بصميم موقفك ، ولا تكاد تنفصل عن جوهر وجودك . وهكذا يجىء « الاسم » الذى يطلقه عليك الغير ، أو « الصفة » التى يلحقها الناس بشخصك ، فتصبح بمثابة « عَلَم » يشير إليك ، أو « علامة » تميزك عن أشباهك من الناس .

على أننا لو نظرنا إلى جماعة معينة من الناس — ألا وهى جماعة « العباقرة » — لوجدنا لدى هذه الجماعة من القدرة الإبداعية ما تستطيع معه أن تقوم بمهمة «تسمية» الأشياء ! وآية ذلك أن العبقرى — كما قال نيتشه — هو ذلك الإنسان الذى يرى أشياء لا تحمل بَعْدُ أسماء ، على الرغم من أنها ماثلة باستمرار تحت سمع الناس وبَصَرهم ! فالعباقرة هم الذين يسمُّون الأشياء ، أو هم الذين يجدون « أسماء » لما يكتشفون منْ أشياء » . وهكذا خلق نيوتن « الجاذبية الكونية » ، وخلق أينشتين النسبية ، وخلق علماء الفيزياء الحديثة الكهرباء ، وخلق برجسون « الحدس » ، وخلق كَانْت «الثورة الكوبرنيقية» .. إلخ . وليس من شك فى أن تسمية الأشياء إنما تعنى انتزاعها من العدم ، ودعوتها إلى الوجود ! وكل ما لا يحمل « اسما » فهو — فى نظرنا — عدمٌ أو أشبه ما يكون بالعدم ! ولقد كان إلـٰه العهد القديم — لدى العبرانيين — إلـٰها مجهولا لم يرد هو نفسه أن يفصح للناس عن « هويته » أو « ذاتيته » ولكنه مع ذلك قد وجد نفسه مضطرا إلى الاندماج فى عالم اللغة البشرية ، فأطلق على نفسه اسم يَهْوَه » Yahweh !

والحق أننا نحيا فى « عالم ألفاظ » قد تمَّتْ فيه تسمية الأشياء والموجودات على نحو خاص ، فلا بد لنا بالضرورة من أن نكيّف ذواتنا مع هذا العالم اللغوى النوعى . وحين يتخذ المرء لنفسه موضعا داخل هذا العالم اللغوى ، فإن معنى هذا أنه قد حقق لنفسه ضربا من السِّلم أو التصالح مع شبكة الكلمات التى تضع كل شيء فى موضعه داخل هذه البيئة الفكرية المعينة . وما مجالنا الحيوى Espace vital سوى ذلك المجال اللغوى الذى تبدو فيه كل كلمة من الكلمات وكأنما هى حل لمشكلة من المشكلات . بل إنَّ العلاقات الإنسانية نفسها لتبدو كما لو كانت مجموعة هائلة من « الكلمات » التى نمنحها ونتقبلها ، وفقا لنظام فكرى مسبق ، أو بمقتضى أسلوب محدد من أساليب التعامل . وقد لا نبالغ إذا قلنا إن النظام الاجتماعى كله لا يخرج عن كونه سجلا من التسميات الصحيحة التى إذا خرج عليها الفرد أو انحرف عنها ، كان سلوكه شاهداً على انعدام توازنه ! وكل فرد منا ينتظر من زوجته وأبنائه ورؤسائه ومرؤوسيه ، وأقرانه وأصدقائه ، أن يعطوه من « الأسماء » أو « التسميات » ما هو أهل له ، وإلا لكان سلوكهم نذيرا بالفوضى أو التمرد أو الاختلال العقلى . ومن هنا فإن كل اضطراب يلحق باللغة (أو بطريقة استخدامنا للألفاظ) لا بد من أن يكون شاهداً على حدوث خلل فى النظام الاجتماعى ، أو وقوع قطيعة بين الإنسان وعالمه الخاصّ !

.. دور « الكلمة » فى حياتنا الواقعية ، بوصفها سلوكا عمليا ..

... إن الكثيرين ليظنون أن « القول » هو مجرد « لفظ » ينطق به الإنسان ، وكأنما هو ذبذبات هوائية سرعان ما تذهب أدراج الرياح ، فى حين أن « القول » سلوك لفظى يحمل دلالة « الفعل » ، وكأنما هو نشاط بشرى ينقل صورتنا إلى الآخرين ، ويسجل طابعنا الخاص فى صميم العالم الواقعى . والحق أن القول حين يجيء فى وقته المناسب ، أو حين يحتل مكانه فى الموقف الملائم ، فإنه لا بد من أن يبدو بمثابة « فعل » حقيقى يكفل للشخصية ضربا من الاتزان ، ويحقق لها صورة من صور التواصل مع الآخرين ، ولما كانت المواقف التى تعرض للذات — عبر تاريخها الشخصى — مواقف متعددة متجددة باستمرار ، دون أن يكون ثمة تكرار يجعل منها صوراً متشابهة متطابقة ، فليس بدعا أن يكون لكل « كلمة » معنى أصيل يرتبط بالموقف النوعى الخاص الذى تقال فيه . ومعنى هذا أن المعجم اللغوى قد لا يكفى لتحديد معانى الكلمات : نظرا لأن الكلمة الواحدة لا تتحدد مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هى تبدو

جديدة أصيلة فى كل مرّة تجرى فيها على لسان شخصية فريدة تواجه موقفاً جديداً !
ولعل هذا ما عناه هنرى دولاكروا Henri Delacroix حين كتب يقول « إن الكلمة لتخلق من جديد فى كل مرّة يتفوّه بها إنسان » !

وقد يمر الإنسان بحالات نفسية عابرة ، أو أحاسيس وجدانية غامضة ، دون أن يتمكن من تحديد المعالم الدقيقة الواضحة التى تفصل شخصيته عن البيئة الخارجية المحيطة به ، ولكنه لو حاول التعبير عن تلك الحالات النفسية أو الأحاسيس الوجدانية لأشاع ضربا من الدقة أو التحديد فى صميم حياته الواعية ، ولاستطاع عن هذا الطريق أن يصل إلى مرتبة الوعى أو المعرفة . وحين نقول إن « الاسم » يخلق « الموضوع » : فإننا نعنى بذلك أنه يلتقط حقيقة « الموضوع » فيما وراء مظاهره العابرة الزائلة . ونحن حين نسمى بعض حالاتنا الشعورية ، فإننا نخلع عليها ضربا من الثبات أو الوجود الحقيقى . وآية ذلك أننى حين أقول : « إننى جائع » أو « إننى مريض » ، أو « إننى عاشق » أو « إننى خائف » ، فإننى عندئذ أكون قد عثرت على مفتاح السر الذى يقلقنى ، مادمت قد استطعت أن أهتدى إلى « اسم » الحالة النفسية التى أمرّ بها . وكثيراً ما يجىء « اللفظ » الذى أطلقه على الحالة النفسية فيمتد بى إلى ما وراءها ، وكأن اكتشافى لاسم تلك الحالة هو الخطوة الأولى على درب التحرر منها ! وفضلا عن ذلك فإن عملية التعبير اللغوى هى التى تزودنا — فيما وراء الحاضر — بطبيعة ثابتة يمكن عن طريقها تفسير الماضى ، وتوجيه المستقبل .

ونحن نعرف أن الحياة الباطنية للإنسان حياة غامضة ، ملتبسة ، متكثرة ، غير متمايزة . إلخ . وكثيراً ما تضطرنا « اللغة » إلى التعبير عن أنفسنا فى الخارج ، وبذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى الخروج عن ذواتنا من أجل الكشف عن بواعثنا ونياتنا ومقاصدنا بلغة التعبير الجماعى . ولا شك أننا حين نصب مشاعرنا وأحاسيسنا فى قوالب التعبير الجماعى ، فإننا نستعيض عن كثرتنا الباطنية بوحدة خارجية هى وحدة الحياة الجماعية المشتركة . ولهذا فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن فى مجرد الالتجاء إلى اللغة تنازلا عن حياتنا الباطنية ، نظراً لأن من شأن التعبير اللغوى أن يفرض علينا نظام الوجود الخارجى أو الحياة العامة . ولعل هذا ما حدا ببعض خصوم اللغة إلى القول بأن فى استخدام اللغة سقوطاً لكل حياة ذاتية ، وكأن الكلام نفسه سبب من الأسباب الرئيسية لشقاء الوعى البشرى !

ما سرّ « ثورة » البعض على « اللغة » . ؟

وهنا قد يحقّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند حجج خصوم اللغة ، لنرى كيف ربط هؤلاء انقياد الفرد للغة الجماعة بتنازله عن أصالته الفردية أو تخليه عن معادلته الشخصية . وأصحاب هذا الرأى يقررون أن « اللغة » كثيرا ما تستحيل إلى « عملة زائفة » يتبادلها الناس ، وهم يعلمون أنها لا تحمل فى طياتها إلا الكذب والرياء والنفاق الاجتماعى ! ولا يقتصر دعاة هذا المذهب على القول بأن فى اللغة خيانة لحياتنا الباطنية ، وأن كل تعبير هو مجرد تنازل عن الأصالة ، بل هم يضيفون إلى ذلك أن فى كل تعبير هبوطا إلى أرض الناس ، من أجل استخدام لغة عادية مبتذلة هى لغة الجميع ! ولما كانت اللغة بطبيعتها أداة للتواصل الاجتماعى ، فليس بدعا أن يجد الفرد نفسه مضطرا إلى استخدام الألفاظ المألوفة ، والعبارات الجارية على ألسنة الناس ، حتى يكون فى استطاعته أن يلقى منهم الاستجابة المنشودة أو التفاهم المطلوب . وكثيراً ما يكون الخطباء ، والصحفيون ، وأصحاب الأقلام ، مجرد ألسنة تنطق باسم الجماعة ، وتعبر عما تريده الجماهير ، دون أن تكون لهم أصواتهم الخاصة التى ينطقون بها ، أو عباراتهم الأصيلة التى تنبع من صميم أفكارهم ! وأما أهل « الثرثرة » فهم أولٰئك الذين يرددون الأقوال الشائعة ، وينطقون باسم الحياة الاجتماعية المبتذلة ، دون أن يكون فى وسعهم يوما التوقف عند موضوع واحد بعينه ، أو التحدث باسم التجربة الخاصة أو الخبرة الذاتية . وكل هذه الصور المتعددة للزيف الفكرى إنما ترجع — فيما يقول دعاة هذا الرأى — إلى سوء استخدام « اللغة » .

وليس « التمرد على اللغة » بظاهرة شاذة فى حياة الإنسان : فإن كل مراهق لا بد من أن يجتاز مرحلة فكرية عصيبة يثور فيها على عالمه اللغوى ، وينظر فيها إلى الكثير من الألفاظ السائدة فى مجتمعه على أنها ألفاظ كاذبة أو زائفة أو خاوية ! ولا غرو ، فإن المراهق لا بد من أن ينتقل من مرحلة الثقة الساذجة إلى مرحلة التمرد الساخط ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يعلنها ثورة عارمة على ألفاظ الجماعة وشعاراتها وقيمها .. إلخ . وحينما صرخ بروتس Brutus المنهزم (قبل أن يقدم على الانتحار) قائلا : « أيتها الفضيلة ، ما أنت إلا مجرد لفظ » ! ، أو حينما صاحت مدام رولان (وهى فى طريقها إلى المقصلة) قائلة « أيتها الحرية كم من الجرائم ترتكب باسمك » ! ؛ أو حينما هتف الشاعر الرومانتيكى (بعد توبته) قائلا : « أيتها الطبيعة ، ما أنت إلا اسم أفقدنا كل

شيء » ! ، فإن كل هؤلاء لم يكونوا يعبرون إلا عن سخطهم على اللغة ، بكل ما فيها من معانى الزيف والكذب والمغالطة ! وقد كان هاملت بطل هذه النصاعة الفكرية اليائسة حين صاح قائلا : « إن هى إلا كلمات ؛ كلمات ؛ كلمات ! » .

بيد أن هذا التمرد العنيف على « اللغة » لا يمكن أن يكون بمثابة دعوة إلى « الصمت » ! والواقع أن كل هذه الحملات العنيفة التى تعرضت لها « اللغة » لم تكن إلا مجرد « حركات نقدية » أريد من ورائها تصفية « العالم اللغوى » من شوائب الزَّيْف وأدران الكذب ! ولو كان لنا أن نتخلى تماما عن عالم المقال l'univers du discours ، لكان معنى ذلك أن نتنازل نهائيا عن « الوجود » . صحيح أن « الكلمة » قد تصبح « عمة زائفة » أو « عملة مستهلكة » ، ولكن هذا لا يعنى أن نمنع كل « تداول لفظى » ، أو أن نضع حداً لكل « تعامل نقدى » . فلا بد لنا باستمرار من « التعامل بالألفاظ » ، ولكن لا بد لنا من أن نتذكر دائما أن هناك ألفاظاً زائفة ، وأخرى صادقة ، وأن علينا أن نميز الصحيح من الزائف ، حتى لا يسود الكذب والتدليس سوق المعاملات اللفظية !

« إذا كان السكوت من فضة ، فإن الكلام من ذَهَب » !

لقد روى لنا أحد مؤرخى الفلسفة أن الفيلسوف الألمانى المعاصر ماكس شلر M. Scheler كان يقيم ندوة فلسفية يتناقش فيها مع طلبته حول كثير من مسائل الفكر والوجود . وكان الجميع يجدون لذة كبرى فى مطارحة الآراء ، ومناقشة الأفكار . بينما بقى طالب واحد صامتا لا ينطق بكلمة ، ولا يبدى أية ملاحظة . وأوشك العام الدراسى أن ينتهى ، فأراد شيلر أن يستحث الطالب المذكور على إبداء رأيه ، فما كان من هذا الطالب سوى أن أجابه بقوله : « إذا كان الكلام من فضة ، فإنَّ السكوت من ذهب » ! وعندئذ هبَّ شلر واقفا ، وصاح فى وجهه قائلا : « يا لك من مزيف نقود » ! ولم يجانب شلر الصواب ، فإن « الصمت » صورة من صور رفض الحوار ، ورفض الحوار هو ضربٌ من ضروب اللامبالاة أو الاستخفاف ! والفيلسوف إنما يضع « اللامبالاة » أو « عدم الاكتراث » على قدم المساواة مع الكذب ، والتضليل ، والتمويه ، والتشويه ، وشتى ضروب الزيف الفكرى !

والحق أن الإنسان « يتكلم » لأنه لا يحيا بمفرده ، ولأن « القول » هو همزة الوصل بين « الأنا ، والآخر » ، (أو بين « الأنا » و « الأنت ») . وسواء أكان الإنسان محبا

للحديث أم زاهداً فيه ، فإنه لا بد من أن يجد لديه دائما شيئا يريد قوله ! وأما الكاتب ، فإنه حين يشعر بأنه لم يعد لديه شيء يمكن أن يقوله ، فإنه سرعان ما يجد نفسه على حافة هاوية الموت ! ولا ريب فإن « الصمت » — بالنسبة إلى ضمير الكاتب — صورة من صور الانتحار ، إن لم نقل إنّه الموت قبل الموت ! وحين لا يصبح على الشيوخ الطاعنين فى السن سوى أن يرتقبوا « الموت » ، فإنهم يتدربون عليه بالتدرب على « الصمت » ! وإذن فإن « السكوت » لا يمكن أن يكون من « ذهب » ، اللهم إلا إذا أصبح الناس عاجزين عن تمييز « معادن » الأحاديث !

وأما إذا قيل إن الصمت ضرورى فى بعض الأحيان ، لأن هناك من « المعانى » ما لا سبيل إلى التعبير عنه ، أو لأن هناك من « الأسرار » ما لا يصحّ لنا أن نبوح به ، كان ردنا على ذلك أن « الصمت » فى هذه الحالات صورة من صور « التواصل » . والحق أن « الصمت » لا يكتسب معناه إلا فوق خلفيّة من « التواصل » ، وكأنه الفراغ الذى يتخلل السطور ، أو كأنه الوقفة التى تتخلّل الحركات . وأما « الصمت » الذى يصدر عن عجز أو عيٍّ أو جدب ، فهو صمت فارغ لا ينطق ، ولا يفصح ، ولا يبين ! ونحن لا ننكر أنه لا يحسن بنا دائما أن نقول كل ما نعرفه ، كما أن ثمة ظروفاً قد تضطرنا أحيانا إلى الخروج بالصمت عن « لا » و « نعم » ، ولكننا نعتقد أن « الصمت » لا يملك فى ذاته تلك الخاصية السحرية التى كثيرا ما ينسبونها إليه ، بل هو مجرد « لغة » أخرى قد يلتجئ إليها الإنسان حين تعوزه لغة التعبير العادية المألوفة ! وإذا كان للتواصل بين الناس حدوده ، فليس بدعا أن تكون للّغة أيضا حدودها ! وأما إذا قيل « إن أجمل القصائد هى تلك التى لن يكتبها أحد قط » ، كان ردنا على ذلك « بل إنها تلك التى خطتها أقلام شعراء عرفوا كيف يطوّعون اللغة ، وكيف يضعون الألفاظ تحت إمرة أحاسيسهم وأفكارهم وأخيلتهم » ! فليس أبلغ الشعراء هم « أهل الصمت » ، وإنما الشعر « لغة » ، والأفكار « ألفاظ » ! ومهما يكن من ادعاء القائلين بعجز اللغة عن التعبير ، فإن الفكرة القوية الواضحة لا بد من أن تجد لنفسها التعبير القوى الواضح . وكل فكرة ضعيفة غامضة لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلا من خلال اللفظ الضعيف الغامض . ولا غرو ، فإن العلاقة وثيقة بين الفكر واللغة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول مع الشاعر الفرنسى بوالو — : « إن ما نجيد تصوره ، لا بد من أن يجيء تعبيرنا عنه واضحا جليا ، ولا بد من أن تَرِد إلينا الكلمات التى تحمل معانيه ، طائعة مختارة » !

اللغة أصالةٌ ، وإبداع ، وتعبير عن الذات !

روى عن سقراط أنه كان يتحاور مع جماعة من الشباب ، فكانوا يقارعونه الحجة بالحجة ، بينما بقى أحدهم صامتا لا ينطق بكلمة ، ساكتا لا يبدى أية ملاحظة . وعندئذ تقدم نحوه سقراط وصاح فيه قائلا : « يا هذا ، تكلم حتى أراك » ! وكأنى بسقراط كان يود أن يقول لهذا الشاب : « اخرج عن صمتك يا بنى ، ولا تتستر وراء هذا الكون : فإن الصمت شيمة الموتى ، والسكون لا يخيّم إلا على القبور » ! والحق أننا نتكلم لكى نخرج إلى عالم الآخرين ، ونتكلّم لكى نعبِّر عن أنفسنا فى عالم الأغيار ، ونتكلم لكى نبوح بما يشقينا من أسرار ، ونتكلم لكى نتخفف مما تنوء به أنفسنا من هموم وأكدار ، بل نتكلم حتى نشعّ فيما حولنا عن طريق ما تحمله عباراتنا من معانٍ وأفكار ! ومهما يكن من إحساسنا — فى بعض الأحيان — بأن الآخرين قد بقوا عاجزين عن فهمنا ، فإننا لا نملك — مع ذلك — سوى أن نحمل إليهم عصارة قلوبنا وأفكارنا على صورة كلمات وعبارات ! وقد يخيّل إلينا فى كثير من الأحيان أن اللغة لم تجعل إلا للترجمة عن « المظهر الخارجى » ، أو السطحى للأحياء والأشياء ، ولكننا — مع ذلك — لا نألو جهداً فى سبيل التعبير عن أنفسنا من خلال تلك « الواسطة » التى لا مندوحة لنا عنها ! ومن هنا فإننا قد نعمد إلى تنقية الألفاظ ، وتصفية العبارات ، حتى تجىء أقدر على نقل تعبيراتنا الخاصة ومشاعرنا الذاتية إلى عقول الآخرين وأفئدتهم . وحين يحاول الشاعر أن يعيد إلى الألفاظ نضارتها الأصلية ، أو أن يخلع على الكلمات نقاءها الأوّلى ، فإنه يأخذ على عاتقه عندئذ أن يثور على لغة الجماعة ، لكى ينطق بصوته الخاص الذى يحمل فى طيّاته بكارة اللغة الأصلية !

ونحن نعرف أن الكلمات كثيرا ما تفقد رونَقها وبهاءَها : لفرط ما لاكتها الألسن واستهلكتها الأقلام ! ولما كان من شأن الجماعة أن تحيل « القيم » إلى « موضوعات » ، فليس بدعاً أن تتحول « اللغة » الجارية على ألسنة الناس ، إلى عملة باليه قد انطمست معالمها ، وأصبحت لا تكاد تعدو أن تكون موضوعا مستهلكا . وهذا هو الحال مثلا حين يردد الناس بعض الشعارات الجوفاء التى تخلو تماما من كل مضمون ، أو حينما يكررون عبارات مبتذلة لم تعد تنطوى على أدنى قيمة . وهنا يجىء الشاعر أو الأديب أو رجل البيان ، فيحاول أن يعيد إلى عبارات القبيلة معانيها الشاردة ويسعى جاهدا فى سبيل إرجاع الحق إلى لغة قومه ورد الاعتبار إلى لسان بنى عشيرته . وكثيرا ما ينجح

الشاعر العبقرى فى إحياء كلمات ميتة ، أو تنقية ألفاظ مشوبة بالكثير من أدران الماضى ، أو تحرير « اللغة » بأسرها من جمود المعاجم القديمة و القواميس العتيقة ! و ليس من النادر أن يوفق الكاتب النابه إلى التعبير عن أعمق معانيه « الشخصية » بلغة الجماعة التى هى فى الأصل مجرد أداة عامة « لا شخصية » ! صحيح أنه هيهات للكاتب أن يصبح مفهوماً لدى جمهوره ، اللهم إلا إذا انطلق من لغة السواد الأعظم من الناس ، ولكن الكاتب العبقرى هو ذلك الذى يعرف كيف يستخدم لغة الجميع ، للتعبير بها على نحو لم يسبقه إليه أحد ! فاللغة كسْبٌ يتجدد يوما بعد يوم ، أو هى خلق يتحقق على أيدى العباقرة من الشعراء والكتاب وحملة الأقلام . وليس « الأسلوب » سوى المظهرُ الخارجى الذى ينطق بقدرة الأديب أو الشاعر على إحياء اللغة من جهة ، وخلق شخصيته من جهة أخرى . وليس من كبار الأدباء أو الشعراء من يجهل أن الأسلوب عملية حية متجددة ، ومن ثم فإننا نراهم يجاهدون أنفسهم ، ويثورون على كل ما قد يتولد فى أساليبهم من جمود أو تحجر أو تكرار ، ويعملون باستمرار على تجنب أسباب التراخى العقلى الذى قد تتحول معه الصورة الجديدة إلى صيغة ميتة ! وبهذا المعنى قد يحق لنا أن نقول إن الصراع من أجل الأسلوب هو فى الحقيقة صراع من أجل الحياة الروحية العميقة .

لكنِ ، ما جدوى هذه الدعوة إلى « الكلام » ؟!

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، ماذا عسى أن يكون جدوى كل هذا الحديث عن اللغة ، أو كل هذه الدعوة إلى الكلام ؟ ... أليست آفتنا ــ فى المجتمع العربى ــ أنَّنا نتكلم أكثر مما نعمل ؛ فلماذا يأبى كاتب هذه السطور إلا أن يدعونا مرة أخرى للكلام ؟ ألم يزعم خصوم الحضارة العربية أنّ المجتمع العربى بأسره مجتمع غوغائى يعشق الكلمة ، ويخضع لأسر اللفظ ، ويستجيب لسحر العبارة ؟ ألم يذهب بعض مؤرخى الغرب إلى أن الحضارة العربية حضارة قول ؟ وهل يستطيع أحد أن ينكر أننا بالفعل نميل إلى الثرثرة ، ونولع بالإفاضة فى الحديث ، ونكاد نضيّع معظم أوقاتنا فى لغو الكلام وباطله ؟ وإذن فماذا عسى أن تكون دلالة هذه العبارة التى تؤكد أن القول أيضا فعل ؟

وردّنا على هذا الاعتراضِ أننا شعبٌ « يتكلم » ، ولكنه قلَّما « يقول » شيئا ! ونحن نثرثر ونملأ الدنيا صياحاً ، ولكننا قلَّما نعرف كيف نتوخَّى الدقة فى التعبير ، أو كيف نستخدم « اللفظ » على قدّ « المعنى » . ولعل هذا هو السبب فى أن لغتنا قد

بقيت فضفاضة ، كما أن أساليبنا قد بقيت عائمة مائعة ! ولما كانت العلاقة وثيقة بين اللغة والفكر — كما سبق لنا القول — فليس بدْعاً أن تبقى لغتنا غامضة مهوشة ، مثلها فى ذلك كمثل أفكارنا التى تحفل بالغموض وتزخر بأسباب الالتباس !

ولقد دلتنا التجربة على أنه هيهات لنا أن نغيِّر قوماً ، اللهم إلا إذا استطعنا أن نغير من أسلوبهم فى الحديث ، أو من طريقتهم فى الكلام ! وما دام « القول » — كما يقرّر علماء النفس — هو مجرّد « سلوك لفظى » ، فستظل المهمة الأولى التى تقع على عاتق صانعى الشعوب العربية هى العمل على تغيير أسلوب سلوكهم اللفظى . ولو أننا أدركنا أن « القول أيضا فعل » ، لما بقيت الأحاديث والتصريحات عندنا مجرد ذرات من الغبار تذروها الرياح ! بل لو أننا عرفنا الدلالة الحقيقية للأقوال ، لما استرسل كتّابنا وأدباؤنا وغيرهم من حملة الأقلام عندنا ، فى المهاترات ، والمساومات ، والمساجلات العقيمة ... فالدقة اللفظية واجبٌ أخلاقى ، والأمانة اللغويَّة (والفكرية) ضريبة اجتماعية ...

وأمّا الامتناع عن القول فهو صورة من صور الخيانة . وكثيرا ما يحلو للبعض أن يصمت بحجة أنه لا جدوى من الحديث ! ، ولكنَّ هذا الصمت الإرادى تهرب من المسئولية ، ومسلك سلبى لا يخلو من عدم اكتراث . ونحن نعرف أن « الكلمة » هى حليفة الوضوح والكشف والإعلان ، فليس من حقيقةٍ يمكن أن تظل مستورة أو طىّ الكتمان ! ومادام الإنسان « حيوانا ناطقا » فسيظل النطق والتعبير (عنده) هو السبيل الأوحد إلى العمل والتغيير ! وأما كل من يعقد الخوف لسانه ، أو من يؤثر الاحتماء بقوقعة الصمت ، فإنه لن يكون إلا مخلوقا مستضعفا لا يريد أن يواجه الحقيقة ، أو لا يقوى على البوْح بسرّها . وليس أيسر على الإنسان من أن يصمت حتى لا ينطق بالحقيقة ، كما أنه ليس أيسر عليه أيضا من أن يثرثر حتى يقول كل شىء ما خلا الحقيقة ؛ وأما الصعوبة كل الصعوبة فهى أن يعرف الإنسان متى يتكلم ، وماذا يقول ، وعلى أى نحو يتحدث ، وكيف يعبر عن نفسه ، وإلى من يتوجه بالحديث .. إلخ .

وسواء أكنا بإزاء مناجاة ، أم حوار ، أم مناقشة ، أم عظة ، أم محاضرة ، أم مرافعة ، أم شهادة ، أم أية صورة من صور القول ، فلا بد لنا من أن نتذكر أن مصير غيرنا من البشر قد يتقرر من خلال هذا « العالم اللغوى » الذى ننفذ إليه بمجرد ما نأخذ على عاتقنا أن ننطق بكلمة واحدة !

« الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع أن يعطى وعداً » !

لقد كان نيتشه يقول : « إن الإنسان هو الحيوان الذى يستطيع أن يعطى كلمة ، أو أن يقطع على نفسه عهداً » ! والحق أن الحياة البشرية ــ فى جانب من جوانبها ــ سلسلة من الوعود ، والعهود ، والالتزامات ، التى يأخذ الموجود البشرى على عاتقه الوفاء بها ، أو العمل على تحقيقها فى المستقبل ، أو التصرف على ضوئها فى كل سلوكه . فهذا رئيس يقسم يمين الولاء لشعبه ، وذاك مسئول يقطع على نفسه عهداً أمام رؤسائه ومرؤوسيه ، وتلك زوجة تأخذ على عاتقها أن تظل وفية لزوجها مدى الحياة ، وهلمّ جرّا . وكل هؤلاء يدركون قدسية الكلمة ، ويقدرون جلال القسَم ، ويعلمون أن كل كرامة الإنسان إنما تنحصر فى أنه يملك فى الحاضر أن يلْزِمَ نفسه تجاه المستقبل ! وحين يفى الإنسان بوعوده ، أو حين يحترم كلمته ، فإنه يحترم نفسه قبل أن يحترم الآخرين : لأنه يثبت للناس أجمعين أنه أهل للمسئولية ، وأنه قديرٌ على الاستمرار فى الطريق الذى ارتضاه لنفسه . وكثيرا ما تقاس عظمة الشعوب بمدى احترام أفرادها لعهودهم ، أو بمدى وفائهم بالتزاماتهم . وأما حين تكون « الكلمة » مجرد « لفظ أجوف » ينطق به المرء ، دون أن يكون لديه أى استعداد نفسانى للالتزام به ، فهناك تُصْبح « اللغة » أداة زائفة للتعامل ، بدلا من أن تكون وسيلة ناجعة للتفاهم . ومن هنا فإن اللغة قد تكون حليفة الوفاء ، والأمانة ، والشرف ، أو قد تكون عوناً على الخيانة ، والنفاق ، والكذب . والإنسان الشريف هو ذلك الذى يأخذ على عاتقه ــ حتى فى عالم ملؤه الزيف والتضليل والخداع ــ أن ينطق دائما بلسان الحق ، وأن يُسْهِم على الدوام فى خلق عالمٍ يَسُوده الصدْق ...

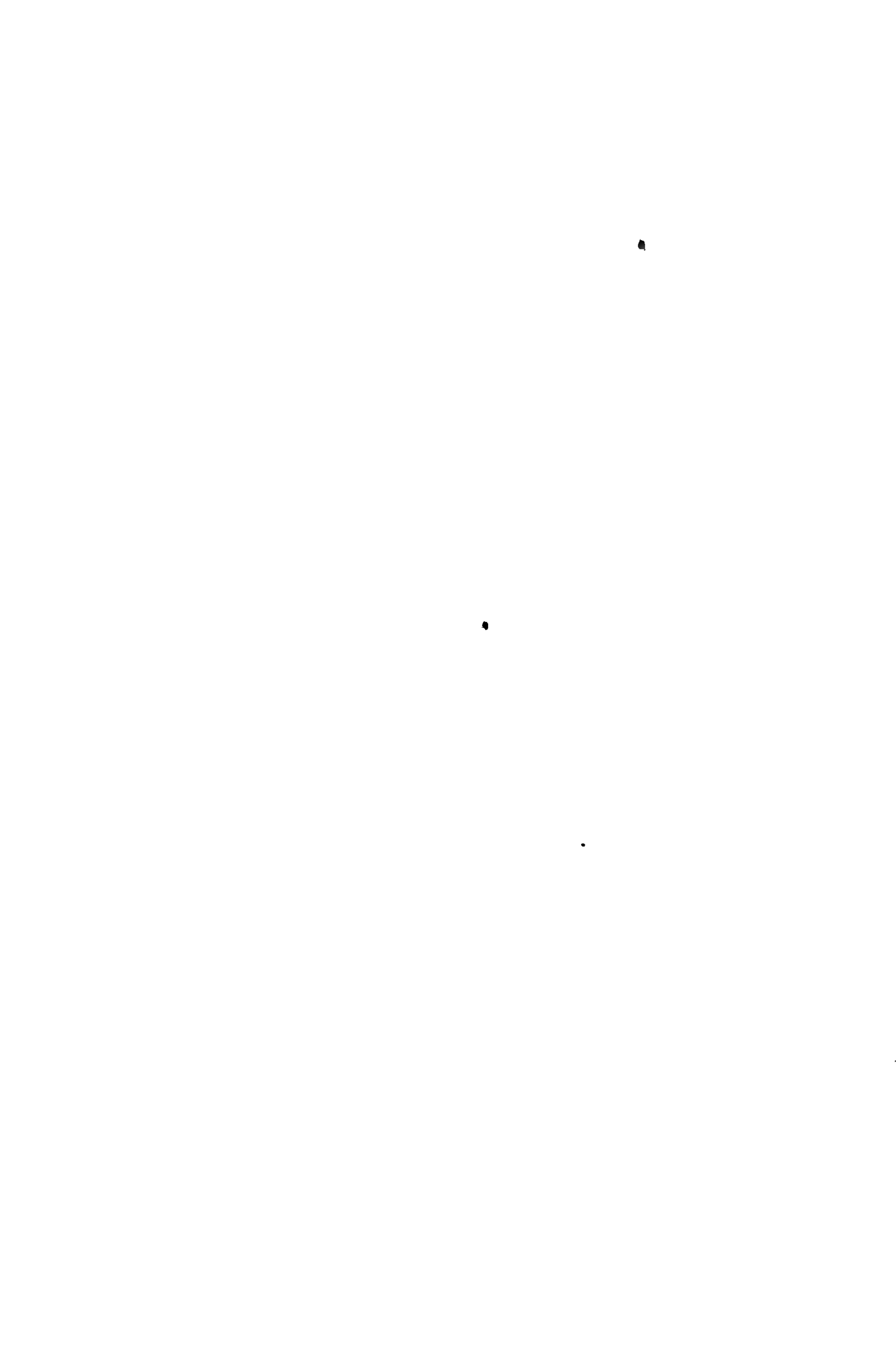
أخيرا : القول قوة تستطيع أن تزحزح الجبال !

... إن القول ــ فى الواقع ــ هو أيضا « فعل » : فإن ما نقوله يحمل إلى الآخرين ما نفكر فيه ، أو ما نريد أن نعمله ، أو ما نريد لهم همْ أن يعملوه . وفى كل هذه الحالات لا بد لنا من أن ندرك خطورة كل ما نقوله ، أو ما كان يمكن أن نقوله ، أو ما لم نقله حين كان ينبغى لنا أن نقوله ! وهنا ترتبط الأخلاق باللغة ، فيكون من واجبنا دائما أن نتخذ الحيطة حينما نكون بصدد المسائل التى قد يؤدى أدنى خطأ فيها إلى انتشار كثير من العثرات أو السقطات لدى الآخرين . ولا شك أن هذه المسئولية اللغوية الخطيرة إنما تقع أولا وقبل كل شيء على عاتق حملة الأقلام ، ورجالات الإعلام ، وأهل

التربية والتعليم .. ألسنا نلاحظ أن النقاط الغامضة كثيراً ما تكون مثاراً للتأويلات الفاسدة أو التطبيقات الخاطئة ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن تنظيم ألفاظنا هو فى الغالب تنظيم لأفكارنا ، وبالتالى تنظيم لحياة الآخرين ؟ إن أفكارنا لا تنفذ إلى عقول الآخرين إلا من الخارج ، فهى لا بدّ من أن تتعرض لخطر التشويه أو التحريف أو سوء الفهم . وإذا أردنا لأفكارنا أن تبلغ الآخرين واضحة ، قوية ، لا تحتمل التأويل ، كان علينا بالضرورة أن نخضعها لحركة الحياة نفسها ، بحيث تنبع من الأعماق الباطنية التى تتكوَّن فى أغوارها الحقائق الشخصية اليقينية الأصيلة . فلا بدّ لنا إذن من أن نتذكر دائما أن « الدقة » واجب أخلاقى ، قبل أن تكون مجرد ميزة أدبية ، أو خاصية فكرية . وكما أن الفعل الحقيقى هو ذلك الذى يصيب مرماه ويبلغ هدفه ، فإن القول الحقيقى أيضا هو ذلك الذى يعنى ما يقوله ويجىء على قدّ مراده ! وقد شهد التاريخ البشرى أعلاما مثل كونفوشيوس ، وسقراط ، وعيسى ، ومحمَّد ، وغاندى (وغيرهم) ، أقاموا لنا الدليل الساطع على أن القول فعل ، بل قوة هائلة تستطيع أن تزحزح الجبال ! فهلا أدركنا خطورة ما نقوله ، وما نكتبه ، أو ما نطويه ، وما نسكت عنه !؟

الباب الثانى

مناهج الحياة



« الحياة مراوحة بين لعب وعمل ؛ بين ضحك وبكاء ؛ بين حُبّ وكراهية ... ولكننا إذا كنا نعترف بالجميل للحياة ، فما ذلك إلّا لأنها قد جادت علينا بلحظات من اللعب والانطلاق ، والضحك والانشراح ، والحبّ والانسجام ! أجل ، لقد عشنا حقا : فإننا قد لعبنا ، وضحكنا ، وأَحْبَبْنَا ... » !



الفصل الرابع

اللعب

حينما توفى الفيلسوف الإنجليزى الكبير بِرْتراند رَسِل Bertrand Russell (١٨٧٢ ــ ١٩٧٠) ، كتبت إحدى الصحف البريطانية تقول : « مات بالأمس شاب إنجليزى شارف الثامنة والتسعين من عمره » ! ولم يكن من الغرابة فى شيء أن يبقى المفكر الإنجليزى الكبير ــ حتى آخر لحظة من لحظات حياته ــ شابا متوثبا يتمتع بكامل قواه الجسمية والعقلية : فقد عرف رسل كيف يستبقى فى نفسه حيوية الطفولة ، وكيف ينعم فى شيخوخته بكل ملذات الشباب !

ولم يكن برتراند رسل مجرد فيلسوف ساخر مزج الجدَّ بالهزل ، وإنما كان أيضا حكيما رواقيا عرف كيف يمزج العمل باللعب ، وكيف يصارع الموت بالحياة . وهكذا كانت حياته الطويلة استمرارا لطفولة سعيدة ، نعم خلالها بالفراغ والحرية ، واستطاع عن طريقها الظفر بالوفرة والخصوبة .. وحين كتب فيلسوفنا مقالا « فى إطراء الكسل » In Praise of Idleness تعجب الكثيرون كيف يُعلى مثل هذا المارد الفكرى الجبار من شأن رذائل كالبطالة والخمول والتكاسل ! ولم يكن رسل ــ فى الحقيقة ــ ينتقص من قدر « العمل » فى حد ذاته ، وإنما كان ينتقد تلك الحياة الشاقة المضنية التى لا توفر لصاحبها أى قسط من الفراغ ، أو التنعم ، أو الاستمتاع . ولعل هذا هو السبب فى حملة رسل الشديدة على « المدنية الصناعية » التى لم تخلق من الإنسان الحديث سوى « رقيق » مستعبد تماما للعمل الآلى الرتيب ، دون أن تتيح له الفرصة للاستمتاع باستهلاك ما أنتجه ، بل دون أن تمهد له السبيل للانطلاق فى أجواء حرة ملؤها اللهو واللعب والانشراح ! والظاهر أن « الإنسان الحديث » قد فقد ما كان يتمتع به أسلافه من مقدرة على اللعب والانطلاق ، إنْ لم نقل بأنه قد أصبح عاجزاً ــ أو شبه عاجز ــ عن الاستمتاع بحياة اللهو والتحرر ، وذلك نتيجة لظاهرة « الكف » أو « المنع » Inhibition ، التى ولدتها فى نفسه « عبادة الفعالية » : Cult of Efficiency

ولو أننا عدنا ــ فيما يقول رسل ــ إلى تاريخ الحضارة البشرية ، لاستطعنا أن نتحقق من أنه لولا « أهل الفراغ » ــ وعلى رأسهم جماعات المفكرين والفلاسفة

والأدباء والفنانين — لما نشأت شتى مظاهر من الحضارة من علم وفلسفة وفن ، ولما قدر للإنسانية يوما أن تخرج من مرحلة البربرية ! ومعنى هذا أن الحضارة البشرية قد اقترنت فى ظهورها بعملية « التفرغ » التى أتاحت للإنسان فرصة التحرر من أسر الحياة العملية ، والتفكير فى شىء آخر أكثر من مجرد العمل والإنتاج .

ومازالت حياة اللهو واللعب والانطلاق — فيما يقول رسل — هى حياة الغبطة والسعادة والنشوة بالحياة ، فى حين أن العمل والنصب والإرهاق هى حياة التوتر ، والكآبة ، والأعصاب المكدودة !(١)

هل يكون « اللعب » أسبق من « العمل » ؟

هنا قد يعترض معترض فيقول : « ألستم أنتم — أيها الفلاسفة — الذين عرفتم الإنسان فقلتم إنه حيوان صانع ؟ ألم يقم من بينكم من أعلى من شأن « العمل » لدرجة أنه قال : إن الإنسان هو عين ما يعمل ؟ وإذن فكيف تقدمون « اللعب » على « العمل » ، أو كيف تزعمون أن حياة اللهو أخلق بالإنسان من حياة الجد ؟ » وردنا على هذا الاعتراض أن « اللعب » قد قام بدور أساسى فى حياة الموجود البشرى ، لدرجة أننا حين نتعقب أى نشاط جدى أو أية مهارة عملية كان لها دور فى ترقية الإنسان ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا قد انتقلنا إلى « ملكوت اللعب » Realm of play . وآية ذلك أن ضروب التسلية وشتى مظاهر « النشاط غير النفعى » قد سبقت لدى الإنسان البدائى كل الأساليب النفعية ، وكافة الوسائط العملية . وقد كانت أول حيوانات استأنسها الرجل البدائى هى صغار الكلاب والقطط التى كان الأطفال يجدون لذة كبرى فى مداعبتها واللعب معها ! ومن المحتمل أن تكون عمليات الغرس والرى — فى الأصل — مجرد محاولات لاهية كان الرجل البدائى يقوم بها على سبيل اللعب . وهناك باحثون لا يرون أدنى حرج فى القول بأن العجلة ، والشراع ، والآجر .. إلخ لم تكن — فى بادىء الأمر — سوى مجرد أدوات كان البدائيون يلهون بها . والحق أن أدوات الزينة قد كانت أسبق فى الظهور من أقمشة الملابس ، كما أن « القوس » كان آلة موسيقية قبل أن يصبح سلاحا !

---

(١) B. Russell: "**In Praise of Idleness**", London. Unwin Books, 1962. pp. 9 - 21.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن « اللعب » كان دائما أبداً أكثر أعمال الإنسان نفعا وأعظمها فائدة . ولا بد لنا من أن نتذكّر أن الإنسان قد رسم ، وحفر ، ونقش ، وقام بتشكيل المادة ، قبل أن ينجح فى صنع أية آية ، أو نسج أى قماش ، أو تصنيع أى معدن ، أو استئناس أى حيوان . ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول إن الإنسان بوصفه فنانا أقدم بكثير من الإنسان بوصفه عاملا . ومعنى هذا أن اللعب أسبق من العمل ، والفن أقدم من الإنتاج النفعى . وكثيراً ما كانت الضرورات الملحة بمثابة الحوافز القوية التى حدث بالإنسان إلى الانتفاع بأشياء كان يقتصر فى البداية على اللهو بها . ولا شك أن الإنسان حين يظل يكدح من أجل الضروريات ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى البقاء فى عالم الحيوان ! وأما حين يعمد إلى إنفاق طاقاته ، أو حين يعمد إلى المخاطرة بحياته ، من أجل شيء ليس بجوهرى لبقائه ، فإنه يصبح إنسانا بحق ، ويكون قد وصل بالفعل إلى المستوى الإبداعى الحقيقى . ولهذا يرى بعض الباحثين أن الكائن البشرى لم يتحول إلى « إنسان » — بمعنى الكلمة — إلا فى تلك البيئات التى كانت الطبيعة فيها سخية ، فوجد الإنسان من الفراغ ما استطاع معه أن يلعب ، ولقى من نفسه ميلا أو استعداداً مكنه من الانشغال بأشياء كمالية (أو غير ضرورية) .

دور « اللعب » فى حياة الطفل :

ولو أننا عدنا إلى نشاط الأطفال ، لوجدنا أن « اللعب » هو أكثر الأشياء جدية فى حياة الطفل . وقد حاول الكثير من علماء النفس ورجالات التربية تفسير ظاهرة اللعب ، فقال قوم منهم إنَّ اللعب ينطوى أولا وقبل كل شيء على منفعة عملية كبرى بالنسبة إلى الطفل . وآية ذلك أن اللعب — من وجهة نظر وظيفية بحتة — يمثل عملية « تمرين » أو « تهيئة » لبعض الأنشطة الموجودة لدى الطفل بالقوة . وهذا هو السبب فى أن ألعاب الطفل الأولى هى فى معظمها ألعاب حركية . فالطفل — فى مرحلة الطفولة المبكرة — يختبر جسمه ، ويجرب حركاته ، مثله فى ذلك كمثل الحيوان الذى « يتعلم » — عن طريق اللعب — كيف يقوم بعمليات الصيد أو المطاردة ، وأفعال المبارزة أو المحاربة . وحين تصبح ممارسة الوظائف الحركية عملية سهلة لا تستأثر بانتباه الطفل ، بل تسبب له ضربا من اللذة التلقائية ، فهناك لا يصبح اللعب عملية تعلم ، بل يفقد دلالته العملية . ونحن نعرف أن الطفل كثيراً ما يشيع الحياة فى الموضوعات الجامدة التى يراها من حوله ، فليس بدعا أن نجده يجسد الأشياء فى

صميم ذاته ، لكي تفقد كل ما تتسم به من خطر أو تهديد بالنسبة له ، وعندئذ لا نلبث أن نراه يمارس فيها قدرته قاصدًا من وراء ذلك إلى العمل على التوسيع من شخصيته ، حتى تمتد فى دوائر تتسع شيئا فشيئا لكى تشمل فى النهاية كل الأشياء المألوفة لديه .

وثمة رأى يقول إن الطفل يحاول — عن طريق اللعب — تحقيق بعض أساليب السلوك البالغ ، بطريقة أسهل وأيسر ، على مستوى لا واقعىّ بحت . ولهذا يقرر بعض الباحثين أن اللعب يمثل عملية « تبسيط » لمواقف معقدة ينخرط فيها البالغون ، وتبدو للطفل بمثابة أحداث متشابكة لا سبيل إلى تفسيرها . ومعنى ذلك أن اللعب يستلزم من الطفل توتراً نفسيا أقل وأدخل فى باب قدرته . والحق أنه قد يكون من الصعب على الطفلة (مثلا) أن تعنى بأخيها الصغير أو أن توجه إليه الرعاية اللازمة ، نظراً لأن مثل هذا العمل يتطلب قدراً غير قليل من الانتباه والمبادأة ، فضلا عن أنه لا يخلو من مسئولية — ولكننا نلاحظ مع ذلك أن فى استطاعة الطفلة الصغيرة أن تأخذ دميتها وتتنزه معها ، دون أن تشعر بأى قلق أو انشغال حين تقوم بمثل هذا الجهد !

بيد أن مثل هذا التبسيط لضروب السلوك الواقعى لا يتلاءم — فيما يبدو — مع طبيعة اللعب . وآية ذلك أن هناك ألعابا تقوم على بعض القواعد الصارمة ، فضلا عن أن الطفل نفسه يجد نوعا من اللذة فى الشعور بالمشكلة أو الصعوبة . وأغلب الظن أن يكون أصحاب هذا التفسير قد قصروا كل اهتمامهم على النظر إلى ألعاب المحاكاة أو التقليد . صحيح أن التجربة تدلنا على أن الكثير من ألعاب الطفل ، سواء أكان ذلك فى مرحلة الطفولة المبكرة ، أم فى بداية المرحلة الثانية من مراحل الطفولة ، هى ألعاب محاكاة أو تقليد ، ولكن اللعب الحقيقى هو لعب ابتكار أو تجديد . والواقع أن الطفل حين يلعب ، فإنه كثيراً ما يبتكر أو يستحدث مواقف جديدة ، وكأنَّ لعبه هو بمثابة تحرر من سلطة البالغين التى يخضع لها عادة فى حياته الواقعية . وقد تنطوى ألعاب الطفل (فى مثل هذه الأحوال) على بعض عناصر تقليد أو محاكاة ، ولكنها عناصر لا تكاد تتجاوز الملابسات الخارجية ، بينما يظل المبدأ الأصلى الذى يُنظّم كل عملية اللعب مستقلا تماما عن الحياة الواقعية . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن العالم الذى تجرى فيه عملية اللعب هو عالم خيالى أو وهمى : فإنه لمن الواضح أن الأطفال يلعبون لأنهم لا يستطيعون أن يحيوا فى عالم الواقع أو الحقيقة ! ولكن اللعب — مع ذلك قد يعبر عن رغبات حقيقية أو واقعية لدى الطفل ، وإن كان من شأن هذه الرغبات أن تتحقق فى دنيا اللعب دون أدنى قسر أو ضغط ، حتى أن مجرد وجود شخص بالغ فى مجتمع أطفال يلعبون لا بد من أن يسبب لهم شيئا من الضيق أو الحرج !

سحر « اللعب » فى حياة الطفولة :

إن الأطفال جميعا ليحيون فى جنات سحرية وسراديب خفية يتألف منها « ملكوت أحلامهم » ؛ وهو ذلك الملكوت السحرى الذى تتكلم فيه الحيوانات الصديقة ، وتجرى فيه بعض الطقوس والممارسات العجيبة ! وليس هذا الملكوت الخيالى مجرد محاكاة لعالم البالغين ، بل هو عالم خاص عامر بالسحر ملىء بالأسرار . وآية ذلك أن الدمية (مثلا) ليست فى نظر الطفلة مجرد لعبة مصنوعة من الخشب أو الخزف أو أية مادة أخرى ، بل هى مخلوق عجيب قد جاء السحر فتجسَّده وجعل منه موجودا فريدا فى نوعه ! والحق أن من شأن اللعب أن يخلق للطفل عالما « واقعيا » يلعب فيه « الخيال » دورا هاما ، لأنه هو الذى يقوم بمهمة « التعويض » و « التحرير » .

وهذا هو السبب فى أن « الضعف » سرعان ما ينقلب فى هذا العالم السحرى إلى « قوة مطلقة » ، كما أن « الحرية » نفسها لا بد من أن تستحيل إلى سلطة لا تقف عند حد ! ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى تشبيه « اللعب » عند الطفل بـ « السحر » عند الرجل البدائى . ونحن لا نعرف كيف وصفت لنا الكاتبة الفرنسية كوليت Colette سحر اللعب عند الطفل ، فى أقاصيص مشهورة تحت عنوان : "Bel-Gazou" . وما أصدق كوليت حين تقول : « إن المنزل الذى قضينا فيه طفولتنا لا يبدو لنا كما كان ، حين نعود إليه بعد غيبة طويلة ، لأن من المؤكد أن سحره الخاص لا بد من أن يكون قد فارقه » !

وإذن فإن الوظيفة التخيلية التى يضطلع بها « اللعب » لا تحمل طابع « التعلم » أو طابع « المحاكاة » ، الذى طالما تحدث عنه بعض الباحثين . والحق أن « الخيال » هنا قلما يتجه نحو « الموضوع » ، بل هو يتضمن فى معظم الأحيان عملية « انطواء للذات » على نفسها ، وكأن « الذات » تجد لذة كبرى فى الشعور بنشاطها الخاص ، أو كأنما هى تبدع لنفسها عالما وهميا يحدث فيه كل شىء على هواها ! ولهذا فقد ذهب الكثير من الباحثين إلى أن فى اللعب ضربا من « الفرار » أو « الهروب » ، مادام من شأن الطفل أن يتحرر — عن طريق اللعب — من كل « قيد » يأسره ، بل من كل « حد » يقف حجر عثرة فى سبيل انطلاق نشاطه . ولكن فى اللعب أيضاً تأكيدا لقوة الذات : لأن الطفل الذى يلعب يحس أنه يمارس تلقائيته الخاصة فى حرية تامة ، وكأنما

هو يريد آن ينعم بقدراته الذاتية قبل أن تجيء قيود المعرفة التى سوف يفرضها عليه البالغون ، فتصب كل نشاطه فى قوالب صارمة محددة ![1] .

هل من علاقة بين « اللعب » و « الإبداع الفنى » ؟

وهنا يقرر بعض الباحثين أن العلاقة وثيقة بين « اللعب » من جهة ، و « النشاط الفنى » من جهة أخرى : لأن كلا منهما يمثل « نشاطا بلا غاية » . ولكن إذا كان من الحق أن اللعب يعبر عن الحاجة إلى الإتفاق أو البذل ، فكيف يمكن أن نعده نشاطا يخلو تماما من كل غائية ؟ ألم نلاحظ فيما سبق أن الطفل يقوم — عن طريق اللعب — بالتدرب على بعض ضروب النشاط التى لم تتح له الفرصة بعد لممارستها بطريقة واضحة صريحة ؟ فكيف يمكن إذن أن نقول عن « اللعب » إنَّه نشاط تلقائى لا يهدف إلى أية غاية ؟

هذا ما يرد عليه شيلر Schiller بقوله إن الطبيعة نفسها (وهى لا توصف فى العادة بأى نشاط غائى) كثيرا ما تعبث ، بدليل أن الشجرة الواحدة تبعثر من البذور ما لا حصر له ، فتتناثر تلك البذور هنا وهناك ، دون أن تنمو أو يتولد عنها شيء ! والحيوان أيضا — بمجرد ما يكون قد نجح فى إشباع حاجته إلى الطعام — سرعان ما يقوم بنشاط زائد لا يهدف من ورائه إلى أية غاية . وأما لدى الإنسان ، فإن « اللعب » يتجلى على صورة فاعلية نزيهة Acitvité désintéressée يمارسها الإنسان دون ما هدف أو غاية . ولهذا يقرر شيلر « أن الإنسان لا يلعب إلا حين يكون إنسانا بحق ، وهو لا يكون إنسانا بحق إلا حين يلعب » . ويساير شيلر أستاذه « كانت » Kant ، فيقول إن اللعب هو الأصل فى الفن . وهذه هى النظرية التى دافع عنها من بعد الفيلسوف الإنجليزى هربرت اسبنسر Spencer ، حين ذهب إلى أن كلا من اللعب والفن لا يزيد عن كونه فيضا لطاقة زائدة .

والحق أننا لو نظرنا إلى « اللعب » — من وجهة نظر سيكولوجية خالصة — لكان علينا أن نستكشف ما له من دلالات نفسية مختلفة : فعلى حين أن لعب الحيوان هو صورة من صور التدرب أو ممارسة بعض الوظائف ، نجد أن لعب الإنسان أقرب إلى الإبداع أو النشاط الفنى منه إلى أى شيء آخر . وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف أن لعب

(١) Cf. Jeanne Bernis: "L' Imagination", Paris, P. U. F., 1954, Ch. III, Le mythe et le jeu pp. 48 - 50.

الطفل ليس مجرد لهو أو تسلية فحسب ، بل هو أيضا تعلم وذراسة . وهذا ما حدا بعض علماء النفس إلى القول بأن اللعب يمثل — لدى الطفل — نموذجا ممتازا لما يمكن تسميته باسم « التجربة المفتوحة » : .l'expérience ouverte

وحسبنا أن ننظر إلى مكانة اللعب لدى الرجل البالغ ، لكي نتحقق من أن التلاعب بالصور ، والأخيلة ، والألفاظ ، هو الذى خلق من الإنسان « فنانا » يعرف كيف يعمر دنياه بالآف من الأطياف التى ابتدعها خياله أو نسجها وهمه !

ونحن حين نوجه انتباهنا إلى ألعاب الأطفال فقد نسمعهم أحيانا يقولون : « أنت ستكون كذا ، وأنا سأكون كذا » ! وأمثال هذه العبارات إنما تدلنا على أنهم يمارسون خيالهم من أجل خلق « حياة وهمية » تشبع ميولهم ، وترضى أخيلتهم ، وتحقق لهم كل رغباتهم ! وليس من شك فى أن « الفن » يقوم بمثل هذه المهمة فى حياة البالغين : لأن النشاط الفنى لا يخلو من « إيهام إرادى » . ولكن من الواضح أن الرجل البالغ لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تنظيم أخيلته ، وإقامة بعض الحدود أمام أوهامه ، نظرا لأنه أدرى من الطفل بضرورات مبدأ « التصديق » ، ودرجات « الاحتمال » ، ومقتضيات « الروح النقدية » . ومعنى هذا أن الرجل البالغ أكثر إحساسا من الطفل بما تفرضه عليه الحياة الواقعية من التزامات ، ومن ثم فإنه كثيرا ما يضع حدا أمام خياله الجامح ، كما أنه يميل بطبيعته إلى التخفيف من غلواء نزواته الحادة . ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن بعض الفنانين كانوا يجدون لذة كبرى فى إطلاق العنان لأخيلتهم الجامحة ، فضلا عن أن بعضهم الآخر كانوا يعمدون إلى اصطناع ضرب من « السذاجة » فى إنتاجهم الفنى ، وكأنهم كانوا يقصدون قصدا إلى محاكاة براءة الطفولة ، فلم يكونوا يترددون فى تقديم أعمال فنية شبيهة برسوم الأطفال من حيث بساطتها وسهولتها ![١] .

ومهما يكن من شيء ، فإن المؤكد أن الفن صورة بارعة من صور اللعب ، وإن كنا هنا بإزاء « تنظيم جمالى » يعمد فيه الإنسان البالغ إلى التلاعب بالصور (أو بالمشاعر) دون ما هدف أو غاية . ولكن الملاحظ — مع ذلك — أن ثمة فارقا واضحا بين الفن واللعب ، من حيث إن النشاط الفنى لا بد من أن يبقى متسما بطابع جدى . وهذا هو السبب فى أننا نلاحظ لدى الفنان — خصوصا فى لحظات الإبداع الفنى — قسطا غير

---

(١) R. Bayer: "Traité d' Esthétique", Colin, 1956, p. 191.

قليل من الألم ، وكأن « الإبداع » ، عملية « ولادة روحية » لا تتم إلا بجهد وعسر ومشقة ! ولعل هذا ما عبر عنه أحد علماء الجمال بقوله : « إنَّ الفن — بالنسبة إلى الفنان — ضرب من اللعب ، ولكنه لعب أليم . »[١]

هل يكون الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يظل شابا ؟!

.. إن ما يتصف به الموجود البشرى من نقص وعدم اكتمال ، لهو السر فيما يملكه من أصالة وإبداع . وآية ذلك أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يقنع بما هو ، ولا يرضى عما ملكت يداه . والظاهر أن المثل الأعلى للإنسان — فى فترة ما من فترات حياته — كان بمثابة مزيج من شتى ضروب الكمال التى كان يراها متمثلة فى عالم الحيوان . ولا غرو ، فقد كان الإنسان البدائى يرى فى الأسود ، والفيلة ، والخيول ، والغزلان ، وذوات القرون ، وغيرها من صنوف الحيوان ، نماذج فريدة تمثل القوة ، والمهارة ، والرشاقة .. إلخ . ومن هنا فقد جاءت فنونه ، ورقصاته ، وأغانيه ، وطقوسه ، ومبدعاته ، وليدة سعيه المستمر نحو تعويض ذاته عما كان ينقصه بوصفه « حيوانا » . ومعنى هذا أن « روحانية » الإنسان لم تصدر فى الأصل عن رغبته الحادة فى الانتصار على « حيوانيته » ، بل هى قد انبعثت عن نزوعه الأصلى نحو العمل على بلوغ مستوى « الحيوان الأعلى » ! ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان البدائى كان يتخيل مثله الأعلى على صورة « ساحر » يتحكم فى عالم الحيوان بأسره ؛ ساحر له وجه إنسان وجسم حيوان ، إن لم نقل بأن جسمه هو مزيج من حيوانات عديدة قد اتحدت لتؤلف ذلك « الجسد » الحيوانى العجيب !

ولعل أعجب ما ترتب على « نقص » الإنسان و « عدم اكتماله » أنه قد أصبح بمثابة الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن « ينمو » بحق ، أو أن « يكبر » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ! فالإنسان هو « الكائن الوحيد الذى يظل شابا فى هذا العالم » ، حتى لقد زعم البعض أن « الملعب » (أو « حجرة اللعب ») هى البيئة المثالية لظهور ما لدى الإنسان من قدرات ومواهب . وهذا ما عبر عنه الكاتب الأمريكى المعاصر إريك هوفر Eric Hoffer ، بقوله : « إن الطفل الكامن فى الرجل هو منبع أصالته ، ومصدر قوته الإبداعية » . وإذا كان قدماء اليونان قد قالوا : « إن من تحبه الآلهة يموت شابا » ، فربما كان فى استطاعتنا نحن أن نقول : « بل يبقى شابا حتى يوم الممات » !

---

(١) F. Challaye: "L' Art et la Beauté", Paris, Nathan, p. 56.

إن سن الخامسة لَهُوَ العمر الذهبى فى حياة الإنسان : فإننا جميعا عباقرة فى هذه السن ! وليست المشكلة ــ بالنسبة إلى الشاب ــ أنه لم يصبح بعد رجلا ، بل المشكلة أنه لم يعد طفلا ! وإذا أريد للنضوج أن يعنى شيئا ، فلا بد له من أن يصبح بمثابة عملية استعادة للمقدرة على الاستغراق التام ، بحيث يصير فى وسع الشاب الناضج أن يتحكم فى سائر المهارات الموجودة لديه ، على نحو ما يفعل الطفل فى الخامسة من عمره . ولكن الطفولة تستلزم « الفراغ » ، فى حين أن العالم يسلبنا ــ حين نكبر ــ معظم أوقات فراغنا ، لكى يقدم لنا ــ عوضا عنها ــ مجرد إحساس بالنفع Sense of usefulness . ولكن لو قدر لعصر التنظيم الإلكترونى الآلى أن يسلبنا هذا الإحساس بالنفع ، لما أصبح فى مقدور العالم أن يسلبنا أوقات فراغنا . ولا شك أننا لو طردنا من « السوق » ، فسوف نعود حتما إلى « الملعب » ، لكى نستعيد حياة « التعلم » و « النمو » . ومن هنا فإن قدوم عصر التنظيم الآلى الإلكترونى لن يكون إلا فاتحة لعهد الاستهلاك الكبير !

.. إن الإنسان لم يكن « إنسانا » ــ بمعنى الكلمة ــ لأول مرة فى تاريخه ، اللهم إلا فى « جنة عدن » حيث كان ينعم بحياة الفراغ والانطلاق . والظاهر أن الفرصة قد تسنح لنا من جديد لتحقيق مصيرنا النهائى ، واستكمال إنسانيتنا الحقة ، بالعودة من جديد إلى حياة اللعب واللهو ! ونحن نعرف كيف طرد الله آدم من جنته ، وكيف أخرجه إلى عالم الجهد والعرق والشقاء ! ويخيل إلينا أن آدم ــ بعد أن وجد نفسه ملقى على الأرض خارج أسوار الجنة ، قد نهض واقفا ، وراح ينفض الغبار عن نفسه ، وهو يحدق فى أبواب الجنة المغلقة ، ويتفرس فى وجوه الملائكة الذين يحرسونها ، ثم لم يلبث أن غمغم .. قائلا : « ومع ذلك ، فإننى لا محالة عائد » ![١]

وإذا قدر لجيلنا ــ أو لأى جيل آخر مقبل ــ أن يعرف كيف يلعب ، وكيف يبقى شابا ، فلا بد لمثل هذا الجيل من أن يحقق نبوءة آدم !

---

(١) Cf. Eric Hoffer: **"Man, Play and Creativity"**, In "The Temper ef our Time", N. Y. 1968, Ch. XI.

الفصل الخامس

الضحك

هل نحن نضحك لأننا مبتهجون ، أم هل نحن مبتهجون لأننا نضحك ؟ ولماذا يضحك الإنسان ؟ وهل يكون الضحك حقا مظهراً من مظاهر ابتهاج الإنسان ؟ وما الذى يجنيه الإنسان من وراء الضحك ؟ وهل من حقنا أن نقول عن الإنسان إنه حيوان ضاحك ؟

... كل تلك أسئلة لا بد من أن تثور فى ذهن القارئ حين يرانا نتحدث عن الضحك باعتباره بهجة من مباهج الحياة الدنيا . والواقع أنه لا وجود للضحك فى الطبيعة : فإنَّ الأشجار لا تضحك ، والحيوان لا يعرف الضحك ، والجبال لم تضحك يوماً ... وإنما يضحك البشر ــ والبشر وحدهم ــ ولا يقتصر الضحك على الكبار ، بل إن الأطفال ليضحكون ، حتى قبل أن يكونوا قد تعلموا الكلام ... فالضحك ظاهرة إنسانية ، أو هو نعمة قد اختصّ بها البشر . وربما كان بانيول على حق حين قال : « إن الله قد جاد على البشر بنعمة الضحك ، حتى يعزيهم عما لديهم من ذكاء وقدرة عقلية . »(١) . وهذا نيتشه فيلسوف الحياة الخصبة العميقة ، والإرادة القوية المنتصرة ، يتحدث عن الضحك فيقول : « إننى لأعرف تماماً لماذا كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يضحك : فإنه لما كان الإنسان هو أعمق الموجودات ألما ، فقد كان لا بد له من أن يخترع الضحك ! ... وإذن فإن أكثر الحيوانات تعساً وشقاء ، هى بطبيعة الحال أكثرها بشاشة وانشراحاً . »(٢) ويعود نيتشه فينادى على لسان نبيّه زرادشت قائلا : « لقد أتيتُ لكم بشِرْعة الضحك : فيا أيها الإنسان الأعلى تعلم كيف تضحك ! » . وأما لورد بيرون ، فإنه يقرن الضحك بالبكاء حين يقول : « ما ضحكت لمشهد بشرى زائل ، إلا وكان ضحكى بديلا أستعين به على تجنب البكاء ! » .

---

(١) M. Pegnol: "**Notes sur le Rire.**", Paris, Nagel, 1947, p. 66.

(٢) F. Nietzsche: "**Will to Power**", Engl. Transl. § 91.

والحق أن الابتسام والضحك والبشاشة والمرح والفكاهة والمزاح والدعابة والهزل والنكتة والنادرة والكوميديا : ظواهر نفسية من فصيلة واحدة ؛ وكلها تصدر عن تلك الطبيعة البشرية المتناقضة التي سرعان ما تمل حياة الجد والصرامة والعبوس ، فتلتمس في اللهو ترويحاً عن نفسها ، وتبحث في الفكاهة عن منفذ للتنفيس عن آلامها ، وتسعى عن طريق النكتة نحو التهرب من الواقع الذي كثيراً ما يثقل كاهلها ... وإذا كنا قد أدخلنا « الضحك » في عداد مباهج الحياة ، فما ذلك إلا لأننا قد وجدنا فيه مظهراً لانطلاق الإنسان نحو آفاق اللهو والعبث واللاواقعية ، حيث يصبح العالم الواقعي حلماً لا حقيقة له ، وحيث تستحيل آلام الإنسان وهمومه ومشاغله إلى أضغاث أحلام ! ولعلّ هذا هو السبب في أن « الكوميديا » كثيراً ما تكون دواءً مطهّرا يزيل من النفس أدران الهم والقلق واليأس والحقد والتشاؤم ، مما حدا بالكثير من الباحثين إلى التحدث عن ضرب من « التطهير الكوميدي »(١) .

تعدد تفسيرات الضحك :

إذا أردنا أن نلم بالملابسات التي تحيط بظاهرة الضحك ، فسنجد أنفسنا بإزاء نظريات عديدة في تفسير الفكاهة وتعليل الضحك . وقد عني بعض الباحثين مثل (بدنجتون R. Piddington) بتلخيص أهم الآراء المشهورة في تعليل الضحك ، فاستطاع أن يجمع حوالي ٥٧ نظرية مختلفة في تفسير هذه الظاهرة البشرية التي استرعت اهتمام المفكرين منذ عهد أفلاطون حتى يومنا هذا(٢) . والملاحظ بصفة عامة في هذا الصدد أنه يندر أن نجد بين جمهور الباحثين الذين اهتموا بدراسة هذه الظاهرة من يقنع بانتهاج منهج سلفه في تفسير الضحك ، أو اعتناق نظرة السابقين له في شرح طبيعة الفكاهة . وما دام الباحثون قد اختلفوا فيما بينهم إلى هذا الحد ، فإنه قد يكون من خطل الرأي أن نأخذ بنظرية واحدة بعينها في تفسير تلك الظاهرة المعقدة أو تصنيف أسبابها الكثيرة أو شرح طبيعتها العسيرة . ومع ذلك فإن الباحث لا بد من أن يجد نفسه مدفوعا إلى التماس شيء من التنظيم في وسط ذلك الخضم الهائل من النظريات المتضاربة

---

(١) ارجع إلى كتابنا « سيكلوجية الفكاهة والضحك » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، ص ٧ — ٨

(٢) Cf. R. Piddington: **"The Psychology of Laughter. A Study in Social Adaptation"**, London, Figure head, 1933, Appendix.

التى خلّفها لنا الفلاسفة وعلماء النفس ممن عنوا بدراسة هذه الظاهرة . وهو لو أمعن النظر فى تلك الآراء الكثيرة التى لا تكاد تجمع على شىء ، لتحقق من أن تضاربها ليس من الخطورة بمكان ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، إذ أن ثمة عوامل مشتركة تتردّد على ألسنة الباحثين حينا ، وإن كانت تظهر فى كل مرة بصورة خاصة ، فضلا عن أن الزاوية التى ينظر إليها منها قد تكون مختلفة .

عناصر يقترن بها الضحك عند الباحثين :

ومهما يكن من شىء فإن الضحك فى نظر كثير من الباحثين يقترن فى العادة بمجموعة من المؤثرات (أو المنبهات) الفسيولوجية ، كالدغدغة مثلا ، كما أنه يصاحب فى كثير من الأحيان ظاهرة السرور أو الانشراح Euphoria . ويكاد معظم الباحثين الذين درسوا ظاهرة الفكاهة والضحك يجمعون على عنصر لهو أو لعب Playfulness ، باعتبار أنهما ليستا وليدتى حاجة بيولوجية ملحة . كذلك يقرر عدد كبير من علماء النفس أن للضحك والفكاهة دلالة اجتماعية واضحة ، نظرا لأنهما متأثران بالوسط الاجتماعى المباشر والظروف الحضارية العامة .

أما فيما يتعلق بطبيعة الموقف الفكاهى فإن الرأى يتجه إلى القول بأنه ينطوى على عنصر « مفاجأة » أو « عدم توقع » ، بينما يفسر الكثيرون الضحك نفسه على أنه مرتبط ارتباطاً وثيقا بظاهرة « الاسترخاء المفاجئ » التى فيها يحدث انتقال سريع من حالة الجد والتوتر إلى حالة اللهو والانطلاق .

أما فيما يتعلق بالميول الانفعالية والغريزية التى يتصل بها الضحك فإن معظم علماء النفس يميلون إلى حصرها فى الخوف ، والجنس ، والعدوان ، والإحساس بالانتصار أو التفوق . فإذا ما انتقلنا إلى المجال العقلى ، وجدنا أن الباحثين يقررون أن الضحك كثيرا ما يتولد عن المفارقات ، والجمع بين المواقف المتباينة ، والتأليف بين العناصر المتنافرة ، ووضع الشىء فى غير موضعه .. إلخ .

تلك هى أهم الاعتبارات التى تلتقى عندها نظرات الباحثين المختلفة ، وإن كان ثمة اختلاف بينهم حول أهمية كل عنصر من العناصر التى أتينا على ذكرها ، فضلا عن أنهم غير متفقين حول طبيعة العلاقات الموجودة بين شتى هذه العناصر التى تدخل فى تكوين ظاهرة الفكاهة والضحك .

ملابسات ١٥ تحيط بظاهرة الضحك عند الأطفال :

وقد حاول أحد الباحثين (ألا وهو فالنتين Valentine) فى كتابه المسمى باسم « سيكولوجية الطفولة المبكرة » سنة ١٩٤٢ « The Paychology of early childhood », London, Methuen, 1942 أن يحصر الملابسات المتنوعة التى تحيط بظاهرة الضحك لدى صغار الأطفال ، فاستطاع أن يجمع حوالى خمسة عشر موقفا رأى أن لها نظائرها عند البالغين أيضا (على الأقل عرضا) ، وهذه المواقف هى على الترتيب :

١ ــ التعبير عن البهجة أو السرور أو الانشراح .
٢ ــ الاستجابة لضحك شخص آخر أو ابتسامِهِ .
٣ ــ رؤية موضوع مبهج ناصع اللون أو شيء مفرح باعث على الرضا .
٤ ــ الدغدغة أو اللمس الموضعى .
٥ ــ الصدمة الخفيفة أو المفاجأة .
٦ ــ التكرار (كما فى بعض ألعاب الأطفال) .
٧ ــ المفارقة أو التنافر (كَأَنْ يحدث شيء جديد كل الجدة فى إطار عادى مؤلف) .
٨ ــ مجرد التعرف على شيء ، كَأَنْ يتعرف الطفل على اسمه أو صورته فى المرآة .
٩ ــ أداء نوع جديد من أنواع النشاط .
١٠ ــ المعاكسة أو الإغاظة .
١١ ــ الفشل البسيط أو الهزيمة الخفيفة التى يمنى بها الآخرون .
١٢ ــ الضحك أثناء الاشتراك فى لعبة اجتماعية .
١٣ ــ الضحك المقصود به إضحاك شخص آخر ، خصوصا بعد ارتكاب الطفل لأمر منكر .
١٤ ــ التنافر فى الألفاظ أو المفارقة فى الأفكار ، كما فى التورية .
١٥ ــ الضحك لمجرد حدوث بعض المصادفات العارضة أو المناسبات غير المتوقعة .

« التكيف السامي » فى الضحك :

ولكن بينما نجد أن هذا الباحث قد حاول أن يرجع الضحك إلى أسباب عديدة ، دون أن يعمد إلى رد تلك الأسباب الكثيرة المتنوعة إلى سبب أصلى واحد ، نجد على العكس من ذلك أن ثمة باحثين آخرين قد حاولوا أن يردوا شتى مظاهر الضحك إلى علة أصلية واحدة ، كما فعل مثلا A. Ludovici فى كتابه الموسوم باسم « سر الضحك » (The Secret of Laughter », London Constable, 1932 ») وفى هذا الكتاب ، نجد أن المؤلف يأخذ بنظرية الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز فى تفسير الضحك ، فيصفه بأنه « هزة فجائية تهبط علينا نتيجة لشعورنا بسمونا ورفعة شأننا ، إمّا بالقياس إلى الآخرين الذين هم فى حالة ضعف وضعة ، وإما بالقياس إلى أنفسنا فى حالات سابقة من حالات نقصنا وضعنا » . ويمضى هذا المؤلف فى تعليل الضحك ، فيقول بأنه تعبير عن ضرب سام من ضروب التكيف ، ثم يسوق لنا بعد ذلك حوالى ٣٦ حالة يمكن أن يتولد فيها الضحك ، مبتدئا من حالة استنشاق غاز أوكسيد النتريك ، مارا بالدغدغة ، وحالة الانشراح المتولدة عن السكر ، والعدوان ، وحالات البذاءة أو عدم الاحتشام Indecency ، إلى أن يصل إلى المحاكاة والتنكر والمفارقة والتورية ... وكل هذه الحالات — فى نظر الباحث الذى نتحدث عنه — لا تخرج عن كونها مظاهر لما أسماه بالتكيف السامى Superior adaptation .

ما فى الضحك من عناصر عقلية وعاطفية وإرادية :

وثمة طريقة أخرى التجأ إليها بعض الباحثين فى دراسة الضحك ، فلم يهتموا بدراسة مثيرات الضحك أو ملابساته ، وإنما قصروا جهودهم على استقصاء الطبيعة العامة للعمليات الذهنية التى تنطوى عليها ظاهرة الضحك . وهذا ما فعله مثلا إيزنك Eysenck فى كتابه « أبعاد الشخصية » (Dimensions of Personality," London, Kegan Paul, 1947) حيث نجده يتخذ التقسيم الكلاسيكى للحالات الشعورية إلى حالات إدراكية ، ووجدانية ، ونزوعية ، فيحاول أن يظهرنا على ما فى ظاهرتى الفكاهة والضحك من عناصر عقلية وعاطفية وإرادية ، مع مراعاة التداخل القائم بين هذه العمليات النفسية الثلاث . وقد استطاع إيزنك أن يبين لنا كيف أن فى وسعنا أن نصنف النظريات التقليدية فى تفسير الضحك ، بحسب تأكيد أصحابها لأحد هذه الجوانب على حساب الجانبين الآخرين ، فقال لنا بأنَّ فى وسعنا أن ندخل لوك وكانت

وشوبنهور وسبنسر ورنوفييه في عداد المفكرين الذين حرصوا على تأكيد الجانب الإدراكي في الضحك ، وديكارت وهارتلي وهو فدنج ومكدوجال ضمن الباحثين الذين اهتموا بالجانب الوجداني على وجه الخصوص ، وأخيرا أفلاطون وأرسطو وهوبز وهيجل وبين وبرجسون ولودفتشي ضمن المفكرين الذين ضغطوا بشدة على الجانب النزوعي من هذه الظاهرة(١) .

الضحك وتعبيره عن حالات الابتهاج والسرور :

حينما يحاول الباحث تعليل الضحك ، فإن أول ما يتبادر إلى ذهنه أن الضحك في أصله تعبير عن حالة الابتهاج أو الغبطة أو السرور . وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله إنه « كما أن الكلب المسرور يهز ذيله ، فكذلك الإنسان المسرور يحرك فكه ! » ولكننا نخطىء إذ نظن أن الابتسام والضحك تعبيران تلقائيان عن الارتياح أو الرضا أو الاغتباط ، فقد نبه كثير من الباحثين إلى ضرورة دراسة أمثال هذه الانفعالات في داخل الإطار العام للمجتمع الواحد ، مع مراعاة نوع الحضارة التي تتطور في محيطها تلك الانفعالات . وآية ذلك أن الابتسامة في اليابان — مثلا — لا تخرج عن كونها مجرد تعبير وجهي قد اصطلح عليه اصطلاحا . ولما كانت الابتسامة واجبا اجتماعيا عند اليابانيين ، فإن الشخص الذي تلم به محنة أو كارثة ، لا بد أن يجد نفسه مضطرا إلى أن يضع على وجهه ابتسامة مصطنعة تكون بمثابة « قناع السعادة » ، حتى لا يتهم بأنه يريد أن يزيح أحزانه على أكتاف الآخرين ! وقد لوحظ أيضا أن بعض القبائل البدائية في جنوب إفريقية تستخدم الضحك وسيلة للتعبير عن شعورها بالدهشة والحيرة والتعجب ، بل والحزن العميق أحيانا . وإذن فإن الضحك قد لا يكون أمارة من أمارات السرور على الإطلاق .. ألا يحدث أحيانا ، حتى في مجتمعاتنا الحديثة نفسها ، أن يبكي الإنسان من شدة الفرح ؟ وهل يمكننا أن نعتبر الضحك الهستيري — مثلا — تعبيرا عن شعور حقيقي بالبهجة أو السرور ؟(٢) .

---

(١) يلاحظ أن فرويد مثلا يؤكد هذه الجوانب الثلاثة معا ، فهو يقسم الفكاهة إلى الأنواع الثلاثة الآتية : الكوميديا ، والمزاح ، والتفكه . وهذه الأنواع الثلاثة تقابل على التعاقب : الإدراك ، والوجدان ، والنزوع .

(٢) Cf. Kimball Young: "**Personality and Problems of Adjustment**", London, Routledge & Kegan Paul, 2ed, 1952, p. 66.

.. أما وقد وضعنا بين يدى القارئ هذا التحذير ، فلنعمد الآن إلى دراسة الضحك باعتباره مظهرا من مظاهر السرور أو الانشراح أو الارتياح . وهنا نجد أن الضحك قد ينبعث إما نتيجة لحالة « انشراح » عامة ، أو تحت تأثير مؤثر سار من نوع خاص ، أو نتيجة لموقف اجتماعي ملائم يبعث على الرضا . وليس من السهل فى كثير من الأحيان أن نميز بين الحالتين ، لأن من شأن حالة « الانشراح » العامة أن تجعلنا نتقبل بسرور بعض المؤثرات أو المواقف التى قد لا نكترث بها فى العادة ، أو التى قد لا نجد فيها أية لذة فى ظروف أخرى . وقد لاحظ دارون لدى القردة أنه ليس ثمة موضع للتمييز بين حالات السرور وعواطف المشاركة . وهذه الملاحظة قد تصدق أيضا على بنى الإنسان ، لأننا حينما نحب شخصا ، فإننا نجد لذة كبرى فى أن نوجد فى حضرته ، وبالتالى فإنَّ انفعال السرور عندنا يجىء مصاحبا لعاطفة الحب أو التعاطف أو المشاركة الوجدانية .

الضحك « فائض طاقة » عند سبنسر :

ولكن الصعوبة هى فى أن نعرف السبب الذى من أجله يعبر السرور عن نفسه بلغة الابتسام والضحك . وقد حاول الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر Spencer (١٨٢٠ — ١٩٠٣) أن يُعلِّل هذه الظاهرة ، فوضع لنا نظرية فى « فائض الطاقة » surplus energy ذهب فيها إلى أن للسرور طابعا ديناميكيا يجعل منه طاقة زائدة لا بد من أن تلتمس لها بعض المنافذ . ويضيف سبنسر إلى ذلك أن هذا الوجدان يمر عبر أعضاء النطق فلا يلبث أن يستحيل إلى حركة (فى حالات كثيرة التردد) . ولكن ثمة طائفة أخرى من العضلات تجىء فى ترتيبها بعد عضلات النطق مباشرة ، لأنها تنشط أيضا بفعل الانفعالات والعواطف ، وتلك هى عضلات التنفس . ونظرا لما بين هاتين الطائفتين من العضلاتِ من صلة عميقة أو رابطة وثيقة ، فإن الطاقة الفائضة التى تتولد عن حالة السرور أو الانشراح لا بد من أن تجد لها منفذا خلال الظاهرة الصوتية التنفسية Vocal - respiratory التى نسميها باسم « الضحك »[1] .

---

(١) H. Spencer: "The Physiology of Laughter", in "Essays, scientific, political and speculative", Vol. 11, New York, D. Appleton, 1891, pp. 459 - 460.

الضحك عند دارون :

وقد اهتم دارون Darwin أيضا بدراسة ذلك الميل العام الموجود لدى كل من الإنسان والكثير من الحيوانات ، نحو إصدار بعض الأصوات فى حالة الانفعال ، ولكنه اعترف بأننا نجهل حتى الآن لماذا تتخذ الأصوات التى يصدرها الإنسان فى لحظات سروره ذلك الطابع الترديدى الخاص الذى يتميز به الضحك . ويعود دارون فيقول إنه لما كانت حالة السرور هى على النقيض تماما من حالة الحزن ، فإن من الطبيعى أن تكون الأصوات التى يصدرها الإنسان فى لحظات سروره مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى يصدرها فى لحظات حزنه . ونحن نعرف كيف أن « الزفير » يكون فى حالة البكاء طويلا ممتدا ، بينما يكون « الشهيق » قصيرا متقطعا ، مما يجعلنا نتوقع أن يكون الزفير فى حالة الضحك قصيرا متقطعا ، والشهيق طويلا ممتدا ، وهو ما نلاحظه بالفعل فى حالة الأصوات المنبعثة عن السرور . ولكن على الرغم من أن الملاحظة العادية تدلنا على أن أصوات الضحك « قصيرة ومتقطعة » ، إلا أن الدراسة العلمية الدقيقة قد أظهرتنا على أن الشهيق ليس طويلا ممتدا كما نتصور ، بل إن عملية الشهيق والزفير فى الضحك أقصر منها فى آية حالة صوتية أخرى فيما عدا الغناء والحديث المستمر[١] . أما أصوات « القهقهة » ، فإنها لا تنبعث إلا فى نهاية زفير حاد ، وفى هذه الحالة قد تزيد شدة هذا الزفير عن مثيلتها فى أى جهد إرادى مباشر ، كما لاحظ لويد E. L. Lloyd فى دراسته لميكانزم التنفس فى الضحك[٢] .

الضحك وآثاره الفسيولوجية :

ومهما يكن من شيء ، فإنّ البحوث الحديثة لم تلق الكثير من الأضواء على مشكلة الضحك من الناحيتين الفسيولوجية والبيولوجية ، ولو أن عددا غير قليل من الباحثين قد ذهب إلى أن للضحك آثاراً فسيولوجية لا تقل فى أهميتها عما له من قيمة سيكولوجية . ولعل من هذا القبيل مثلا ما يقوله مكدوجال حينما يقرر « أن الضحك

---

(١) C. Darwin: **"The expression of the emotions in man & animals"**, 1899, p. 205.

(٢) E. L. L' lyod: **"The respiratory mechanism in laughter"**, J. Gen. Psych., 1938, p. 179.

يرفع من ضغط الدم فيرسل إلى الرأس والمخ سيلا دافقا من الدم ، كما يدلنا على ذلك احمرار وجه الشخص الطروب الذى يضحك من أعماق قلبه »[1] . ويذهب آخرون إلى أن الضحك قد يكون مجرد « اختراع ابتكرته الطبيعة لتعويض ما يتسبب عن انتصاب قامة الإنسان من نقص فى درجة الاحتكاك والتدليك العضويين » .

الضحك والدغدغة :

وقد يكون من الغرابة بمكان أن تظل ظاهرة « الدغدغة » Tickling ، على الرغم من أهميتها الشديدة فى الموضوع الذى نحن بصدده ، ظاهرة مهملة لم تلق من الاهتمام العلمى ما تستحقه . ولا شك أن الحساسية الشديدة التى تتمتع بها بعض مناطق خاصة من الجسم ، فيكون فى استثارتها ما يولد الضحك ، ما يدلنا عن أن لظاهرة الدغدغة طابعا فسيولوجيا أكيدا . ولكن المشاهد مع ذلك أنه لا بد من أن يقوم بعملية الدغدغة شخص آخر حتى ينفجر المرء ضاحكا ، مما يشهد بوجود عنصر سيكولوجى فى صميم هذه الظاهرة . والرأى السائد بين الباحثين أن الدغدغة تمثل ضربا من العدوان فى صورة دعابة ، أعنى أنها صراع يتخذ شكل لهو أو لعب ، مما يدفع بالشخص الذى يقع تحت تأثيرها إلى أن يستجيب بالضحك على سبيل الدفاع عن نفسه ضد هذا الموقف العدوانى المزاحى . وأما حينما يتخذ الهجوم صورة جدية ، فإنّ الضحك سرعان ما ينقطع ، لكى يحل محله تعبير الخوف أو الغضب .

هذا وقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن الضحك المتولد عن « الدغدغة » هو الصورة الأولية من صور الضحك ، بمعنى أن شتى الصور الأخرى قد نشأت عنها على سبيل التطور . ويربط البعض بين « مناطق الدغدغة » فى الجسم ومناطق « التهييج الجنسى » ، فيقول إن ثمة عنصرا جنسيا أكيدا فى ظاهرة الدغدغة ، كما يدلنا على ذلك انفجار المراهقات بالضحك نتيجة لضرب من العدوان الجنسى المباشر أو الرمزى . (وهذا ما لاحظه فلوجل Flugel من أن الفتيات اللائى يتعرضن لخطر الوقوع تحت عجلات سيارة ، سرعان ما ينهضن ضاحكات ، فى حين يستجيب الرجال المُسِنون والنساء الطاعنات فى السن لهذا الموقف بالخوف الشديد أو الغضب البالغ .. إلخ .. وعلى كل حال فإن هذا الجانب من جوانب المشكلة ، ونعنى به الجانب الفسيولوجى

---

(١) W. Mc. Dougal: **"An Outline of Psychologie"**, London, Methuen, 1923, p. 166.

للضحك ، لم يدرس بعد الدراسة الكافية ، كما أن العلاقة بين ظاهرة الدغدغة وظاهرة « التهيج الجنسى الموضعى » لم تلق بعد من الاهتمام ما هى أهل له .

وهناك أنواع أخرى من الضحك لم تُبحَث أيضا بحثا كافيا ، كالضحك المتولد عن استنشاق أوكسيد النتريك أو غيره من المخدرات والعقاقير ؛ ولو أننا نعرف أن من شأن هذه المخدرات ، مثلها فى ذلك كمثل المشروبات الكحولية ، أن تحدث لدى الشخص حالة انشراح عامة : Euphoria نتيجة لما تؤدى إليه من تعطيل آليات الكف أو المنع Inhibition(١) .

الضحك بين اللهو والجد :

وليس العنصر الوجدانى الوحيد الذى يدخل فى ظاهرة الضحك هو عنصر الانشراح والارتياح وفائض الطاقة ، بل هناك عنصر وجدانى آخر قد لا يقل عنه أهمية ، ألا وهو عنصر اللهو والتسلية واللاواقعية .. والواقع أننا لو نظرنا حتى إلى ظاهرة « الدغدغة » نفسها ، لوجدنا أن فيها عنصر لهو أو لعب ، مما يدفع بالبعض إلى القول بأن فى كل المواقف الفكاهية على اختلاف أنواعها « عنصر لهو » واضحا ينأى بالإنسان عن حياة الجد والواقعية والنشاط الغائى . وقد استعرض بدنجتون Piddington كل الملابسات المولدة للضحك ، لدى صغار الأطفال ، فتبين له أنها جميعا تنطوى على عنصر سار مشوِّق ، وأنها لا تتطلب أية استجابة نوعية سريعة من جانب الجهاز العضوى .

والظاهر أن انعدام الجدية أو الحاجات البيولوجية الملحة فى حالة الضحك هى الخاصية العامة المميزة لشتى المواقف الفكاهية . وهذا ما لاحظه فرويد حينما قال إن المواقف الفكاهية — مثلها فى ذلك كمثل حالة اللهو أو اللعب — تقوم دائما على « مبدأ اللذة » Pleasure principle وتكاد تخلو من كل أثر من آثار الواقع الجدى العبوس .

ومما يؤثر عن فولتير قوله : « إنْ لم تبق لنا ضحكاتنا لشنق الناس أنفسهم ، فويل للفلاسفة الذين لا يسطون تجاعيدهم ، لأن العبوس فى نظرى مرض عضال ! » . أما حينما يتغير الموقف ، فتتخذ الحالة التى نحن بإزائها صبغة جدية ، فهنالك يمتنع الضحك (إذ تصبح المسألة كما نقول مما لا يحتمل الدعابة أو الهزل) ومن ثم تتغير حالتنا

---

(١) J. C. Flugel: "Humour& Laughter", in "Handbook of Soc. Psych." Vol. 11, pp. 713.

النفسية ، وتتحول طاقتنا التى كانت مستوعبة بتمامها فى الضحك ، فتتجة نحو مسلك أكثر واقعية وأظهر نفعية . والحق أن الصبغة اللاواقعية المميزة للفكاهة هى مما يتجلى بوضوح فى شتى أنواع الدعابة والمزاح ، ابتداء من حالة الطرب والانشراح Hilariousness ، مارين بحالات المفارقات والتوريات والألاعيب اللفظية والدعابات السخيفة ، حتى تصل إلى « الفكاهة » Humour الراقية التى تنطوى على إنكار للواقع ، بالمعنى الدقيق الذى نسبه إلى هذه الكلمة فرويد وغيره من علماء النفس .

الفكاهة تُخفّف أعباء الواقع عن كواهلنا :

ولو أننا أنعمنا النظر فى الموقف الفكاهى بصفة عامة ، لتبين لنا بوضوح أن الوظيفة الأساسية التى يقوم بها إنما هى تخفيف أعباء الواقع عن كواهلنا ، وتخليصنا إلى حين من بعض تبعات الحياة الجدية اليومية . وربما كانت اللذة الكبرى التى يجدها المرء فى الفكاهة والضحك راجعة فى الجانب الأكبر منها إلى هذا الشعور بالتحرُّر من الواقع عن طريق الهزل والدعابة .

ونظراً لما فى المواقف الفكاهية من إنكار للواقع أو تجاهل له ، فقد رأى بعض علماء النفس أنها تقوم بوظيفة تشبه إلى حد ما وظيفة اللاشعور (على نحو ما يتبدى فى الأحلام مثلا أو الأعراض العصابية) وهذا ما ذهب إليه فرويد نفسه فى دراسته للتفكه وما بينه من علاقة مع اللاشعور(١) .

وفضلا عن ذلك ، فإنه لما كان اللهو واللاواقعية هما من أخص خصائص العقلية الصغيرة غير الناضجة (أعنى عقلية الطفل) ، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فى المواقف الفكاهية على اختلاف أنواعها شيئا من النكوص أو الارتداد نحو حالة الطفولة ، وكأن البالغين يريدون عن طريق الضحك أن يعودوا إلى مرحلة سابقة من مراحل نموهم النفسى ، ألا وهى مرحلة الصبا التى تسقط فيها تبعات الحياة الجدية وترتفع عنها مشاغل المعيشة اليومية .

ولكن الفكاهة تختلف عن الأحلام والأعراض العصابية فى أنها لا تزال تحت ضبط الإرادة ، لأن الذات الشاعرة فى حالة الضحك لا يمكن أن تغلب على أمرها أو أن تحول

---

(١) Cf. S. Freud: **"Wit and its relation to the unconscious"**, New York, Moffat Yard. 1916.

عن طريقها ، وإنما كل ما هنالك أنها تسمح لنفسها بضرب من « الاسترخاء » Relaxation حتى تتخلص إلى حين من الضغط الثقيل الواقع عليها من قِبَل الواقع أو الوجود الخارجي . ومن هنا فإن للفكاهة طابعا سويا صحيا ، باعتبارها وسيلة نافعة للتهرب وقتيا من بعض هموم الحياة العادية . وهذا ما لاحظه لوس F. M. Loos في دراسته لعلاقة روح الفكاهة ببعض التغيرات في الشخصية (سنة ١٩٥١) ، إذ تبين له عن طريق التجارب العديدة أن أولئك الذين يتمتعون بحس فكاهي يجيء ترتيبهم متأخراً في سلم الأشخاص المعرضين للأمراض النفسية . ـــ وعلى كل حال ، فإن طابع اللهو أو اللاواقعية الذي تتميز به المواقف الفكاهية يكاد يكون هو الإطار الثابت الذي يكمن من وراء شتى الخصائص والمميزات الأخرى لكافة ضروب الفكاهة والنكتة على اختلاف أشكالها . وسواء أكان هذا الطابع طبيعيا تلقائيا ، أم افتعاليا تعويضيا هروبيا Escapist (كما نقول أحيانا) فإنه في جميع الحالات لا بد من أن يكون ماثلا كخاصية أساسية للفكاهة (١).

* * *

إطلاق الطاقة يميز جميع أنواع الفكاهة :

وإذا كان بعض الباحثين قد حرص على تأكيد عنصر « إطلاق الطاقة » أو الإفراج عنها عن طريق حالات الانشراح العام ، فإن ثمة باحثين آخرين قد عنوا ببيان وظيفة الضحك باعتباره وسيلة لإطلاق تلك الطاقة التي كانت قد عُبِّئت لمواجهة موقف جدي ، ثم لم يلبث الخطر أن زال على حين فجأة ، أو لم يلبث الموقف نفسه أن تبدل ، إما لأسباب خارجية وإما لأننا أنفسنا قد تحققنا من أن المسألة لم تكن من الخطورة بما وقع في ظننا . وليس من السهل عمليا أن نفرق بين حالات « الانطلاق » العامة ، وحالات « الانطلاق » النوعية الخاصة هذه ، لأن المرء قد يكون بإزاء موقف تتم فيه عملية تحرير الطاقة نتيجة لظرف خاص مؤقت ، أو هو قد يكون بإزاء فترة طويلة من العنت والإجهاد أعقبها على حين فجأة إطلاق للطاقة (كما يحدث مثلا حينما يندفع بعض التلاميذ إلى الطريق متهللين فرحين لخروجهم من المدرسة) أو هو قد يجد في الضحك شيئا من التحرر الوقتي من أسر بعض مظاهر الكبت أو الضغط الواقعة عليه بصفة شبه

---

(١) Cf. Flugel: "Humour & Laughter", in "Handbook of Soc. Psych.", Vol. II, p. 714.

مستمرة (كما فى حالة النكات الموجهة ضد المواضعات الاجتماعية أو القيود المفروضة نتيجة لبعض الظروف الإقتصادية أو السياسية .. إلخ) ، وأخيراً قد يكون تحرر الطاقة ناتجا عن حالة سرور عامة أو شعور غامر بالسعادة .

ونحن نلاحظ أن المفكرين الذين يحرصون على تأكيد عنصر « إطلاق الطاقة » نتيجة لحالة الانشراح العام General euphoria ، يسلمون فى العادة بأن ثمة حالات نوعية خاصة يتم فيها أيضا ضرب من التحرر الجزئى للطاقة عن طريق المواقف الفكاهية العارضة . وهذا ما قرره سبنسر مثلا حينما ذهب إلى أن عنصر « المفارقة » قد يتدخل فجأة فى موقف ما من المواقف فيهبط به من مستوى رفيع إلى مستوى آخر وضيع ، وعندئذ لا تلبث الطاقة المعبأة التى لم تعد لازمة لمواجهة الموقف الجديد أن تنطلق عن طريق الضحك . ومهما يكن من شيء ، فإن عنصر إطلاق الطاقة (سواء أكان فجائيا أَم لا) يكاد يميز جميع أنواع الفكاهة ، وهو لهذا لا يقل أهمية وعمومية عن صفة اللهو أو اللاواقعية التى سبق لنا أن أشرنا إليها .

انفعالات تنطلق عن طريق الموقف الفكاهى :

ولكن الاعتراف بأهمية هذا العنصر لا يلبث أن يقودنا إلى إثارة مشكلة هامة وتلك هى معرفة الطبيعة الدفينة للانفعالات ومظاهر الإجهاد العقلى التى تنطلق وتجد لها منفذا خلال الفكاهة والضحك . وهنا نجد أن بعضا من الباحثين — كما سبق أن رأينا فى موضع آخر — قد حاولوا حل هذه المشكلة بالرجوع إلى نزوع أصلى واحد ، أو ميل رئيسى بعينه ، أو انفعال موحد قائم بذاته . ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن أى ميل انفعالى — كائنا ما كان — يمكن أن يندرج فى الموقف الفكاهى فيولد لدينا الضحك ، كما لاحظ برت Burt فى بحثه الموسوم باسم (سيكولوجية الضحك)[١] .

وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نميز بين ضروب مختلفة من الضحك ، تبعا لنوع الانفعال الذى ينطلق (أو يتحرر) عن طريق الموقف الفكاهى . فانفعال الغضب والخصام يولد الفكاهات العدوانية والنوادر التهكمية والدعابات الساخرة ، وانفعال الخوف يعمل على ظهور الفكاهة المتجهمة التى لا تخلو من مسحة حزن أو عبوس ، والشعور بالنقص يثير بعض النوادر الخفيفة التى تتسم بطابع الخجل والحياء ، والميول

(١) Cf. C. Burt: **"The Psychology of Laughter"**, in **"Health. Educ. Jour."**, 1945, III, No. 3.

الجنسية تولد القهقهة المقترنة بالتعبيرات المكشوفة الفاضحة ، والتقزز يؤدى إلى ظهور المجون الرابلى (نسبة إلى الكاتب الفرنسى رابليه Rabelais) والنكات البذيئة (التى تدور فى معظمها حول موضوع الغائط والبراز) . وإذن فإن طابع الفكاهة يتوقف على نوع الميل الذى تحرره ، أو طبيعة الانفعال الذى تطلقه ، وبالتالى فإن الفكاهة تختلف فيما بينها بحسب نوع الوظيفة النفسية والاجتماعية التى تؤديها فى حياتنا كأفراد وجماعات . ومن هنا فقد يكون من الأهمية بمكان بالنسبة إلى كل من يتصدى لدراسة الفكاهة والضحك أن يديم النظر فى الشحنات الانفعالية المختلفة التى تطلقها الفكاهة فى أشكالها المختلفة ، بدلا من أن يقتصر على تقرير أهمية عنصر واحد من عناصر الضحك ، أو جانب واحد من جوانب الفكاهة .

الأصل فى الضحك شعورنا بالتفوق والامتياز :

وربما كان أهم جانب من جوانب المظهر النزوعى للفكاهة والضحك هو الجانب الذى عبر عنه توماس هوبز T. Hobbes حينما قال بأن الأصل فى الضحك هو شعورنا بالتفوق أو الامتياز Superiority وقد أكد هذه الحقيقة من جديد لودفتشى Ludovici ، فذهب إلى أن فى الضحك شيئا من الغدر أو التشفى من الآخرين ، كما قرر أيضا أن الشعور بالتفوق الذى قد يجىء مع الضحك كثيراً ما يكون مجرد « محاولة تعويض » يراد بها تغطية خوفنا من التعرض لحالة الضعة أو النقص أو القصور Inferiority ، كما يحدث مثلا حينما نجد أنفسنا فى موقف مهين يدعو إلى السخرية فنضحك على سبيل الدفاع عن النفس . وفضلا عن ذلك ، فقد ربط لودفتشى وغيره من الباحثين بين التفوق والعدوان Aggression ، فقالوا بأننا قد « نكشف عن أسناننا » لا لكى نعبر عن سرورنا أو ودنا ، بل لكى نظهر بطريقة رمزية (ترجع بلا شك إلى آثار الوحشية القديمة) روح العداء والهجوم . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن للابتسامة طابعا وجدانيا تناقضيا Ambivalent ، وأن الأصل فى شتى أنواع الفكاهة هو الضحك المتولد عن الانتصار فى معركة جسمية بدائية .

الضحك لكوارث الغير نوع من الشعور بالتفوق :

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن الإنسان كثيراً ما يضحك لشعوره بالتفوق على خصمه أو الانتصار على غريمه ، خصوصا حينما تجيء هذا الغريم ظروف القدر فتنزل به الملمات أو تصيبه بالكوارث والمحن . وقد كان الإنسان البدائى يضحك لما يصيب غيره من مصائب وعاهات ، ثم لم تلبث الحضارة البشرية أن عملت على صقل روح الإنسان الفكاهية ، فأصبح من النادر أن يسخر الإنسان المتحضر من عيوب الآخرين الجسمية أو عاهاتهم الخلقية أو مصائبهم المادية . ولكن الإنسان المتحضر لا يزال يضحك لمصائب الناس الخفيفة ، وما يلم بهم من عثرات بسيطة ، وما قد يتردون فيه من مزالق سيكلوجية أو اجتماعية .

وفى الضحك عنصر من الثأر والانتقام :

وقد يكون من الطريف أن نُلاحظ أن الإنسان حينما يضحك لما يلم بالآخرين من مصائب ونكبات تجلبها عليهم بعض القوى الطبيعية أو العوامل غير الشخصية ، فإن ضحكه كثيرا ما يكون ناتجا عن شعوره بأن هذه المصائب هى جزاء حق لهم . وهنا يدخل عنصر « الثأر » أو « الانتقام » فيضاعف من حدة عاصفة الضحك لدى النظارة : كأن تهب عاصفة شديدة فتطيح بقبعة رجل وقور مترفع ، أو ترفع ذيل ثوب أنيق ترتديه سيدة رشيقة متجملة ..

ولعل من هذا القبيل مثلا ما يرويه أحد الكتاب الإنجليز من أن عاصفة هبت فى يوم ما من الأيام بمدينة تقع على شاطئ البحر ، فأطاحت بقبعة رجل أسود كان راكبا فى الدور العلوى بسيارة عمومية ، وطارت القبعة فى الهواء إلى أن استقرت بالقرب من رجل وزوجته كانا يسيران فى الطريق ، ولكن أحدا منهما لم يتنازل بالتقاط القبعة ، لسبب بسيط هو أن صاحبها رجل ملون ! وبينما استطاع صاحب القبعة أن يستعيد قبعته بطريق الصدفة البحتة ، إذا بعاصفة أخرى شديدة تهب على حين فجأة فتنتزع قبعة المرأة من فوق رأسها وتحملها إلى البحر ! وينظر المرء إلى هذا المشهد ، فلا يتمالك نفسه من الضحك ، لأن الطبيعة قد انتقمت للرجل الأسود المسكين ، فجعلت تلك المرأة المتكبرة تدفع ثمن صلفها وتعاليها ! ويعلق الكاتب الإنجليزى على هذه القصة بقوله إن أولئك الذين لم يشهدوا من المنظر سوى الجزء الأخير منه ، لم يستجيبوا له

بالضحك ، نظرا لأن عنصر « القصاص » Retaliation المتضمن فى المشهد لم يتضح لهم ، بينما منعهم الأدب أو التعاطف من الاستجابة للموقف بالضحك .

والواقع أن إلـٰهة النقمة « نماسيس » Nemesis كثيرا ما تتكفل بإضحاك الناس ، خصوصا حينما تعمل على السخرية من علية القوم ، فتطامن من حدة صلفهم وكبريائهم على مرأى من عامة الناس ! وهكذا قد ينكسر كعب حذاء جديد ، تلبسه سيدة متأنقة ، أو قد يتسخ سروال أبيض يرتديه رجل مترفع ، أو قد تتعطل سيارة فخمة يركبها جماعة من الأرستقراطيين .. إلخ . ولا شك أن ثمة حسا كامنا بالحسد أو الغيرة أو العداء يكمن من وراء هذا النوع من الضحك ، بدليل أنه لو وقعت مثل هذه الأحداث لأناس بسطاء عاديين لما خطر ببالنا أن نضحك ، فى حين أننا ننفجر بالضحك حينما تقع مثل هذه الأحداث لأشخاص متكبرين ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية .

وثمة حالات أخرى قد يستولى فيها علينا الضحك ، إذ نجد أنفسنا فى جو من الجدية والرسمية ، فلا نكاد نقوى على كتمان الضحك ، كما قد يحدث مثلا فى بعض المناسبات الرسمية أو الاحتفالات الدينية أو الاجتماعات الجدية ، وكأن خطورة الموقف هى التى تولد ــ على سبيل التناقض ــ استجابة الضحك . وهذه الحقيقة تدلنا بوضوح على وجود قرابة خطرة بين « الجليل » Sublime و « المضحك » (أو الباعث على السخرية)Ridiculous ، ولو أن الشعور بالعدوان هنا قد لا يكفى لتفسير مثل هذه المواقف[١] ..

وأخيرا ، ألا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يضحك ، لأنه يريد أن يلغى واقعه ، ويتنكر لهمومه ، ويتمرد على ماضيه وحاضره ؟ أليس الضحك علاجاً لمشاغل الفكر ، وهموم الحياة ، وآلام الوجود البشرى ؟ وإذن فهل من عجب أن يكون الإنسان فى آن واحد هو « الحيوان المريض » ؛ و « الحيوان الضاحك » ؟

---

(١) Cf. J. G. Flugel: **"Humor and Laughter"**, Ibid., Vol. II, pp. 715 - 716.

الفصل السادس

الحب

إننا ما نكاد نهمّ بالحديث عن الحب — بوصفه بهجة من مباهج الحياة البشرية — حتى نلمح على وجه القارئ أمارات الاعتراض ، مع ما قد يمتزج بها من أسارير الامتعاض ! ويخيل إلينا أن لسان حال القارئ يقول : يا عجباً لهذا الأقنوم الثالث ، تضعونه على قدم المساواة مع « اللعب » و « الضحك » ! ومتى كان « الحب » بهجة من مباهج الحياة الدنيا ، وهو الذى طالما اقترن — عند المحبّين والعشاق والشعراء — بمعانى الألم والمقاساة والعذاب ؟ ألا تحفل تجارب أهل الحب بأحاسيس الشقاء ، والقلق ، والشجن ؟ ألم يقل كاتب هذه السطور هو نفسه فى موضع آخر : « إنه إذا كان الناس كثيراً ما يتحدثون عن سعادة الحب ، فإن هذا الوصف قد لا ينطبق تماماً على خبرة الحب ؟ » بل ألسنا نراه يضيف إلى ذلك قوله : « إن الشحنات الوجدانية التى تنطوى عليها هذه الخبرة لا تتطابق تماماً مع انفعالات الغبطة ، والنشوة ، والسرور ، إن لم نقل بأن « السعادة » نفسها أمر ثانوى فى الحب » ؟[1] وإذن ففيمَ الحرص على إدخال « الحب » ضمن مباهج الحياة ، وكأن « السعادة » هى الخيط الذهبيّ الذى يكوّن نسيج الحب الأصليّ ؟..

ونحن نبادر فنطمئن القارئ إلى أننا أعرف الناس بما فى الحبّ من تناقض وجدانى : فإننا لنعلم حق العلم أن خبرة الحب مزيج من اللذة والألم ، أو من النشوة والعذاب ، إن لم نقل من السعادة والشقاء ! ولكننا ندرك فى الوقت نفسه أنه إذا كانت خبرة الحب من أكثر خبرات البشر قيمة ، وخصوبة ، وثراء ، فما ذلك إلّا لأنها خبرة وجدانية عميقة تشتمل على مضمون روحيّ باطنيّ . والواقع أنه ليس من شأن الحب أن يمد جذوره فى الينابيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يرقى بهذه الينابيع الدفينة إلى مستوى الوعى أو الشعور ، لكى يسلط عليها الكثير من الأضواء الوجدانية الساطعة ! وربما كان أعجب ما فى الحب أنه حين يحقق « التلاقى » بين

---

(١) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » ، رقم ٦ فى مجموعة « المشكلات الفلسفية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٣

« الأنا » و « الأنت » ، فإنه يطوى كُلًّا من « الحب » و « المحبوب » فى عالم سحرىّ عامر بالسكنية ، والغبطة ، والنشوة الروحية .. وبهذا المعنى ، قد يكون فى وسعنا أن نقول إن بهجة الحب أنه تجربة مشتركة يتحقق عن طريقها تفتُّح الذات للذات ، وتواصل «الأنا » مع « الأنت » ، وانبثاق ذات جديدة من هذا التلاقى نفسه ، ألا وهى ال « نحن » !

ليس الحب ضرباً من العذاب !

وهنا قد يقول قائل : « ولكن هذه التجربة — مع الأسف الشديد — تجربة أليمة لا تخلو من عذاب ، وجهد ، ومشقة : فإن فى الحب تحاملًا على الذات ، وانتصاراً على الفردية ، وتضحيةً بالأنانية . وإذا كان فى خبرة الحب ضربٌ من التجريب الميتافيزيقى ، فذلك لأن المحب يخرج من ذاته ، ويضحّى بتمركزه الذاتى ، ويسعى جاهداً فى سبيل ترويض ذاته على إعطاء الأولوية — أو الصدارة — للآخر ! فالحب لا يخلو من جهد إرادىّ تعمل بمقتضاه الذات على هدم أنانيتها الأصلية ، لكى تضحىّ بنفسها فى سبيل ذلك «الآخر » الذى تأخذ على عاتقها الارتباط به والوجود من أجله »(١) . ونحن نوافق أصحاب هذا الاعتراض على أن من بين الخيوط التى تدخل فى تكوين نسيج الحب خيطاً أسود قد يصحّ أن نسمّيه باسم « العذاب » أو « الألم » أو « المعاناة » ، ولكننا نرى أن هذا السخاء الذى يتطلَّبه الحبّ لا يعنى بالضرورة أن يكون الحب فى جوهره ضرباً من العذاب ! ولسنا نريد أن نذهب إلى حدّ القول بأن عذاب المحبين قد يكون — أحياناً — مصدر سعادة لهم ، وإنما كل ما نريد أن نؤكده هو أن الحب الحقيقى لا يمكن أن يخلو من « غبطة روحية » يشعر معها المحبَّان بأنهما ينعمان فعلا بعذوبة الحياة المشتركة وبهجة التواصل الروحى . فليست تضحية المحب بأنانيته الأصلية جهداً شاقا تضيق به نفسه ، وإنما هى أريحية سخية يغتبط لها ضميره . ومهما يكن من أمر تلك الآلام التى قد تقترن بها تجربة الحب ، فإن « العذاب » لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحب ، وإلا لما كان لهذه الخبرة كل تلك الدلالة الوجدانية الإيجابية فى حياة المحبين .

---

(١) Cf. Jean Lacroix: **"Les Sentiments et la Vie Morale"**, Paris, P. U. F., 1968, p. 48.

هل يكون « الحب » مجرد « مشاركة فى الألم » ؟

ولنتوقف قليلا عند هذا المشهد الإنسانى المؤثر الذى نلتقى به لدى ألبير كامو Camus فى روايته المشهورة المسماة باسم « الطاعون » . فهذا ريو Rieux — الطبيب — يتلاقى مع جران Crand — موظف البلدية العجوز — الذى كانت زوجته قد انفصلت عنه . لقد كان الزوجان متحابين حتى ذلك الحين ، ولكنهما آثرا فى النهاية أن يفترقا ، دون أى حقد من جانب الواحد منهما على الآخر . وينظر ريو الطبيب إلى جران العجوز وقد وقف متصلباً أمام واجهة محل من المحلات ، وهو يتأمل الألعاب الخشبية الجميلة التى ملأت واجهة المحل ... كانت الدموع تسيل على خدى الرجل ! ولم يتمالك ريو نفسه لمنظر تلك العبرات التى كانت تنهمر على خدى جران : فقد كان يفهم معناها ، كما كان فى وسعه أن يستشعر وخزها فى حلقه الجاف كغُصَّةٍ أليمة ، ولوعة محرقة . فقد كان فى استطاعته أن يتذكر اليوم الذى تمت فيه خطبة ذلك الرجل المسكين إلى فتاة أحلامه ، كما كانت صورتها ما تزال ترتسم أمام عينيه وهى واقفة تتطلع إلى هدايا عيد الميلاد التى ازدانت بها واجهة المحلات ... كانت جان Jeanne تتكئ على كتفى جران وهى تقول إنها سعيدة ! ولا شك أن أصداء صوت جان العذب كانت ما تزال تتردد فى أذنيه عبر تلك السنوات البعيدة ! ولم يكن « ريو » يجهل ما الذى كان يفكر فيه الرجل العجوز فى تلك اللحظة . أجل ، فقد كان هو أيضاً مقتنعاً — مثله — بأنه لو عُدم الحب لكان عالمنا هذا عالماً ميتاً ، وكان واثقاً أيضاً بأنه لا بد من أن تحين لحظة يسأم فيها الإنسان من العمل ، ويضيق ذرعاً بالشجاعة ، لكى يبحث عن وجه موجود بشرىّ آخر ، وينشد فى قلب هذا الموجود الآخر كل ما يفيض به من أعاجيب الحنان ومعجزات الحب ! لقد شعر « ريو » بتعاسة « جران » كأنما هى تعاسته ، فلم يستطع أن يكتم فى قلبه تلك الأنَّة الحزينة التى انبعثت من أعماقه ... إنه الغضب الحاد الذى يغمر قلب الإنسان حينما يرى العذاب الذى لا بد للموجودات البشرية من أن تتحمله على ظهر هذه الأرض !

وإن القارئ ليعلم أن ألبير كامو — فيلسوف العبث ، والمحال ، واللامعقول — هو بعينه ألبير كامو — داعية المحبة ، والتآخى ، والمشاركة — فلم يكن فى وسع المفكر الفرنسى الكبير أن يجعل من « العبث » الكلمة النهائية فى دراما الوجود البشرى ، بل كان لا بد له من أن يجد سبيلا إلى « التمرد » على ما فى الحياة الإنسانية من عناصر المحال ، واللامعنى ، واللامعقولية . وهكذا وجد كامو فى المشاركة التى تتم بين الموجودات

البشرية المتألمة ، خلال صراعها المستمر ضد المصير المشترك ، علاجاً حاسماً لمرض « العبث » الذى كان قد وصف لنا أعراضه فى كتابه « أسطورة سيزيف » : Le Mythe de Sisyphe . وحَسْبنا أن نعود إلى رواية « الطاعون » لكى نتحقق من أننا هنا بإزاء شخصيات مجاهدة تقف صفاً واحداً فى وجه الوقائع الاعتباطية اللامعقولة التى تحفل بها الحياة ، لكى تعمل سوياً على مواجهة ما يتهدد الموجودات البشرية من ضروب الألم والعذاب والشر . وربما كان هذا « التمرد » البشرى الذى تولده فى نفوسنا جميعاً الشفقة بالإنسان ، والعطف على الإنسان ، والتجاوب مع الإنسان ، هو وحده الكفيل — فيما يرى كامو — بإضفاء « المعنى » على الحياة ...

هل يكون « الحب » مجرد « نزوع نحو التملك » ؟!

ونحن لا ننكر أن فى الحب شيئاً من التعاطف أو المشاركة فى الألم ، كما أننا قد لا نجد مانعاً من التسليم — مع بعض الباحثين — بأن المحبين هم أقدر الناس على الإحساس بدراما الوجود البشرى ، ولكننا لا نستطيع أن نحيل « الحب » بأسره إلى صورة من صور « العذاب » ، اللهم إلا إذا سلمنا — خطأً — مع بعض المفكرين بأن « الحب » فى أصله « رغبة فى الامتلاك » ، وأن هذه الرغبة لا بد من أن تَبُوء — فى خاتمة المطاف — بفشل ذريع ، مادام من المستحيل على « الذات » أن تحقق رغبتها الأصلية فى تملك « الآخر » . والحق أن معنى الحب قد اختلط على الكثيرين بمعانى التملك أو الحيازة أو الملكية ، إن لم نقل بمعانى الغزو أو السيطرة أو السيادة ، حتى لقد توهم البعض بأن عظمة « الحب » رهن بقيمة « الموضوع » الذى ينجح فى تملكه أو السيطرة عليه . ومن هنا فقد زعم هؤلاء أن الموضوع السهل الذى يذعن لرغبتنا دون أدنى جهد أو مشقة ، قلما يحقق لنا الشعور بالرضا أو الإشباع : لأنه لم يستطع أن يستثير لدينا النزوع نحو التملك ، أو الرغبة فى الغزو ، وبالتالى فإننا سرعان ما ننصرف عنه ، لكى نبحث عن الموضوع الصعب الذى يمكن أن يستثير طاقاتنا ، وأن يشبع لدينا الشعور بالكسب أو التملك ! وآية ذلك أن الشخصية التى تنجذب نحونا بفعل الغريزة أو الدافع الفطرى ، وتذعن لسيطرتنا تحت تأثير الإغراء أو الغواية ، قلما تبدو لنا شخصية مسُوقة جديرة بالحب ، لأننا لا نشعر بأنها قد منحت لنا ذاتها بحريتها الخاصة ، كما أننا لا نجد لديها تلك الذات الحرة التى تملك القبول أو الرفض ! وهذا هو السبب فى أننا قلما نتعلق بتلك الشخصيات السلبية التى نشعر بأننا قد سيطرنا عليها — منذ البداية — دون

أدنى جهد أو عنت ، فى حين أننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى الجرى وراء بعض الشخصيات القوية التى نحس بأنها قديرة على الرفض والتمنع ، وكأن « حرية » هذه الذوات المتمردة هى وحدها « السر » الذى يجذبنا إليها ، ويغرينا بالسعى نحو امتلاكها ! ولهذا يقرر أصحاب هذا الرأى أن الشخص البشرى هو أكبر كسب يمكن أن يحققه الحب : لأن الشخص البشرى هو القيمة الكبرى التى يسعى نحوها الحب فى نزوعه المستمر نحو امتلاك الحرية(١) .

ونحن نوافق هؤلاء على أن شيئا لا يعادل حب الإنسان لأخيه الإنسان (لأننا نشعر دائما بأن الحب الشخصى يتجه نحو ذات تملك حرية ، وتستطيع بالتالى أن تقاومنا ، أو أن ترفضنا ، أو أن تتمرد علينا ، أو أن تعمل على تعذيبنا .. الخ) ، ولكننا نرى أن الحب الحقيقى لا يهدف بالضرورة إلى امتلاك الآخر ، بل هو يهدف أولا وبالذات إلى الاتحاد به . فالحب لا يريد إخضاع الآخر والسيطرة عليه ، بل هو يريد الالتقاء به والعمل على ترقيته . ونحن لا نخلق الآخر أو نبدعه ، بل نحن نلتقى به ونتعرف عليه . وهذا « التلاقى » الذى يتم بين « الأنا » و « الأنت » ، لا يمكن أن يخلو من غبطة : لأن « الذات » التى تكتشف « الآخر » ، لا بد من تستشعر متعة حقيقية فى أن تقرب ذلك « السر » Le mystère الشخصى ، وأن تجد لديه التجاوب الروحى . وربما كانت النشوة الحقيقية التى ينطوى عليها الحب ، هى شعور المحب بأن المحبوب يهب له ذاته ، وأنه يضع ذاته ــ بحريته ــ تحت تصرفه (أى تحت تصرف المحب) . وحين ينفذ المحب إلى قدس أقداس المحبوب ، فهنالك يتحقق انتصار الحب باعتباره تحطيما لأسوار « الأنانية » ، وتغلبا على حدود « الفردية » !

الحب علاقة بين « ذات » و « ذات » ، لا بين « ذات » و « موضوع » !

...لقد كان الفلاسفة المثاليون يضعون « الطبيعة » ، و « الذوات الأخرى » جنباً إلى جنب ، وكأن « اللا ــ أنا » أو « العالم الخارجى » ، يضم كلا من « عالم الأشياء » و « عالم الأغيار » ، على قدم المساواة . وربما كان المأخذ الأكبر الذى طالما تعرضت له « الفلسفة المثالية » ــ باعتبارها فلسفة علاقة : Relation ــ أنها قد أعطت الصدارة لعلاقة الإنسان بالأشياء على علاقته بأخيه الإنسان ، وكأن المعرفة أهم من

---

(١) Cf. Louis Vialle: "**Défense de la Vie**", Alcan, 1938, pp. 70 - 71

المحبة ، أو كأن الأولوية هى لعلاقة « الذات بالموضوع » على علاقة « الذات بالذات » . ولكن الفلسفات المعاصرة لم تلبث أن كشفت للإنسان عن قيمة « الحب » باعتباره وعياً مليئاً بشخصية الآخر ، وكشفاً حقيقياً لقيمة ذلك الآخر ... وبينما كان بعض فلاسفة القرن التاسع عشر من أمثال رنوفييه Renouvier (و غيره) يعرفّون الحب باعتباره مجرد نزوة انفعالية أو حركة فائرة من حركات الحساسية ، نجد بعض فلاسفة القرن العشرين من أمثال ماكس شلر و نيقولاى هارتمان (وغيرهما) يؤكدون أن الحب إحساس بالآخر ، وأنه أعلى صورة من صور معرفة الآخر . فلم يعد الحب — فى نظر الكثير من المفكرين المعاصرين — مجرد هوى جامح أو نزوة عمياء ، بل أصبح حدساً وجدانيا أو عياناً بصيراً يسمح لنا بالنفاذ إلى باطن غيرنا من الذوات . والحق أن ما يكشف لنا عنه الحب — أولا و بالذات — إنما هو هذه الحقيقة الأونطولوجية الأساسية : ألا وهى أننا لا نوجد إلا بالآخرين ، وأن العالم نفسه لا يوجد إلا حين نكون « اثنين » ! فليست الرابطة الأساسية — إلى الإنسان — هى علاقته بالعالم ، بل هى علاقته بالآخر . ولعلَّ هذا ما عبرَّ عنه مارتن بوبر Martin Buber حين قال إن المحور الرئيسى فى الوجود البشرى ليس هو المحور الممتد بين قطبى « الأنا » و « العالم » ، بل هو ذلك المحور الآخر الممتد بين قطبى « الأنا » و « الأنت » . وليس الإنسان فى الحقيقة « فردية » Individualitè بقدر ما هو « علاقة » ، و « علاقة مع الآخرين » ، على وجه التحديد . ومعنى هذا أن العنصر الأساسىّ فى الحب إنما هو النزاهة أو انعدام الغرض dèsintèressement : أعنى تأكيد القيمة المطلقة لذلك « الآخر » الذى « نحبه » . فالحب عطاء تقدمه الإرادة حين تعمل على إخضاع الطبيعة ، وحين تأخذ على عاتقها أن تضع نفسها تماماً تحت تصرف الآخر . وليس هذا العطاء سوى منحة تجود بها الذات عن طيب خاطر : لأنها تشعر بأنه ليس أجمل فى الحياة من أن يحيا المرء للآخر ، وأن يجود بنفسه فى سبيل الآخر !

صحيحٌ أن الحب مهدد فى كل لحظة بالتحول إلى رغبة فى التملُّك ، أو الانحدار إلى هاوية الاستسلام حيث تصبح الذات مجرد موضوع يتصرف فيه الآخر ، ولكنَّ من المؤكد أن الحب الحقيقى هو تلك العلاقة الثنائية التى لا يستأثر فيها أحد الطرفين بمركز الثقل ، بل يعد كل منهما نفسه مجرد جزء من كل ، وينظر فى الوقت نفسه إلى هذا «الكل » على أنه حقيقة تعلو على كل منهما ، بحيث لا يوجد الواحد منهما والآخر إلا بقدر ما يشارك فيها . وهذا هو السبب فى أن الحب الحقيقى لا يمكن أن يقوم إلا على

الشعور بالتبادل ، والمعية ، والمشاركة communion . وإذا كان من شأن الحب القائم على الرغبة فى التملك ، أن يستحيل بالضرورة إلى حب فاشل يستنفد ذاته فى أفعال « الغيرة » ، فما ذلك إلا لأن من شأن هذا النوع من الحب أن يجد نفسه باستمرار عاجزاً عن تملك الآخر ، مادام جانبٌ من ذاتية الآخر لا بد بالضرورة من أن يندّ عن قدرة الذات على التملُّك ! والواقع أن الحب الراغب فى التملك ، إنما هو فى صميمه « غيرة » عدوانية تريد أن تستأثر بالآخر ، وأن تحيله إلى مجرد « موضوع » تمتلكه وتسيطر عليه ، وبالتالى فإنه حبٌّ متهافت ينقض ذاته بذاته ، ويهدم نفسه بنفسه ، لأنه يفضى فى خاتمة المطاف إلى عجز تام عن امتلاك الآخر ، وفشل مطلق فى السيطرة على هذا الآخر ! وإلَّا ، فكيف لمثل هذا الحب أن يحقق ما يهدف إليه من إشباع ، فى حين أنه حتى إذا نجح فى الاستحواذ على الآخر ، فإنه لن يجد بين يديه « **ذاتاً حُرة** » تجمع بينه وبينها رابطة الحب ، بل مجرد « **موضوع مملوك** » تربطه به رابطة الحيازة أو الملكية !؟[1] .

الحب الحقيقى لا يمكن أن يكون مجرد « أنانية مزدوجة » :

يمكننا أن نقول — إذن — إن الشرط المطلق لكل حب حقيقى ، إنما هو التنازل عن كل إشباع نرجسى . فما ينشده الحب لدى « الآخر » إنما هو « الآخر » نفسه ، أو هو — على وجه التحديد — ما يتميز به هذا « الآخر » عما عداه من « أغيار » . ومعنى هذا أن الحب يعلو على سائر الصفات المتغيرة ، والكيفيات العابرة ، التى قد يتسم بها المحبوب ، لكى ينصب على « شخص » المحبوب نفسه . وعلى حين أن « المعرفة » تهدف دائماً إلى « العام » أو « الكلى » ، نجد أن « المحبة » لا تتجه إلا نحو ما هو « خاص » أو « جزئى » ، إن لم نقل إنها تتجه نحو الكائن الفردى الذى هو بطبيعته « نسيج وحده » . ولكن هذا لا يعنى أن يكون الحب مجرد أنانية مزدوجة تقوم بين ذاتين ، وإنما يجب أن نتذكر دائماً أن « الحب » حين يضعنا تحت إمرة « الآخر » ، فإنه يفتح أمامنا — فى الوقت نفسه — آفاقاً واسعة تعلو دائرة الفردية الضيقة . وفضلا عن ذلك ، فإن المحبة لا تعنى الكمال المغلق لموجودين قد انعزلا تماماً عن الوجود ، بل هى تعنى مشاركة هذين الموجودين فى حقيقة عليا ، لا تقوم لهما قائمة بدونها . ومن هنا

(١) Jean La Croix: "Les Sentiments et la Vie Morale", 1968, P. U. F., Paris, pp. 44 - 45.

فإن المحبة لا تعنى أن ينظر المحبان أحدهما إلى الآخر ، بل هى تعنى أن يصوبا نظريهما نحو شيء واحد مشترك ، أو أن يتقدما فى اتجاه واحد . ولما كان الشخص البشرى مجعولا منذ البداية للحب ، فإن من شأن الحب — بطبيعة الحال — أن يعمل على تكوين أشخاص البشر . وقد نتوهم أن الموجودات الفردية هى التى تصنع الحب أو تنتجه ، فى حين أن الحقيقة هى أن الحب نفسه هو الذى يصنع تلك الموجودات أو ينتجها . ومن هنا فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحب ينشد لدى « الآخر » تكملة طبيعية له ، وكأن من شأن هذا « الآخر » أن يزيد من قدرة « الذات » على الوجود ، أو أن يعمل على تعميق « وجودها » وزيادة حظّها من « الكينونة » ! وبهذا المعنى ، قد يكون الحب وثيق الصلة — بنقص الموجود أو عدم اكتماله . ولعل هذا ما عناه أفلاطون — قديماً حين قال إن الحب ابن كل من « بوروس » Poros و « بنيا » Penia ، بمعنى أنه وليد الخصوبة والثراء من جهة ، والجدب والفقر من جهة أخرى . وقد يكون الطابع البشرى الذى يتسم به « الحب » وليد هذه الطبيعة المتناقضة : فإن الحب — على حد تعبير أفلاطون — فيلسوف ينزع دائماً نحو ما هو أعلى ، حتى يتسنى له أن يشبع نهم رغبته العارمة اللامتناهية . والحق أن وجود الحب هو دائما « وجود علاقة » un ètre de relation لأنه وجود « نحن » un nous تتحقق فيها وبها — على قدر الإمكان — تلك « الوحدة الكاملة » التى ينشدها المحبان .

بيد أن من شأن كل من الطرفين — حتى فى صميم هذه الوحدة — أن يبقى عين ذاته . ولعل هذا ما حاولنا أن نثبته — أكثر من مرة — فى كتابنا « مشكلة الحب » ، خصوصاً عند الحديث عن « حب الإنسان لأخيه الإنسان » . ويذهب الفيلسوف الروسى — سولوفييف — (Soloviev) إلى معنى مماثل ، حين يقول إن الدلالة الحقيقية للحب هى أنه تبرير للفردية ، وتحقيق لخلاصها ، من خلال عملية التضحية بالأنانية . وهنا قد يكون من واجبنا أن نقيم تفرقة واضحة بين « الفردية » L'individualitè و « الشخصية » La personnalitè ، بحيث يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب انفصال عن « الفردية » ، من أجل العمل على اكتساب « الشخصية » . وإذا كان « الشعور بالذات » ظاهرة بشرية عامة (أو كلية) ، فإنه قد يكون من الخطأ أن نوحّد بين هذا الشعور وبين « الأنانية » . وقد نتوهَّم أن « الأنانية » هى عبارة عن تضخم الإحساس بالشخصية ، ولكن الحقيقة أن الأنانية انحلال أو تفكك تام للشخصية . والحق أن الرجل الأنانى لا يحب ذاته (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) ، بل هو عاجز

عن « حب ذاته » بالقدر الكافى وربما كان الجانب الأكبر من شقاء البشر راجعاً إلى أنهم لا يعرفون كيف يحبون أنفسهم على الوجه الصحيح . وهذا ما حدا بجبرييل مارسل إلى إقامة تفرقة واضحة بين « الأنانية » : L'égoisme و « حب الذات » L'amour de soi : بدعوى أن « الأنانية » سلوك يقوم على الانشغال بالذات ، دون أن يكون وراء هذا السلوك أى حب حقيقىّ للذات ، فى حين أن « حب الذات » تعاطف أصيل لا ينطوى على أية صورة من صور « الأنانية » أو الاهتمام المفرط بمصلحة الذات . وتبعا لذلك فإن الإنسان العاجز عن « حب ذاته » عاجز فى الوقت نفسه عن « حب الآخرين » ! وآية ذلك أن الانشغال المَرَضى بالذات قد يجعل الإنسان عاجزا عن الخروج من ذاته ، وبالتالى فإنه قد يحول بينه وبين الاتجاه نحو الآخرين ، والتعلق بهم ، وتوثيق أواصر المحبة بينه وبينهم . وأما « حب الذات » (بالمعنى الدقيق لهذا الاصطلاح) فإنه — فيما يقول جبرييل مارسل — شرط أساسى لـ « حب الغير » . ولكننا حتى لو رفضنا هذه التفرقة ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أنه لا قيام للحب إلّا بالخروج من الذات ، والتغلُّب على « الأنانية » (بالمعنى المحدَّد لهذه الكلمة) . والحق أن الإنسان مجعولٌ دائما للحب ؛ وهو لا يستطيع أن يحب إلا إذا تفتَّح وتمدّد ، بحيث يخرج من ذاته ، لكى يحب خارج ذاته !(١) .

تجربة الحب ، بين « الوحدة » و « الكثرة »

من هذا نرى أن تجربة الحب هى — فى حياتنا الروحية — التجربة الوحيدة التى تسمح لنا بأن نفهم بوضوح كيف يمكن أن يتحقق توافق « الواحد » و « الكثير » . وآية ذلك أن الحب — كما لاحظ موريس ندونسل Maurice Nédoncelle — هو المظهر الوحيد لتولّد الـ « نحن » : Le nous ، التى تنتج عن الهوية اللامتجانسة لكل من « الأنا » و « الأنت » . فنحن هنا بإزاء « جماعة روحية » متآلفة، تجمع بين ذاتين متحابتين لا تندمج إحداهما فى الأخرى تماما ، بل تبقيان ذاتين مستقلتين غير ممتزجتين . وعلى حين أن مبدأىْ « العلية » و « الغائية » قد جعلا الفكر البشرى عاجزا عن معرفة أية هوية أخرى ما خلا هوية التجانس ، نجد أن المحبة تعلّمنا — لأول مرة — أن من الممكن أن تقوم « وحدة » لا تتعارض مع « الكثرة » ، وتلك هى هوية اللاتجانس ! وحين يقول بعض الفلاسفة إن الحب هو « المعقول الأسمى » Le supréme intelligible ، فإنهم يعنون بذلك

(١) Cf. Jean La Croix: "Les sentiments et la vie morale.", pp. 46 - 47,

أن الحب يوحّد الكثرة دون أن يهدمها أو يقضي عليها ، لأنه يستبقى هذه « الكثرة » حين يعمد إلى « توحيدها » . وإذا كان من شأن « الهويَّة المتجانسة » أنْ يُقلّل من حدة الفروق أو الاختلافات ، كما أن من شأن الغائية أن تستوعبها وتمتصّها ، فإن من شأن الحبّ — والحب وحده — أن يفسرها ويبرّرها . وهذا هو السبب فى أن الكثير من فلاسفة الأخلاق يأبون أن يعدوا الحب انفعالًا أو هوىً أو مجرد نزوة : لأنهم يرون فيه « عاطفة » sentiment تعلو على الفهم (أو الذهن) بطابعه التقسيميّ (أو التمييزى) . فالحب (مثله فى ذلك كمثل العقل بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) أداة توحيد وكثرة فى آن واحد . ونحن حين نحب ، فإننا نصبح أكثر اتحاداً ، مع كوننا فى الوقت نفسه اثنين ! ومعنى هذا أن المحبَّيْن يشاركان فى وحدة روحية تجمع بينهما . وبذلك يكتسبان طابعاً أكثر شخصية ، مع ترقيهما فى الآن نفسه على الصعيد الاجتماعى . وأنت حين تحب ، فإنك تزداد اتحاداً بالآخر فى صميم ذاتيته الشخصية الخاصة ، كما أنك تريده بوصفه « آخر » مغايراً لك ، وكأن من شأن حبك أن يخلق بينكما « وحدة » تتطلب تمايز الشخصين ، وتستلزم من كل واحد منكما ألا يَعُدّ ذاته مركزاً لتلك العلاقة ، بل مجرد « حد » فى رابطة ثنائية لا تقوم لها قائمة بدون ذلك « الاتحاد » الأصلىّ . ومعنى هذا أننا نحب « الآخر » بوصفه ذلك « الشخص البشرى » الذى يمثل فى نظرنا « سراً يُقْلقنا ويقضّ مضجعنا ، عالمين أنه ينتسب أولا وقبل كل شيء إلى ذاته ، وإلّا لكان مجرد « شيء » ! ونحن نحبه ، فى وضوحه وغموضه ؛ فى سرّه وعلنه ؛ فى إقباله وتمنُّعه ، واثقين من أنه ليس « موضوعاً » نمتلكه ونستحوذ عليه ، بل هو « ذات » حرة لا يمكن أن تستمرّ فى حُبّنا إلا بمقتضى تلك الـ « نعم » المتجدّدة التى لا تكفّ عن التصريح لنا بها !

الحب سبب كاف لتبرير وجودنا !

ولكن على الرغم من أننا نحب « الآخر » لذاته هو ، لا لذواتنا نحن ، إلا أننا نشعر فى الوقت نفسه بأن حبنا للآخر هو الذى يخلع على وجودنا « معنى » ، وهو الذى يضفى على حياتنا « قيمة » . وآية ذلك أن الحب كثيراً ما يتخذ فى حياتنا طابع « الكشف الوجودى » : إذ يشعر المرء بأنه يكتشف ذاته فى عين اللحظة التى يخرج فيها من ذاته ، لكى ينفذ إلى عالم « الآخر » . وإذا كان الإنسان فى حاجة دائماً إلى « الآخر » ، فذلك لأن « الآخر » وسيط ضرورى بينه وبين نفسه ! ونحن نشعر فى

العادة بأننا « زائدون عن الحاجة » : De trop — على حد تعبير سارتر — إلى أن يجيء الحب ، فيجعلنا نهتدى إلى « مبررات وجودنا » فى شخص الآخر ! وهنا يظهر الارتباط الوثيق بين « الوجود للذات » L'être pour soi ، و « الوجود للغير » L'être pour autrui : فإن المرء « لا يوجد لذاته » حقا ، اللهم إلا بقدر ما « يوجد للآخرين » ! وهذا هو السبب فى أن الإنسان قلما يرى فى الحب مجرد لهو أو عبث ، وكأن تجربة الحب هى خبرة عابرة لا قيمة لها فى حياته ، أو كأنما هى مرحلة مؤقتة لا بد من العمل على تجاوزها ، بل هو يرى فى الحب سبباً كافيا لتبرير وجوده ، وغاية كبرى يسعى فى سبيل الوصول إليها . وقد سبق لنا أن عبَّرنا عن هذا المعنى — فى موضع آخر — حين كتبنا نقول : « إن الحب صورة من صور الإدراك الحسّى نستطيع عن طريقها أن نرى أرضا جديدة وسماوات جديدة ، دون أن نفارق الموطن الأصلى الذى طالما عشنا فيه . وربما كان هذا هو السر الأعظم فى الحب ، فإننا ما نكاد نحب ، حتى نشعر بأن العالم نفسه قد تغيّر من حولنا ، إن لم نقل بأننا أنفسنا قد أصبحنا مختلفين . ولسنا نحن فقط الذين نفطن إلى هذا التغيُّر ، بل إن ثمة « كائناً آخر » أيضاً يعرف هذه الحقيقة حق المعرفة ، وهو الذى ينبئنا بها قبل أن نفطن نحن إليها . وإذن فإن للمرأة ... دوراً هاما تلعبه فى حياتنا ، لأنها هى التى تأخذ بيدنا فى السبيل المؤدى بنا إلى معرفة ذواتنا . ومعنى هذا أن المرأة تمثل بالنسبة إلى الرجل وسيطا ضرورياً بينه وبين نفسه ، كما أن الرجل يمثل بالنسبة إلى المرأة وسيطا ضرورياً بينها وبين نفسها . »[١]

ولم يجانب مَالْرُو الصواب حين قال إن المرأة هى ذلك المخلوق النادر الذى يتيح للرجل الفرصة للانكشاف أمام ذاته على نحو ما هو فى الواقع ونفس الأمر ! ولا غرو ، فقد تكون حاجة لرجل إلى المرأة — فى جانب من جوانبها — مجرد تعبير عن حاجته إلى موجود يراه على ما هو عليه ، ويسمح له فى الوقت نفسه بأن يهتدى إلى ذاته من خلال رؤية الآخر له ! ولكن بيت القصيد — فى الحب — أنه تجربة وجودية عميقة تنتزع الإنسان من وحدته القاسية الباردة ، لكى تقدم له حرارة الحياة المشتركة الدافئة . ونحن « نحب » — فى العادة — لأننا لا نستطيع أن نحيا « بمفردنا » ، ولأننا لا نضيق بشيء قدر ما نضيق بالعزلة ! ولو قدّر لنا أن نتمتع بقوة مطلقة ، نستطيع معها أن نسيطر على العناصر الطبيعية بأسرها ، وأن نتحكم فى الكون المادى كله ، دون أن يكون إلى

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، طبعة جديدة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٠، ص ٢٦٤ (وما بعدها) .

جوارنا شخص بشرى آخر نستمتع بحضرته ، وننعم بلذة مشاركته ، لما وجدنا لحياتنا أى معنى ، ولما كان للوجود ـــ فى نظرنا ـــ أى مبرر ! والحق أن أحدا منا لا يريد أن يكون « إلـٰهاً » ، لو كانت « الوحدة » (أو العزلة) هى الشرط الأساسى للألوهية ! وآية ذلك أننا فى حاجة دائماً إلى عالم مشترك نتقاسم فيه الحياة مع غيرنا من الذوات ، لدرجة أننا قد لا نستطيع أن نتصور عالما يخلو تماماً من البشر ! صحيحٌ أننا قد نشعر أحياناً بأننا « وحيدون » ، حتى حين نكون مع غيرنا من الناس ،ولكن هذا الشعور « بالوحدة » لا يقوم إلا فوق أرضية من « الحياة المشتركة » . وهذا ما عناه هيدجر حين قال إن « الوجود بدون الآخرين » هو نفسه صورة من صور « الوجود مع الآخرين » ! فهل من عجب ـــ بعد ذلك ـــ فى أن يكون « الحب » قيمة إنسانية كبرى تقترن بحساسية أخلاقية هى ما أطلقنا عليه اسم « الإحساس بالآخر » : Le sens de L'autre

الحب فى جوهره « كوجيتو وجودى » !

وهنا قد يعترض معترض فيقول : « إننا لا نستطيع ـــ بالفعل ـــ أن نحيا بمفردنا ؛ ولكن ربما كان الأصل فى كل مصائبنا أننا لا نستطيع ذلك » ! وأصحاب هذه الدعوى مجمعون على القول بأن السر فى شقاء الفرد هو عجزه عن الحياة بمفرده ، واحتياجه المستمر إلى التواجد مع الآخرين ! وهم لا يقتصرون على القول بأن « عالم الآخرين هو الجحيم بعينه » ، وأن من شأن « نظرة الغير إلىّ أن تسرقنى عالمى الخاص » ، وأن « الحب مقضى عليه بالفشل منذ البداية ؛ لأنه محكوم بالحاجة إلى السيطرة أو الخضوع » ، بل هم يذهبون أيضاً إلى أن « الذات تريد موت الآخر » ، وأن « حضرة الآخر تجمّد حريتى الخاصة » ، وأن « الحب نفسه هو مجرد عدوى متبادلة » (١) ... إلخ . وقد لاحظ بعض علماء النفس أن « الحب » ـــ فى نظر بعض المصابين بعقدة الاستعلاء أو التفوق ـــ مظهر من مظاهر « الضعف » : لأنه يضطر صاحبه إلى الاهتمام بالآخر ؛ ومثل هذا الاهتمام قد يصبح مصدر قلق وإزعاج للمحب نفسه ! ومعنى هذا أن من شأن « الحب » ـــ فى نظر هؤلاء ـــ أن يضعنا تحت إمرة الآخرين ، وكأن وجودنا قد أصبح متوقفاً عليهم ، أو كأننا لم نعد نستطيع أن نستغنى عنهم . وهذا هو

---

(١) Cf. E. Mounier: "Le Personnalisme", P. U. F., 1949, Paris pp. 41 - 42

السبب فى أن المصابين بعقدة الاستعلاء يتحامون بأنفسهم عن الحب ، ويخشون فى العادة خطر الوقوع فى شباكه : لأنهم لا يرون فيه سوى مظهر من مظاهر الضعف — كما لاحظ ألفرد أدلر بحق — .(٢)

ونحن لا ننكر أن عالم الآخرين ليس بالضرورة فردوساً أرضياً أو جنة رغدة زاخرة بالمباهج والملذات ، ولكننا نميل إلى الظن بأنه لا يمكن أن تكون ثمة سعادة لذات قد انطوت على نفسها ، وتمركزت حول ذاتها ، وأغلقت من دونها كل الأبواب والنوافذ ! ومهما يكن من أمر الصراع أو التناقض أو المواجهة التى قد تقترن بها عملية التواصل مع الآخرين ، فإن من المؤكد أن اليأس من الآخرين هو يأس من الذات ، وأن رفض التواصل مع الآخرين هو صورة من صور رفض الحياة ! وإذا كان فعل « الحب » هو أقوى يقين يمكن أن يحصّله الإنسان عن « ذاته » ، فما ذلك إلا لأن « الحب » نفسه « كوجيتو وجودىّ » لا سبيل إلى دحضه على الإطلاق ؛ وكأن لسان حال المحب يقول : « أنا أحب ؛ إذن فالوجود موجود ، والحياة تستحق أن تعاش » . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن ظهور المحبوب هو الذى يوقظ المحب من سباته الذاتى العميق ، وكأنه يهز كل أركان وجوده ، وينتزعه من حالة « التمركز الذاتى » التى كان مستغرقاً فيها .وآية ذلك أن « الآخر » هو الذى يجىء فيقلب عالمى الخاص رأساً على عقب ، وهو الذى يزعزع كل عاداتى القديمة وأساليبى السلوكية الاعتيادية ، لكى يكشف لى عن ذاتيتى الحقيقية التى كنت أجهلها حتى ذلك الحين ! فالحب اعتراف صريح — من جانب الذات — بأنها لا تستطيع أن تحيا بمفردها ، وأنها لا يمكن أن تحقق خلاصها إلا إذا حققت فى الوقت نفسه خلاص الآخرين .

وإذا كانت « الكلمة » التى « لا تعنى » شيئا إلا فى نظر صاحبها ، هى كلمة « لا معنى لها » : لأن الآخرين لا يفهمونها ولا يعرفون لها مدلولا ، فإن « الحياة » التى لا تعنى شيئا إلا فى نظر صاحبها ، هى أيضاً حياة لا معنى لها : لأن الآخرين لا يدركون دلالتها ، ولا يجدون لها أدنى معنى ! و « الحب » هو الذى يخلع على أفعالنا ومقاصدنا « معنى » فى نظر الآخرين ، لأنه يجعل من حياتنا اهتماماً بالآخرين ، ومشاركة فى حياة الآخرين ، وحرصاً على تحقيق ضرب من التوافق مع الآخرين . ونحن نعلم أن كل ذات تسعى جاهدة فى سبيل الوصول إلى « المعنى » أو « الدلالة » ،

(١) A. Adler: "What life should mean to you", Unwiu Books , London, 1962, pp. 52 - 53.

ولكن من المؤكد أن أكبر خطأ يمكن أن تقع فيه الذات هو أن تتوهم أنها قد تستطيع تحقيق خلاصها بمفردها ، وكأن من الممكن للمعنى أن يكون فردياً محضاً ، أو ذاتيا خالصاً ، فى حين أن المعنى الحقيقى هو بالضرورة معنى كلىّ يتوقف على مدى مشاركة الذات فى تحقيق خلاص الآخرين[١] ...

قد يكون أجمل ما فى الحبّ هو لذة العطاء !

... إن الكثير من علماء النفس ليذهبون إلى أن الحب هو — وحده — الجواب السليم أو الإجابة الصحيحة على مشكلة الوجود البشرى .[٢] ولو أننا فهمنا « الحب » على أنه اهتمام بحياة الآخرين ، وشعورٌ بأننا جزء من كُلّ ، وإسهام بنصيبنا فى العمل من أجل رفاهية البشرية ، لكان فى وسعنا أن نقول إن « الحب » هو « **المعنى** » الحقيقى للوجود البشرى بأسره . وما كان العُصَاب ، والذهان ، والجريمة ، والانحراف ، والجُناح ، والانتحار ، والدعارة ، والإدمان على الخمر ، وتعاطى المخدرات ، وغير ذلك من الأمراض النفسية والاجتماعية ، صوراً مختلفة من صور « **الفشل** » ، إلّا لأنها جميعاً مظاهر متنوعة لعجز الإنسان عن الحب ، وافتقاره إلى الشعور بالأخوّة ، وقصوره عن الاهتمام بالآخرين . فالإنسان الذى يخلع على حياته معنى ذاتيًّا صرفاً ، دون أن يتمكن من تحقيق أى تآزر بينه وبين الغير ، بل دون أن ينجح فى التعاون مع الآخرين من أجل العمل على إسعاد غيره من بنى الإنسان ، لا بد من أن يجد نفسه — فى خاتمة المطاف — نهباً لأحاسيس القلق ، والغربة ، والضياع ، والعبث ، واللامعقول ! وربما كان أخطر ما يمكن أن يُمْنَى به الإنسان هو أن يشعر بأن أحداً لا يريده ، أو أنه « ذَرَّة تافهة » لا يلتفت إليها أحد ! وإن الوجود البشرى ليصبح عبئا ثقيلًا لا يطاق ، حين يشعر المرء بأنه « وحيدٌ » لا يتجاوب معه أحد ، ولا تجمعه أية « روابط » بأشباهه من الناس ! فالحب هو الذى يحررنا من سجن الفردية ، وهو الذى يشبع ما فى نفوسنا من حاجة إلى تحطيم أسوار الوحدة أو الانفصال . وليس « الجنون » Insanity سوى العجز المطلق عن الخروج من عالم الذات ، أو التغلّب على ذلك الانفصال الميتافيزيقى الأليم ...[٣]

---

(١) A. Adler: "**What life should mean to you**", Unwin Books, London, 1962, pp. 12 - 13.

(٢) Eric Fromm: "**The Art of Loving**", Unwin Books, London, 1962, p. 91.

(٣) **Ibid.**, p. 14.

صحيحٌ أنه قد تكون هناك أساليب أخرى — غير الحب — للتحرر من سجن الفردية ، أو للتغلُّب على حالة الوحدة أو الانفصال ، ولكن من المؤكد أن « الحب » هو السلوك الأمثل لمواجهة مشكلة العزلة أو الانفصال . وآية ذلك أن الحب نشاطٌ إبداعي تتجلى فيه قدرة الذات على ممارسة ما لديها من قوة بشرية ، واستخدام ما تتمتع به من حريَّة . والحب — فى أصله — عطاءٌ لا أخذ ، فعلٌ لا انفعال ! وأنت حين تعطى ، فإنك تقدم الدليل على قوتك ، ومقدرتك ، وثرائك ، وخصوبتك . وأنت حين تختبر ما لديك من وفرة وحيوية ، فإنك تستشعر عندئذ ما لديك من قوة ومقدرة إبداعية . وعلى حين أن الضعفاء يتوهمون أن فى العطاء فقراً ، وفقداناً ، وضياعاً ، نجد أن الأقوياء يعرفون أن فى العطاء غنىً ، وثراءً ، وتزايداً ! والحب يعلم أنه — بحكم طابعه الإنتاجى أو الإبداعى — لا يملك سوى أن يفيض ، ويسخو ، ويمنح ، ويهب ؛ فليس بدعاً أن نراه يجد لذة كبرى فى ممارسة نشاطه الحيوى الذى يملى عليه « العطاء » بغير حساب ! وأنت حين تجد متعة أكبر فى العطاء (لا الأخذ) ، فإنك تكون عندئذ قد أدركت أن العطاء لا يعنى الحرمان أو الفقدان ، بل هو يعنى الفيض أو السخاء . وليس السخاء سوى التعبير الحقيقى عن حيوية الموجود البشرى ! والحق أن الحب يعطى من ذات نفسه ، لأنه يعلم أنه ليس أجمل فى الحياة من أن يهب المرء ذاته للآخرين ! والبذل هنا قد لا يعنى بالضرورة التضحية ، ولكنه يعنى — على كل حال — الجود بكل ما هو « حىّ » فى باطن الإنسان من أجل أشباهه من الناس . وقد يجود المرء باهتمامه ، أو فهمه ، أو معرفته ، أو عنايته ، أو عاطفته ، أو غير ذلك ، ولكن المهمّ أن يكون جوده تعبيراً عن رغبته فى إثراء الآخرين ، ومضاعفة إحساسهم بالحيـاة . والحب حين يعطى ، فإنه لا يتوقع الأخذ ، بل هو يعطى لأنه يجد لذة كبرى فى أن يبذل من ذات نفسه للآخرين . ولكن الحب حين « يعطى » ، فإنه لا يملك سوى أن يولدّ لدى « الآخر » القدرة على العطاء ، وبالتالى فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطراً إلى تقبل « العطاء » الذى يجود به عليه الآخر ! وليس السرّ فى « التبادل » سوى هذه الحقيقة الأولية فى دنيا العلاقات البشرية ، ألا وهى أن الحب « قوة » من شأنها أن تولدّ « الحبّ » ! (١) .

---

(١) Ibid., pp. 23 - 24.

هل يكون الحب فى حاجة دائماً إلى « التبادل » ؟

فهل نقول إذن أنه لا بد فى الحب من « التبادل » ؟ وكيف يتفق هذا القول مع ما سبق لنا ذكره من أن الحب عطاء وبذل ، لا مجرد تقبل أو أخذ ؟ ألم نلاحظ فيما سلف أن الطابع الإبداعى للحب هو الذى يجعل منه نشاطاً إيجابياً يصدر عن فيض الطاقة ، ويحرص على العطاء أكثر مما يحرص على الأخذ ، ويجد لذة كبرى فى أن يبذل من ذات نفسه للآخرين بغير حساب ؟ وإذن أفلا يكون من التناقض — بعد ذلك — أن نعود فنؤكد دور « التبادل » فى الحب ؟ هذا ما قد يكون فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول إن الإنسان يريد فى العادة أن يجد أمامه ذلك الموجود الذى يبادله حبا بحب ، وتلك الحياة الواعية التى تشعره بأنها فى حاجة إليه ، بحيث يريد كل منهما الآخر ، ولا يحيا الواحد منهما إلَّا بالآخر . وقد يكون من خطل الرأى أن يتوهم المرء أنه يستطيع بالفعل أن يحب دون أدنى أمل ، أو دون أدنى رغبة فى التبادل . وحتى حين « يهب » المرء ، دون أدنى تفكير فى « الأخذ » أو « التقبُّل » ، فإن من المؤكد أنه يودّ فى قرارة نفسه أن تلقى هبته — من جانب الآخر — ضرباً من الترحيب أو القبول ، وبالتالى فإنه قد ينتظر منه تلك الاستجابة الضمنية التى توحى إليه بأن عطاءه لم يذهب هباءً ! ومعنى هذا أننا نتمنى أن تصل هبتنا إلى « الآخر » ، وأن تترك فى نفسه أثراً ، وأن يكون مظهر تأثره بهبة الحب التى نقدمها له ، هو استجابته لنا بوجه ما من الوجوه ! ولكننا لا نتصور هذه « الاستجابة » على أنها مجرد « معية » تقتصر على التواجد أو الحضرة المشتركة ، وكأن كل لذة الحب تنحصر بتمامها فى سكون السعادة القائمة على التعايش السلبى، بل نحن نريد لهذه الاستجابة ألا تخلو من حركة ومخاطرة ، ومواجهة مستمرة ! ولعلَّ هذا هو السبب فى أن المحبين يشعرون فى العادة بأن التبادل القائم بينهم تبادل حركى ، دينامى ، لا يخلو من صراع ، وتناقض ، وديالكتيك ! ولسنا ننكر أنه قد تكون ثمة سعادة عميقة فى تلك الحضرة المشتركة لمخلوقيْن متحابَّين ، ولكننا نعتقد أن هذا « الثبات » الوجدانى لن يلبث أن يقع فريسة للرتابة أو الملل ، ومن ثم فإنه قد ينحدر إلى هاوية اللاشعور إن عاجلًا أو آجلًا . ولا غرو ، فإن السعادة التى قد تبدو لنا فى الظاهر حالة ثابتة تتسم بطابع الاستقرار ، إنما هى فى الحقيقة حالة دينامية تقوم — فى جانب كبير منها — على التوقع أو الانتظار ، والأمل أو الرجاء . والتجربة نفسها شاهدة على أن سعادتنا بالحياة المشتركة مع الكائن المحبوب ، قلما تتخذ طابع النشوة المستمرة أو الوجد المستديم ![1]

---

(١) Vialle: "Défense de la Vie", p. 76.

ألسنا نلاحظ أن العواطف قد تتبلَّد أو تتآكل ، وأن الحياة المشتركة قد تتجمد أو تتصلّب ، وأن الحب نفسه قد يهمد أو يتحجَّر ؟ ألا يجيء السأم أحياناً فيتسلَّل — تحت ستار الرتابة — إلى أقوى العواطف وأعمقها ؟ ألا تجيء لحظة يشعر فيها المحبان بأنه لم يعد لدى الواحد منهما ما يقوله للآخر ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الحب أيضاً نهب للزمان والفناء ، مثله فى ذلك كمثل كل ما عداه من ظواهر الحياة ؟! هذا ما حاولنا أن نبسطه — فى موضع آخر — حين تحدثنا عن « موت الحُبّ » .[١] ولكن عيان المحبين قد كان دائماً تأكيداً لحقيقة أخرى مؤدَّاها أن « الحب أقوى من الموت » ! ويعجب المرء كيف يريد المحبون للحب أن يكون هو الشيء الأوحد الذى لا يَفْنى فى عالم ينسحب فيه الموت على كل شيء ، ولكن لسان حال المحبين يقول : « إنك حين تحبّ ، فإنك لا تموت إلَّا لكى تُبْعَث حيًّا من جديد » ! وسواء صحّ عيان المحبين أم لم يصح ، فإن الحقيقة التى لا شك فيها أن الحب — كما قلنا فى موضع آخر — تذبذب مستمر بين قطب الحياة وقطب الموت ، وكأنما هو رقص ميتافيزيقى يؤديه ذلك المخلوق المطلق النسبى الذى لا بد من أن يحيا دائماً معلقا بين الأرض والسماء ! والحق « أن الإنسان يحب ، لأنه يريد أن يشعر بالحياة ؛ وأن يتَسَامى بنفسه ، وأن يشعر بهذا التسامى ؛ وأن يسعد ، ويشعر بهذه السعادة . وهو يشعر بأن لحظات الحب — كأية لحظات أخرى هاربة من أَسْر الزمان — لا بدَّ من أن تكون سريعة خاطفة ، ولكنه مع ذلك على استعدادٍ لأن يهب حياته بأكملها فى سبيل الظفر بها . » ! فهل من عجب — بعد ذلك — فى أن يطلق اليونانيون على الحب اسم « الجنون الإلٰهى » ؟[٢]

دور « الحبّ » فى حياة « البشرية » :

أخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول : « إنّه طالما بقى على ظهر البسيطة أناسٌ يُحِبُّون ويُحَبّون ، فستظل الحياة جديرة بأن تُعاش ، وسيظل الوجود نعمة تستحق التقدير » ! وسواء نظرنا إلى التجربة البشرية على مستوى الفرد ، أم على مستوى الجماعة ، أم على مستوى الإنسانية قاطبة ، فإننا لن نستطيع أن نعدّ « خبرة الحب » مجرد تجربة هامشية أو جانبية ، بل لا بد لنا من الاعتراف بأنها تجربة مركزية أو محورية . وآية ذلك أن الإنسان — هذا الفرد البشرى الذى لا تتاح له فرصة الحياة سوى مرة

(١ ، ٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، فصل ١٢ ، والخاتمة ، ص ٣١٩ — ٣٢٠

واحدة — لا يمكن أن يحيا وحيداً ، لكي لا يلبث أن يمضي وحيداً (كما جاء وحيداً) ، بل هو لا بد من أن يجد نفسه مضطرًّا إلى توسيع دائرة وجوده ، بالعمل على المشاركة فى حياة الآخرين ، وتوليد حياة بشرية جديدة يخلّفها وراء ظهره ! وليس أجمل فى الحياة من أن يعمل المرء على خلق الحياة ، حتى يحيا فى شخص طفله الذى هو ثمرة تلاقى شخصين ، أَحَبَّ أحدُهما الآخر ، فتولّد عن حبهما ذلك « الثالث » الذى هو نقطة تلاقيهما . ولم يجانب أونامونو : unamuno الصواب حين قال إن الحب حليف الرغبة فى البقاء : فإن الاستمرار فى شخص الابن (أو الأبناء) هو صورة من صور التمرُّد على الفناء ، أو النزوع نحو التغلُّب على الموت ! والإنسان حين يحيا فى شخص ذُرّيته ، فإنه يقيم لنفسه الدليل — بصورة ما من الصور — على أنه لن يموت تماماً : non omnis moriar ، على حدّ تعبير الشاعر هوراس : Horas[١]

والحق أن الإنسانية فى حاجة إلى « الحب » ، لا لكى تستمر مهزلة البقاء (كما زعم شوبنهاور) ، بل لكى يتحقق المعنى الحقيقى للحياة البشرية (كما قال ألفرد أدلر) . ولو أننا فهمنا « الحياة » على أنها « مشاركة فى الكل » ، لكان علينا أن نعدّ « الحب » مساهمة فعّالة فى تحقيق معنى « الحياة » . وليس أيسر على الفرد — بطبيعة الحال — من أن يعزل نفسه عن « الكل » ، لكى يوحى إلى نفسه بأنه « عالم » بأكمله ، أو أنه هو « الكل فى الكل » ، ولكنه عندئذ لن يلبث أن يستحيل إلى « ذرة تافهة » تذروها رياح الفناء ، دون أن يشعر بوجودها (أو عدمها) أحد ، ودون أن تحسّ الحياة نفسها بأنه قد عاش أو مات ! ولعلّ هذا ما عبر عنه أدلر — مرة أخرى — حين كتب يقول : « ماذا حدث لأولئك الذين لم يتعاونوا قط ، بل اكتفوا بأن يخلعوا على حياتهم معنى آخر ، مقتصرين على التساؤل : « ما الذى يمكننى أن أنتزعه من الحياة » ؟! إنهم لم يخلّفوا أى أثر وراء ظهورهم . وهم لم يموتوا فحسب ، بل لقد كانت حياتهم نفسها شيئاً تافهاً عديم القيمة ! ويخيل إلىَّ أن كوكبنا الأرضى — هو نفسه — يخاطب أمثال هؤلاء فيقول لهم : « إننا لسنا فى حاجة إليكم : فإنكم لستم مؤهَّلين للحياة ، وليس ثمة مستقبل لمقاصدكم ومطامحكم عندنا ، بل ليس ثمة موضع عندنا للقيم التى تتمسّكون بها ، ونحن فى غنىً تام عن عقولكم وأفئدتكم . فلتمضوا إذن ، لأنكم لستم مطلوبين ! ليطوكم الموت ، ولتذهبوا إلى غير ما رجعة »[٢] ! صحيحٌ أن أدلر يعترف بأن هناك

---

(١) Cf. Alain Guy: "**Unamuno**", P. U. F., Seghers, 1964, pp. 35 - 36.

(٢) A. Adler: "**What life should mean to you**", Unwin Books, 1962, p. 14.

من « معانى الحياة » قدر ما هنالك من « موجودات بشرية » ؛ ولكنه يعود فيقرر أن المعنى الحقيقى للحياة ، هو ذلك المعنى المشترك الذى تأخذ به البشرية قاطبة ، لأنها ترى أنه يَصْدُق على أهداف الكائنات البشرية جميعاً ، وينسحب على غايات الناس أجمعين . ومن هنا فإن « حياتى — فيما يقول أدلر — إنما تعنى أن أهتم بأشباهى من الناس، وأن أكون جزءاً من كل، وأن أسهم بنصيبى فى تحقيق سعادة البشرية » . وهكذا نخلص إلى القول بأن « الحب » خبرة أصلية تدخل فى تكوين نسيج الوجود البشرى ، إن لم نقل بأنه « القيمة الكبرى » التى تخلع على الحياة البشرية جانبا غير قليل من دلالتها . ولو قدّر للبشرية — يوماً — أن تفنى ، أو أن تنحدر إلى هاوية العدم ، فلن يكون معنى ذلك سوى أن « الكراهية » قد استبدت بعقول البشر وأفئدتهم ، فحلت — عندهم — محل « المحبة » ، واستطاعت أن تحيل نشاطهم الإنتاجى البنَّاء ، إلى مجردِ نشاط تخريبىّ هدَّام !

الباب الثالث

مخاوف الحياة



الفصل السابع

الخوف من الفشل

ليست الحياة البشرية سلسلة من المباهج والمسرات ، بل هي أيضاً سلسلة من المخاوف والمخاطر . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن « الخوف » ظاهرة طبيعية لدى الإنسان : فإننا لنعلم أن علماء النفس يضعون « الخوف » على رأس قائمة الانفعالات الأصلية التي نلتقي بها لدى المولود الصغير . وإذا كان الإنسان هو الموجود الذي لا يكاد يكف عن البحث عن « الأمن » ، فما ذلك إلّا لأن حياته مهدَّدة في كل لحظة بالعديد من « الأخطار » : أخطار تتهدَّده من « الخارج » من جانب الآخرين ، وأخطار تتهدده من « الداخل » من قِبَلِ ذاته نفسها ! ومعنى هذا أن ما يقض مضجع الإنسان إنما هو تلك الإمكانيات التي تجعله نَهْباً ــ في كل حين ــ لعوارض المرض ، والفشل ، والشقاء ، والموت ... إلخ . وليس ثمة وسيلة أكيدة يمكن أن تضمن للإنسان عدم التعرض لأي خطر من الأخطار : فإنه ليس ثمة ملاذ آمن يمكن أن يلتجئ إليه الإنسان للاحتماء من ضربات القَدَر . وربما كانت هذه الحاجة إلى الحماية هي الأصل في تعلق الطفل بأمه : لأن الأم تمثل ــ في نظر طفلها ــ الملاذ الأكيد الذي يجد لديه الإشباع الحقيقي لحاجته الملحة إلى الأمن والطمأنينة . والظاهر أن الإنسان يظل يحنّ ــ طوال حياته ــ إلى مثل هذا الشعور بالأمن ، بدليل أننا نجد لدى الرجل البالغ رغبة عارمة في الإحساس بالسّلم أو الطمأنينة أو « الأمن » ، كما يظهر بوضوح من احتمائه بالمرأة التي يحبّها ، والتماسه لرعايتها وحمايتها ، في مقابل حُبّه لها وتعلّقه بها ! وقد تكون هذه الحاجة إلى الأمن ، هي المسئولة عن ظهور جانب غير قليل من المخاوف لدى الإنسان ، حتى لقد أصبح الشغل الشاغل للحضارة أو الثقافة البشرية هو العمل على تزويد الإنسان بالضمانات اللازمة لإشباع حاجته إلى الشعور بالأمن . وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الدين ، والأخلاق ، والقانون ، والطب (وغير ذلك) ليست في صميمها سوى مجموعة من الوسائط التي تكفل للإنسان الإحساس بالأمن[1] . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن جانباً كبيراً من جهود الإنسان المعاصر نفسه قد أصبح يستهدف القضاء على الكثير من مصادر الخوف في حياة الموجود البشري .

---

(١) Georges Gusdorf: **"La Vertu du Force"**, P. U. F., Paris, 1967, p. 59.

وعلى حين أن بعض علماء النفس الأقدمين كانوا يتحدثون عن « غريزة الخوف » ، نجد أن علم النفس الحديث قد أثبت أنه ليس هناك « غرائز » ، بل « ميول فطرية » أو « حاجات أصلية » ، تقبل التعديل ، والتحويل ، والإبدال ، والإعلاء ... إلخ . فليس ثمة غريزة محددة ، جامدة ، متصلبة ، يمكن أن نطلق عليها اسم « غريزة الخوف » ، بل هناك « وظيفة نفسية » يضطلع بها « الخوف » فى حياة الموجود البشرى ، وتلك هى حماية الذات الفردية ضد أخطار العالمين الخارجى والداخلى ، وضد كل ما قد يكون من شأنه أن يتهدّد سلامة الإنسان . ومعنى هذا أن الخوف « انفعال طبيعى » يقوم بدور حيوى هام فى صميم الحياة النفسية للكائن البشرى . ولو قال لنا أحدٌ إنه لا يخاف شيئا ، ولا يرهب أحدًا ، لكان هذا الشخص ضحية لأخطر نوع من أنواع الخوف ، ألا وهو الخوف من مجابهة الواقع ، ومواجهة الحقيقة !

حياة الإنسان سلسلة مستمرة من المخاوف !

والحق أن التجربة تشهد بأن الطفل يخاف ، والرجل البدائى يكاد يقضى معظم حياته فى مخاوف مستمرة . وقد يقع فى ظنّنا — أحيانا — أن الرجل الناضج البالغ لا يخاف ، وكأن من شأن النضج العقلى أن يقضى تماماً على كُلّ أسباب الخوف فى النفس البشرية . ولكن الواقع يشهد — على العكس من ذلك — أننا جميعاً نخاف ؛ فنحن نخاف الموت ، ونخشى المجهول ، ونرهب الفشل ، ونجزع من الشيخوخة ، ونقلق لفكرة العدم ... إلخ . وهذا ما عبَّر عنه بَسْكال Pascal بقوله : إن الناس قد اخترعوا شتى ضروب اللهو أو « التسلية » : divertissement ، حتى يتجنبوا « الخوف من الوحدة » (أو العزلة) ، وكأن الإنسان هو الموجود الذى يخاف من ظلّه : « L'homme a peur de son ombre » ، فهو لا يملك سوى العمل على الهرب من نفسه أو الفرار من ذاته ! والحق أن حياة الموجود البشرى تكاد تمثل سلسلة متصلة الحلقات من المخاوف المستمرة ، لدرجة أن البعض قد زعم أن الإنسان كثيراً ما يخاف لمجرد تفكيره فى الخوف ! وهذا « الخوف من الخوف » — على حد تعبير روزفلت — قد يكون أسوأ ناصح يمكن أن يستشيره الإنسان قبل الإقدام على الفعل ! ومهما يكن من شىء ، فإن الخوف قطب هام من أقطاب الحياة الإنسانية . ولكننا هنا بإزاء « قطب سلبىّ » لا بد من أن يقابله ذلك « القطب الإيجابى » الذى اعتاد علماء النفس أن يطلقوا عليه اسم « الشعور بالأمن » . ولو قدّر لأى موجود بشرى أن يعدم تماما كل إحساس

بالأمن أو الطَمأنينة ، لكانت حياته نَهْباً للمخاوف أو المخاطر ، ومثل هذه الحياة إنْ هى إلَّا الموت قبل الموت !

ولم يقل علماء النفس بضرورة بقاء الأم إلى جوار طفلها ، خلال سنوات الطفولة المبكرة ، إلَّا لأنهم قد لاحظوا أنَّ فى ابتعاد الأم عن ابنها تهديداً خطيراً لشعوره بالأمن . وقد سبق لنا أن لاحظنا أن الطفل فى حاجة ماسة إلى هذا « الشعور بالأمن » ، نظراً لأن الإحساس بالطمأنينة سياج ضرورى ينبغى أن تحاط به حياة الطفل النفسية ، خصوصاً فى السنوات الخمس الأولى من عمره . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن الإنسان البالغ نفسه فى حاجة أيضاً إلى مثل هذا الشعور بالأمن ، وإلا لكانت حياته نهباً للمخاطر المستمرة والمخاوف المتصلة . وليس من شك فى أن الإنسان الذى تستبدُّ به مخاوف الفشل ، أو مخاوف المجهول ، أو مخاوف المستقبل (أو غير ذلك من المخاوف المتصلة) بعيدٌ عن أن يكون « شخصا متكاملا » يمكن الركون إليه ، أو « شخصية متزنة » يمكن الاعتماد عليها ...

ولكنْ ، لا بد لنا ـــ بادئ ذى بدء ـــ من التفرقة بين نوعين من المخاوف : « مخاوف سَوِيَّة » نلاحظها لدى العادِيِّين من الناس : كالخوف من الخطر ، والخوف من المستقبل ، والخوف من الموت ، والخوف من المرض (أو العدوى) ... إلخ ، و « مخاوف مَرَضية » لا نلتقى بها إلا لدى الشواذّ أو العُصَابيين أو المنحرفين من الناس : كالخوف من الغرباء ، والخوف من النساء ، والخوف من المجتمع ، والخوف من العمل ، والخوف من المسئولية ... إلخ . وقد يكون من الطبيعى للجنس الواحد أن يتردَّد قبل الإقدام على الاختلاط بالجنس الآخر ، ولكن هذا التردد قد يستحيل إلى خوف مَرَضى حينما يصبح الشاب (مثلا) عاجزاً تماما عن تحقيق أى ضرب من ضروب الاتصال بأى فرد من أفراد الجنس الآخر . وليس هناك أدنى غرابة فى أن يخشى المرء المرض ، وأن يحاول الابتعاد بنفسه عن مواطن العدوى ، ولكن الغرابة فى أن يغسل يديه عقب كل مقابلة يصافح فيها شخصاً آخر ! وفى مثل هذه الحالة يستحيل « الخوف من المرض » إلى « مرض الخوف » الذى هو مَرَض نفسانى قد يصح أن نطلق عليه ـــ فى هذا الصدد ـــ اسم « مرض النظافة » ! وليس من الغرابة فى شىء أن يتردَّد المرء قبل الإقدام على تنفيذ أى عمل كبير أو أىّ مشروع خطير ، ولكن الغرابة أن يستمرَّ التردّد فيشلّ إرادته تماماً ، وعندئذ لا يلبث الحذر أن يستحيل عنده إلى خوف دائم من المسئولية ، وعجز تامّ عن العمل ! وهكذا نرى أن « المخاوف المرضية » هى فى معظم

الأحوال أعراض تصاحب العديد من الأمراض النفسية : لأنها أعراض غريبة تولّدها مؤثّرات وهمية ، أو منبهات غير واقعية . فالطفل الذى اعتاد فى صباه الخوف من الظلام ، أو الذى تكوَّنت شخصيته فى كنف نظام تربوى صارم ؛ نقول إن مثل هذا الطفل قد يكون مُعَرَّضاً — أكثر من غيره — للوقوع تحت طائلة « العُصَاب » أو « المرض النفسى » . وكثيرا مايقترن الخوف بالقلق : لأن الطفل الذى نشأ على الخوف لا يمكن أن يكون طفلًا آمنا ، ومن ثم فإنه سرعان ما يقع فريسة للوساوس وشتى ضروب القلق . وحين يعرف الطفل أن الصراحة قد تكلفه الكثير ، فإن خوفه من الكبار ، وحرصه على تجنب العقاب ، قد يؤديان به إلى الكذب . وإذا كان من المعروف أن الخوف أيضاً حليف الكذب والخداع والتضليل ، فذلك لأن الطفل الخائف — كما نعلم — لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع أساليب المخادعة ، والمداورة ، والتحايل .. إلخ . وربما كان أخطر نظام تربوى يمكن أن ينشأ فى كنفه أى جيل من الأجيال ، هو ذلك النظام الإرهابى الذى يعتاد فيه الأطفال أساليب العنف ، فلا يجدون بُدًّا من الاستجابة لها بشتى مظاهر الخوف ؛ وعندئذ تنعدم الثقة بين الصغار والكبار ، ويفقد الطفل كل إحساس بالأمن ، وتستحيل الحياة الاجتماعية إلى جو إرهابى من التوجّس ، والارتياب ، والقلق ، والتخوُّف .. إلخ .

نحن نخاف الفشل ، ولكننا مع ذلك نخاطر بأنفسنا !

بيد أننا لو عمدنا الآن إلى الانتقال من هذا المستوى السيكولوجي إلى المستوى الميتافيزيقى ، لألفينا أن الإنسان — طفلًا كان أم رجلًا بدائيا أم إنساناً متحضراً — لا يخرج عن كونه حيواناً ينشد الأمان ، ويسعى جاهداً فى سبيل الظفر بالهدوء والاستقرار والاطمئنان . وهو حين يصطدم بالعوائق ، والعقبات ، والعثرات ، فإنه لا يلبث أن يدرك أن حياته لا يمكن أن تكون سلسلة من المكاسب ، والإنجازات والانتصارات . وهنا يظهر الخوف من الفشل ، وكأنه تعبير عن خوف الإنسان من الزمان ، وقلقه على المستقبل ، وجزعه من المجهول ، وحرصه على التمسُّك بأهداب الحياة ! والإنسان يخشى أن يفشل فى الحب ، ويخشى أن يفشل فى علاقاته الاجتماعية ، ويخشى أيضاً أن يفشل فى عمله . وهذا الخوف من الفشل — على مستوى الحب ، والعلاقات الاجتماعية ، والعمل — هو الذى يسم بطابعه معظم سلوك الإنسان . ومهما يكن من أمر ذلك التكامل أو التوافق أو الاتزان الذى قد تظفر به الذات البشرية

فى هذه المرحلة — أو تلك — من مراحل ترقّيها النفسىّ ، فإن من المؤكد أن هذا الاتزان معرَّض للاختلال فى كل لحظة ، وأن ذلك التكامل (أو التوافق) مهدَّد بالانهيار فى كل حين ! والسبب فى ذلك أن حياتنا لا تكاد تخلو — فى أية لحظة — من المخاطر ، والمصاعب ، والمواقف المباغتة ! ولو كان عالمنا خلواً تماماً من كل خطر ، لكان عالماً ميّتاً لا حياة فيه ولا معنى له ! ولكننا — لحسن الحظ أو لسوئه — نحيا باستمرار على حافة الخطر؛ ويكاد وجودنا نفسه أن ينقضى فى عملية البحث عن الأمان ، والعمل على استبعاد أسباب الخطر . وليس فى وسع الإنسان أن يستخدم حريته ، دون أن يخاطر بنفسه ، أو دون أن يغامر بحياته ! وإلّا ، فماذا عسى أن تعنى الحرية ، إن لم تكن تعنى مواجهة المجهول ، والعمل على تحقيق شىء لم يكن فى الحسبان ؟ صحيحٌ أننا — جميعاً — نريد أن نتجنب المخاطر ، ونحاول أن نتحامى بأنفسنا عن كافة المصاعب ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى التقدم على أشلاء البيّنات المرفوضة ، والحلول المطروحة ، والراحة النفسية المنبوذة ! ولا غَرْوَ ، فإن نزوعنا نحو « المطلق » ، لا بد من أن يصطدم بحدود « التناهى » ؛ وما نشأت « مشكلة الشر » إلّا لأن الإنسان « كائنٌ متناهٍ » يرفض أن يكون « التناهى » هو الكلمة الأخيرة فى دراما حياته الناقصة !

... إننا جميعاً نعلو على ما بين أيدينا من حقائق ثابتة ، وبيّنات جامدة ، لكى نمتد بأنفسنا نحو الشكوك والرِّيب وشتى ضروب القلق ! ومن العجيب أننا نخشى « المجهول » ونحبّه ، فنحن نقذف بأنفسنا نحو المخاطر ، دون أن ندرى أننا بذلك نقتحم عالم المخاوف ! والحق أن انعدام المشكلات لا يمكن أن يعنى — بالنسبة إلينا — سوى الموت المحقق ! وحسْبنا أن ننظر إلى كل من العالم ، والفيلسوف ، ورجل الأخلاق ، ورجل الدين ، لكى نتحقّق من أن كل هؤلاء يواجهون الخطأ ، ويجابهون الشك ، ويخاطرون بأنفسهم فى سبيل إحراز بعض القيم ، أو الظفر بشىء ذى بال ! ولا ريب ، فإنهم ليعلمون حق العلم أن الحياة البشرية عموماً ، والحياة الخلقية بصفة خاصة ، لا يمكن أن تخلو تماماً من « المخاطرة » : Le risque ، لأنها تقوم — أولا وبالذات — على الاختيار الحرّ . فالإنسان الذى « يخاطر » إنما يقيم الدليل على أنه موجود بشرى يملك « حرية إبداعية » ، ويستطيع أن « يلتزم » أمام ذاته وأمام الآخرين ، فى عالم إنسانى حافل بالمعانى والقيم . ومهما يكن من أمر ذلك الخوف الطبيعىّ من الفشل ، وتلك الرهبة الغريزية من المجهول ، فإن الإنسان لا يملك سوى الاندفاع نحو المستقبل ،

واثقاً من أن كل ما يمكن أن يصل إليه بدون مخاطرة لن يكون إلّا شيئاً تافهاً عديم القيمة ! ولعلَّ هذا ما عبر عنه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول : « إن من لا يخاطر بشيء ، لا يمكن أن يكون هو نفسه شيئا » !(١)

صحيحُ أن الذات قد تريد أن تحسب لكل شيء حسابه ، وأن تمتنع عن القيام بمغامرات غير أكيدة ، وأن تكف عن المخاطرة بحياتها فى عالم المجهول ، ولكن من المؤكد أن التجربة سرعان ما تثبت لهذه الذات أنه ليس فى وسع أحد أن يرى كل شيء ، وأن يتنبأ سلفاً بكل شيء ، وأن يقضى تماماً على كل خطر ! ومهما نجحت الحضارة العلمية الحديثة فى التقليل من عدد المخاوف التى تتهدَّد حياة البشر ، بل مهما وضعت نصب عينيها القضاء نهائيا على أسباب الخوف فى حياة الإنسان ، فإن التقدم العلمى نفسه لن يلبث أن يصبح أثراً بعد عين لو أنه استطاع بالفعل أن يقضى تماماً على عنصر « المخاطرة » الذى ينطوى عليه المصير البشرى . والحق أن حياة كل فرد منا نَهْبٌ للصدفة والاتفاق ، عُرْضَةٌ للخطر والفشل ، دون أن يكون فى وسع أحد التكهُّن سلفاً بأن مصيره سوف يكون مصيراً مُحقَّقاً أكيداً ، لا تكتنفه الشكوك والرِّيب ، ولا تحيط به أسباب الخطأ أو الفشل ! وقد يكون من مصلحتنا أن نسلّم منذ البداية بأن طرقنا فى الحياة ، وأساليبنا فى السلوك ، محوطة بأسباب الشك والارتياب ، حافلة بأشكال عديدة من المخاوف والمخاطر ، وبالتالى فإنه لا بد لنا من مواجهة مصيرنا بشيء غير قليل من الشجاعة والذكاء وحُبِّ المخاطرة . وليست « الشجاعة » فى الحقيقة سوى تلك الإرادة الحرة التى تأخذ على عاتقها مواجهة « الحاضر » ، واثقة من أن « المستقبل » سوف يكون — فى جانب منه — مجرد امتدادٍ لذلك الحاضر .

ونحن لا ننكر أن البشر جميعاً يحنّون دائما إلى ذلك « العالم الهادئ السعيد » الذى ترتفع عنه المخاطر والمصاعب ، وتمحى منه المخاوف والوساوس ؛ ولكننا نستطيع أن نؤكد أن مثل هذا العالم الوهمىّ الأسطورىّ لن يكون عالماً إنسانيًا يصلح لسكنى البشر ! وسواء أردنا أم لم نُردْ ، فإنَّ التجربة لَتَشهَدُ — مع الأسف — بأنه ليس فى حياتنا « **مطلق** » يستطيع أن يقضى على مخاوفنا تماماً ، كما أنه ليس على ظهر البسيطة سلامٌ مُحقَّق تزول معه كل أسباب الحروب نهائيا ! ولسنا نعنى بذلك أنه لا أمل فى صلاح الإنسان ، أو أنه ليس ما يدعونا إلى التفاؤل بمستقبل البشرية ، ولكنَّ كل ما نريد

---

(١) Cf. G. Gusdorf: "**La Vertu de Force**", P. U. F., 1967, pp. 96 - 97.

أن نقرره هو أن الحياة البشرية ستظل « مخاطرة ميتافيزيقية » لن يستطيع أحد أن يضع لها الكلمة الأخيرة . وآية ذلك أننا نحيا فى عالم حافل بالمشكلات ، ونحن ما نكاد ننجح فى حل مشكلة واحدة من تلك المشكلات العديدة ، حتى تنبثق أمام عيوننا مشكلات أخرى جديدة لم تكن لنا فى الحسبان ! وربما كانت أمارة الموت — فى عالمنا البشرى — هى انعدام كل إشكال ! فليس من التفاؤل فى شىء أن يتعامى الإنسان عن كل تلك المشكلات ، أو أن يزعم لنفسه أن العلم سيكون هو الكفيل بحلّها فى المستقبل القريب ؛ وإنما حسْب الإنسان أن يعترف بأنه يحيا فى عالم مُتناهٍ حافل بأسباب الشر ، والخطأ ، والنقص ، والصراع ، والفشل ، والموت ، وأنه مُلْزَمٌ — فى الوقت نفسه — بأن يواجه كل تلك المشكلات بعلمه ، وذكائه ، وشجاعته ، وحريته !

الخوف من الفشل خوفٌ من المجهول !

ولو أننا توقفنا الآن عند ظاهرة « الخوف من الفشل » — باعتبارها صورة مألوفة من صور الخوف البشرى — لوجدنا أن هذه الظاهرة حليفة الرغبة فى « النجاح » ، مع الشعور فى الوقت ذاته بعدم وجود « ضمانات » كافية تكفل للذات ما تصبو إليه من نجاح . فالإنسان يحيا فى عالم ملىء بالتهديدات ؛ وهو يشعر بأنه مهما تكن درجة « قوته » ، فإن ضربات القدر ، أو عوامل الصدفة ، أو أخطار العالم الخارجى ، قد تجىء فتحبط مشروعاته ، تتسبَّب فى إفساد خططه ، أو تعمل على إعاقة أهدافه ... إلخ . وما دام الإنسان عاجزاً عن تحقيق التوافق المطلق بين « الداخل » و « الخارج » ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التسليم بأن قُوى العالم الغاشمة المظلمة لا يمكن أن تكون تحت إمْرته تماماً ، وبالتالى فإن « النجاح » لا يمكن أن يكون أمراً محتوماً يسيطر عليه بإرادته ، ويتحكم بحريته فى تهيئة أسبابه وبواعثه . ومعنى هذا أنه ليس للإنسان على « المجهول » يدان ؛ وهذه الحقيقة — وحدها — هى الأصل فى خوف الإنسان من « الفشل » .

بَيْدَ أننا لو تساءلنا ماذا عسى أن يكون هذا « المجهول » الذى نخافهُ ، ونخشاهُ ، ونرهبهُ ، لوجدنا أن « المجهول » قد يعنى — فى نظرنا — « الغيب » ، أو « المستقبل » ، أو « القدر » ، أو « المصير » ، أو « الصدفة » ، أو « الاتفاق » ... إلخ . وأيًّا ما كان المعنى الذى ننسبه إلى هذه الكلمة ، فإن من المؤكد أن الجانب الأكبر من خوفنا من « الفشل » ، راجعٌ إلى خوفنا من « المجهول » ! وآية ذلك أننا نحيط

المستقبل بأغلفة سحرية من الأساطير ، وعندئذ لا نلبث أن نقع فريسة لميثولوجيا « المجهول » : La mythologie de L'inconnu ، وكأنَّ ثمة قوة غَيْبية تأبى إلَّا أن تقاوم رَغَباتنا ، وتناهض مشروعاتنا ، وتعمل على إحباط غاياتنا ! وحينما يتوهم الإنسان أن الكون بأسره لا يمثل سوى مجموعة من « الأخطار » أو « التهديدات » menaces ، فهنالك قد يتخذ « الخوف من المجهول » طابع الخوف الطبيعي من عدوّ شرس لا يكنّ للإنسان سوى البغضاء والعداء ! وينسى الإنسان — أو يتناسى — أن « الخارج » لا يمكن أن يكون مصدر رعب وفزع ، اللهمّ إلَّا إذا جاء « الداخل » فاستسلم له تماما ، ووقع تحت سيطرته نهائيا ، دون أن يحاول تأويله أو تفسيره أو تغييره أو حتى مجرد العمل على « تقديم قراءة جديدة له » une nouvelle lecture (على حد التعبير الفرنسى) ! والواقع أنه مهما تَكُنْ ضَرَبات القدر ، أو عثرات الحظ ، فإن الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد ألعوبة فى يد ذلك « المجهول » الذى يخافه ويرهبه ! ونحن نخاف الفشل — فى كل لحظة — ولكننا نعلم — فى الوقت نفسه — أن نجاحنا رهنٌ بمدى قدرتنا على تحويل « العائق » إلى « واسطة » . ومهما يكن من أمر تلك الأحداث التى يُخبّئها لنا المستقبل ، أو المجهول ، أو الغيب ، فإن من المؤكد أنه لا بد للإنسان دائما من أن يظل سيد المعنى ، بحيث يكون هو المتحكم فى دلالات الأحداث ! وطالما بقيت الذات البشرية قادرة على المقاومة ، بل طالما رفضت الاستسلام (سواء أكان ذلك أمام العذاب ، أم أمام الهزيمة ، أم أمام الموت ... إلخ .) فلا بد من أن تبقى هى المتحكمة فى « المعانى » ، المسيطرة على « الدلالات » . وليس أمعن فى الخطأ من أن يتوهم الإنسان أن الفشل ، أو النجاح ، أو السأم ، أو الغبطة ، أو اليأس ، أو الأمل « وقائع » تَقْدم إليه « من الخارج » ، وكأنما هى مجرد « نتائج » قد ترتبت على بعض « الأحداث » ، فى حين أن شيئا لا يمكن أن يحدث لنا إلَّا بمقتضى حركتنا الذاتية وقبولنا الشخصىّ ! ومن هنا فإن « الخوف من الفشل » قد يكون — فى بعض الأحيان — إرهاصاً بالفشل ، واستسلاماً خفيًّا ينطوى على معانى الهزيمة أو الإقرار بالهزيمة ! وإلَّا ، ففيمَ الخوف من الفشل ، ونحن نعلم أن أقسى الأحداث التى قد يجيئنا بها المستقبل ، وأقصى المحن التى يمكن أن يبتلينا بها القدر ، لا يمكن أن تكون أكثر من مجرد « تَحْذيرات » تدعونا إلى معاودة النظر فى خططنا ومشروعاتنا ، وتذكرنا بضرورة مراجعة أهدافنا وغاياتنا ؟ بل ، ألا يحدث — فى كثير من الأحيان — أن يكون « الفشل » مجرد تبديد لبعض الأوهام ، أو تصحيح لبعض الأخطاء ، دون أن يكون له طابع « الإحباط » أو « الهزيمة » ؟!

هل من صلة بين « الخوف من الفشل » و « الشعور بالعجز » ؟

... على أن الخوف من الفشل قد يكون — فى بعض الأحيان — مجرد عَرَضٍ من أعراض الشعور بالعجز أو الإحساس بالنقص . وآية ذلك أنه حينما يتزايد إحساس الفرد بحالة الخطر ، أو حينما يخيل إليه أن « الخارج » لا بد بالضروة من أن يكون أقوى من « الداخل » ، فهنالك لا بد للخوف من الفشل من أن يكون ثمرة لهذا الشعور بالعجز — بيولوجياً كان أم عقليا أم غير ذلك — . وقد شرح لنا فرويد معنى الخطر وعلاقته بهذا الشعور فكتب يقول : « إن حالة الخطر تتكون من تقدير الشخص لقوته بالنسبة إلى مقدار الخطر ، ومن اعترافه بعجزه أمامه — عجزا بدنيا إذا كان الخطر موضوعياً ، وعجزا نفسيا إذا كان الخطر غريزياً .. »[1] وفرويد يوضح لنا هذا المعنى بتحليله لبعض مخاوف الأطفال ، فيقرر أن الطفل الذى يشعر بالخوف حينما تتركه أمه ، إنما يخاف فى الحقيقة من عدم القدرة على إشباع حاجاته ورغباته التى كانت تقوم الأم بإشباعها . ومعنى هذا أن شعور الطفل بالعجز — فى هذه الحالة — مع شوقه فى الوقت نفسه لأمه ، هو العامل الرئيسى المسبب لخوف الطفل . وفى هذا يقول فرويد : « إن الموقف الذى يعتبره الطفل خطراً ، والذى يريد أن يحمى نفسه منه إنما هو حالة عدم الإشباع ، وزيادة التوتر الناشىء عن الحاجة ؛ وهى حالة يكون فيها الطفل عاجزاً . »[2]

وليس من شك فى أن هذا الشعور بالعجز يختلف باختلاف مراحل الحياة ، ويتغير مضمون حالة الخطر نفسها (كما أوضح لنا فرويد — بالتفصيل — فى كتابه المعروف باسم « القلق ») ، ولكن المهم أن الكثير من الناس يظلون أطفالًا فى سلوكهم إزاء الخطر ، فيستجيبون لحالات الخطر القديمة كما لو كانت قائمة بالفعل ، دون أن ينجحوا مطلقاً فى التغلب على العوامل القديمة للخوف والقلق ... وإذا كان فرويد يطلق على أمثال هؤلاء اسم « العصابيين » ، فذلك لأنه يرى أن خوفهم من الفشل قد استحال إلى « خوف مَرَضى » . وليس يعنينا أن نتوقف عند نظرية فرويد التى ترجع الخوف والقلق إلى الإحباط والحرمان الجنسى ، وإنما حسبنا أن نقول إن معظم المخاوف المرضية لا تقف

---

(١) سيجموند فرويد : « القلق » ترجمة د . عثمان نجاتى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٧ ، الفصل الحادى عشر ، ص ١٨٦ — ١٨٧

(٢) المرجع السابق ، الفصل الثامن ، ص ١٣٨ — ١٣٩

عند الخوف من الفشل ، بل هى تمتد أيضاً إلى مخاوف وهمية يحاول المرضى أنفسهم تفسيرها بقولهم إنهم يخافون من الجنون ، أو يخافون من الموت ... إلخ .

ومهما يكن من شيء ، فإن « الخوف من الفشل » (سواء أكان له ما يبرره موضوعياً ، أم كان مجرد وهم عصابيّ يرجع إلى أسباب نفسية محضة) لا بد من أن يقترن بحالة خطر يشعر معها الفرد بعجزه أو نقصه ... وكثيراً ما يحاول الفرد التغلب على هذا الشعور بأساليب دفاعية ملتوية ، فنراه يلتجئ — مثلا — إلى « مذهب القضاء والقدر » Le fatalisme لكى يحتمى ضد خطر الحدث (أو الأحداث) باللجوء إلى قوقعة الجبرية الآمنة ، أو نراه يلتمس فى « الاستسلام » résignation و « التشاؤم » تعبيراً عن قدرته على الاستبصار بالأحداث ، واثقاً من أنه يعرف — سلفاً — أنه لا بد للأمور من أن تجرى على أسوأ نحو ممكن ! ولو قُدّر للأمور أن تتحسن ، لكان ذلك كسبا لم يكن فى الحسبان ، وأما لو قدّر لها أن تسوء ، لكان عزاؤه أنه استطاع سلفاً أن يتنبأ بكل شيء ! وفى كل هذه الأحوال ، نرى الفرد يسلك سلوك النعامة التى تخفى رأسها فى الرمال ، حتى لا ترى العدو الذى يهددها ، أو الخطر الذى يحيط بها ! صحيح أن « الخوف من الفشل » هو — فى أصله — شعور زائد بحالة الخطر ، ولكن المحاولات التى يبذلها الإنسان — عادة — فى سبيل التخلص من هذا الشعور المتزايد بالخطر ، قد تستحيل فى بعض الأحيان إلى محاولات فاشلة ، تتنكر لواقع الخطر ، وكأن أصحابها لا يريدون أن يروا الواقع على ما هو عليه ، لأنهم يلتمسون فى « الوهم » ملاذاً لإشباع حاجتهم إلى الشعور بالأمن . وهكذا نرى أن « الخوف من الفشل » كثيراً ما يتحكم فى سلوك الفرد ، خصوصاً حين يُشعره بنقصه ، إزاء حالة الخطر التى تهدده باستمرار ...

الخوف من الفشل : خوف من الحياة ، وخوف من التفرد :

وقد يكون من الطريف — فى هذا الصدد — أن نشير إلى بعض نظريات سيكولوجية أخرى يربط أصحابها « الخوف من الفشل » بأنماط أخرى من « الخوف » كالخوف من « الحياة عند رانك Rank ، والخوف من « التفرد » عند إريك فروم Fromm . والخوف من الحياة — عند رانك — هو قلق من التقدم والاستقلال الفردى ؛ وهو يظهر عند احتمال حدوث أى نشاط ذاتى للفرد ، وعندما تريد إمكانياته أن تخلق ابتكارات جديدة أو تعمل على إيجاد تغييرات جديدة فى شخصيته ، أو عندما يريد الفرد أن يكوّن

علاقات جديدة مع الناس . ويظهر القلق فى هذه الحالات : لأن تحقيق هذه الإمكانيات يهدد الفرد بالانفصال عن علاقاته وأوضاعه السابقة .(١)

وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة مجرد « خوف من الانفصال » : Separation أو « خوف من التفرد » : Individuation . وعلى حين أن من شأن الفرد — فى الأصل — أن ينزع نحو استعادة الوحدة فيما بينه وبين بيئته ، نجد أن خبرة التقدم والوعى تجيء فتهدده بالانفصال عن تلك البيئة ، وبذلك يكون « الخوف من الحياة » مجرد جزء من الاستقلال والاعتماد على الذات ...(٢)

وأما الخوف من « التفرد » — عند إريك فروم — فهو عبارة عن جزع من الحرية ، وخوف من مخاطر الحياة الفردية . والواقع أن الطفل يقضى فترة طويلة من فترات حياته ، معتمداً على والدته ؛ وهذه الفترة التى تقترن بإحساس الطفل بالأمن هى التى تقيده ببعض القيود الأولية ، وتجعله يحنّ باستمرار — حتى بعد نموه وترقيه — إلى الاحتماء بأمن الحياة الدافئة فى أحضان الأمومة ! وليس « التفرُّد » — فى رأى فروم — سوى تعبير عن تزايد نمو الطفل ، بحيث يزداد تحرره من الاعتماد على الوالدين ، ويتحقق له — بالتالى — نوع من الخلاص أو النجاة من القيود التى كانت تربطه بكل من الأب والأم . ولكن ، لما كان اعتماد الطفل على الأبوين ، وارتباطه بهما عن طريق تلك القيود الأولية ، مظهرين من مظاهر إحساسه بالأمن وشعوره بالانتماء إلى الجماعة ، فليس بدعاً أن يجيء نمو الشخصية ، واتجاهها نحو الاستقلال الذاتى ، فيهددان هذا الشعور بالأمن ، ويولّدان ضرباً من الإحساس بالعجز والقلق . « وطالما كان الإنسان جزءاً من العالم ، وغير مدرك لإمكانياته ومسئولياته ، فإنه لا يكون بحاجة إلى الخوف . وأما عندما يصبح الفرد مستقلا ، فإنه يقف — عندئذ — بمفرده فى مواجهة العالم الملىء بالمخاطر والقوى الخارقة ، ولا يلبث حينئذ أن يشعر بالعجز والقلق . »(٣)

---

(١) د . عثمان نجاتى : ترجمة عربية لكتاب « القلق » لفرويد ، مقدمة المترجم ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٣٤

(٢) Ruth. L. Munroe: **"Schools of Psychoanalytic Thought"**, N. Y., Holt, 1955, pp. 580 - 581.

(٣) E. Fromm: **"Escape from Freedom"**, New-York, Rinehart, 1941, p. 29.

(وارجع أيضا إلى مقدمة د . عثمان نجاتى لكتاب « القلق » ، ص ٤٣ — ٤٤) .

والحق أن خوف الإنسان من الفشل كثيراً ما يكون تعبيراً عن خوفه من الحياة ، بما يجيء معها من معانى التفرد ، والحرية ، والاستقلال ... إلخ . ونحن نعلق أهمية كبرى على «النجاح» فى الحياة : لأننا نتوهم أن «الحياة» لا تعنى شيئاً بدون ذلك «النجاح» الذى يكفل لنا «الشعور بالرضا» أو الإحساس بالقيمة الذاتية . ولكننا نشعر — فى الوقت ذاته — بأن عملية الصراع من أجل النجاح لا بد من أن تضعنا وجهاً لوجه أمام القوى الطبيعية من جهة، والظروف الاجتماعية من جهة أخرى ، ومن ثم فإننا نشعر بأننا معرضون للفشل — فى كل لحظة — نظراً لأننا لسنا — وحدنا — الذين نفصل فى مصيرنا لأنفسنا وبأنفسنا ! ومع ذلك، فإننا لا نجد بداً من التسليم بأن الحياة تضطرنا إلى التفرد، والحرية ، والاعتماد على الذات ؛ وهذه كلها قد تزيد من حدة شعورنا بالعجز أو النقص أو القصور ، ومن ثم فإننا لا بد من أن نخشى المستقبل، ونرهب المجهول، ونخاف من الفشل ! وقد تكون كلمة «الفشل» — فى قاموس القيم البشرية — مجرد تعبير عن انعدام ثقة الإنسان فى نفسه، أو افتقاره إلى الإحساس بقدرته الذاتية، أو خوفه من مواجهة الحياة لحسابه الخاص ! وتبعاً لذلك فإن «الخوف من الفشل» قد يكون مجرد مظهر لشعور الفرد بوطأة التفرد ، وفداحة الحرية ، وعبء المسئولية، وخطورة «الموقف البشرى» !

هل يكون الخوف من الفشل عَرَضاً من أعراض السعى وراء النجاح ؟

إن الفرد — فى الكثير من المجتمعات الرأسمالية الحديثة — قد أصبح يحرص أكثر ما يحرص على « النجاح » ، ومن ثم فقد صار حرصه البالغ على « النجاح » سبباً فى خوفه المستمر من « الفشل » . ومعنى هذا أن « الخوف من الفشل » لم يعد سوى مجرد عَرَض مصاحب لتلك الحالة النفسية الأليمة التى يُعانيها الإنسان المعاصر فى سعيه اللاهث نحو الظفر بالشهرة ، والنجاح ، وتقدير الآخرين ! والواقع أن نجاح الفرد لم يَعُدْ رهناً بقيمته الذاتية — على نحو ما تتمثل فى معرفته وقدرته — بل هو قد أصبح رهناً بمدى نجاحه فى بَيْع شخصيته فى سوق المعاملات الاجتماعية ! وهذا ما عبر عنه إريك فروم بقوله: «إن الفرد — فى المجتمع الحديث — قد أصبح بمثابة بائع من جهة ، وسلعة من جهة أخرى، لأن النجاح فى نظره قد أصبح رهناً بمدى قدرته على الظفر بأعلى سعر ممكن، ثمناً لشخصيته التى يبيعها للآخرين»![1] ومن هنا فإن « النجاح » — فى الكثير من

(١) Eric Fromm: **"Man for himself"**, New-York, Rinehart, 1960, pp. 69 - 70.

المجتمعات الحديثة ـ لم يعد يعنى اهتمام الفرد بحياته وسعادته ، وحرصه على تنمية ذاته وتحقيق شخصيته ، بل أصبح يعنى اهتمام الفرد باجتذاب انتباه الآخرين واستحسانهم ، وحرصه على الظفر بتقديرهم وإعجابهم . ولا شك أن هذا الاهتمام المفرط بالغير لا يمثل ميلًا اجتماعياً سليماً نحو التعاون مع الآخرين أو مشاركتهم ، بل هو مجرد ثمرة « لعقلية السوق » التى أصبحت تَغْلُب على كل تفكير الإنسان الرأسمالى المعاصر . فهذه العقلية القائمة على مبدأ التنافس تجعل من « النجاح » عملية تجارية يقوم بها الفرد فى سوق المبادلات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية ، من أجل الوصول إلى الشعور بقيمته الذاتية من خلال تقييم الآخرين له وتقديرهم لمدى استحقاقه أو جدارته ! ولكن الجدارة هنا ليست رهناً بعمل الفرد أو قُدْراته ، بل هى متوقفة على شروط خارجية ليس له عليها يدان ! وحين يشعر الفرد بأن نجاحه متوقف على مثل هذه الاعتبارات الخارجية (التى لا يملك هو نفسه التحكم فيها ، أو السيطرة عليها) ، فهنالك قد تتولد فى نفسه مشاعر الخوف والقلق وانعدام الطمأنينة ... إلخ .ولا غرو ، فإنَّ الفرد الذى يشعر بأن قيمته الخاصة لا تتوقف ـ أولا وبالذات ـ على المزايا الشخصية التى يمتلكها ، أو الصفات البشرية التى يتمتع بها ، بل تتوقف على نجاحه فى سوق قائم على التنافس ، وعُرْضَة للتغير المستمر تحت تأثير تقلب الظروف ؛ نقول إن مثل هذا الفرد لا بد من أن يجد نفسه نهباً لحكم الآخرين عليه ، وتقييمهم له ، وكأن تقديره لذاته (Self - esteem) هو مجرد انعكاس لتقدير الآخرين له ! ومعنى هذا أن رغبة الفرد العارمة فى النجاح لا بد من أن تقترن بضرب من الخوف البالغ من الفشل ، خصوصاً حين تجىء « تقلبات السوق » فتصبح هى المعيار الأوحد للحكم على قيمة الفرد ! وليس الشعور بالنقص ، والإحساس بعدم الطمأنينة ، والخوف المستمر من الفشل ، سوى أعراض مصاحبة لهذا السعى اللاهث وراء النجاح (فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة بصفة خاصة) .

وقد لاحظ بعض علماء النفس المحدثين أنه حينما يصبح لسان حال الفرد : « إننى على نحو ما تريدون لى أن أكون » : « I am what you desire me » بدلًا من أن يكون لسان حاله : « إننى عين **ما أعمل** » : « I am what I do » فهنالك لا بد للفرد من أن يشعر باغترابه عن ذاته ، إذْ لا يصبح المهم عنده أن يحقق ذاته ويستخدم قدراته ، بل أن يبيع نفسه أو يحيلها إلى مجرد سلعة ! ومعنى هذا أن المفهوم الرأسمالىّ للنجاح كثيراً ما يزعزع من إحساس الفرد بهويته أو ذاتيته : إذ لا يعود هذا الإحساس مرتبطاً

بشعور الفرد بقدراته ، بل يصبح وثيق الصلة بحكم الآخرين عليه (أو رأى الغير فيه) ! وهكذا تجيء أحاسيس الإنسان بالشهرة ، والنجاح ، والنفوذ ، والمركز الاجتماعى (إلخ) ، فتحل محل شعوره بذاته ، أو إحساسه بهويته . ومثل هذا الموقف قد يضطره إلى الحرص — بأى ثمن — على استبقاء « الدور » الذى اقترنت شهرته به — فى أعين الناس — فيصبح وجوده عندئذ متوقفاً تماماً على الطريقة التى يحكم بها عليه الآخرون ! وقصارى القول أنَّ خوف الإنسان الحديث من الفشل كثيراً ما يقترن بعملية اغترابه عن ذاته ، وانحداره إلى مستوى السلعة التى تباع فى سوق المعاملات الاجتماعية ، وسعيه اللاهث وراء الحصول على الشهرة والنجاح ... إلخ .(١)

هل من سبيل إلى تجاوز معيار « النجاح والفشل » ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس فى استطاعة الإنسان أن يعلو على كل من « النجاح » و « الفشل » ، لكى ينظّم حياته دون خوف من « الفشل » ، ودون تلّهف على « النجاح » ؟ أو بعبارة أخرى ، أليس فى استطاعة الإنسان أن يحكم على حياته (وحياة الآخرين) بمعيار آخر غير معيار النجاح والفشل ؟ بل ، ألا تدلنا التجربة — أحياناً — على أنه قد يكون ثمة « نجاح » أشرف منه الفشل ، كما أنه قد يكون ثمة « فشل » أسوأ منه النجاح ؟ الواقع أننا نلاحظ — فى بعض المجتمعات — أن مفهوم « النجاح » قد أصبح يقترن فى أذهان الكثيرين بمعانى الحصول على الثروة ، والتمتع بموفور الصحة ، والظفر بالشهرة والأمجاد ، والحظوة بقلوب النساء ! وهذا هو السبب فى أن معظم الناس (فى أمثال تلك المجتمعات) قد أصبحوا يحسدون النجم السينمائى الساطع ، ورجل الأعمال الناجح ، والرجل السياسىّ المتمتع بمركز مرموق ، وكأن « النجاح » رهن بتلك القيم المادية المبتذلة التى لا تكاد تعدو الثروة ، والصحة ، والشهرة ، وكسب ودّ النساء ! وتأبى الحياة إلا أن تظهرنا على أنه مهما يكن من قيمة أمثال هذه « الخَيْرات » ، فإن سُلّم القيم الحقيقى لا بد من أن يعلو على « معيار النجاح والفشل » ، على نحو ما تتصورّه خيالات الطفولة ، وأحلام المراهقين ! وآية ذلك أن عباقرةً من أمثال مَالَارْميه ، وبوشكين ، وسيزان ، وكافكا ، وبروست ، ونيتشه ، وفان جوخ (وغيرهم) لم يستطيعوا أن يظفروا — فى عصرهم — بمثل هذا

---

(١) Ibid., p. 73.

(وارجع أيضا إلى مقدمة كتابنا : « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ١٩٦٩ ، ص ٣٥ — ٣٦)

« النجاح » ، بينما ظفر غيرهم — من غير ذوى المواهب — بشهرة كبيرة ونجاح مرموق ! ولا غرابة — بعد ذلك — فى أن يكون « النجاح » أحياناً عَلَماً على « الفشل » : بدليل أن كثيراً من الممتازين قد عاشوا مغمورين ، بينما حظى بالشهرة غيرهم من الفاشلين أو أهل المواهب الصغرى !

صحيحٌ أنه قد يكون من الصعوبة بمكان — على أى إنسان كائناً من كان — أن يقاوم الرغبة فى « الوصول » ، والحرص على الظفر « بالشهرة » ، والنزوع نحو بلوغ « مكانة اجتماعية » مرموقة ، ولكن من المؤكد أن الشرط الأول للحياة الأخلاقية الصحيحة هو رفض « الوصولية » بكافة صورها ، ولَفْظُ « الشهرة » بكل مستلزماتها ، ونَبْذ المكانة الاجتماعية التى لا تقوم إلا على معيار النجاح المادىّ الصرف . ولسنا نعنى بذلك أنه لا أهمية على الإطلاق لحكم الآخرين علينا ، أو أنه لا قيمة — ألبتة — للصورة التى يعكسها لنا الوسط الاجتماعى عن شخصنا (أو لشخصنا) ، بل كل ما نعنيه هو أن النجاح الحقيقى لا يمكن أن يقاس بأمثال هذه الأحكام الجماعية التى قد لا تخلو من نزق أو سطحية أو تهافت ! وحينما يتقبل الإنسان بعض « المعانى الجاهزة » من المجتمع الذى يعيش فى كنفه ، أو البيئة التى يحيا بين ظهرانيها ، فإنه سرعان ما ينظر إلى نفسه بعيون الآخرين ، دون أن يدرى أن الأصوات التى تصفّق له اليوم ، قد تعود فتصفر له غداً ! والحق أن وفاء الإنسان للقيم ، وإخلاصه لنفسه بوصفه صاحب رسالة ، إنما هما المعياران الوحيدان للنجاح الحقيقى الذى طالما أحرزه عظماء البشرية ، إن لم يكن فى حياتهم ، فبعد مماتهم ! وليس من شك فى أن « الأصالة » الحقيقية لا يمكن أن تقاس بمعيار النجاح والفشل ، فضلًا عن أنها لا يمكن أن تَقْنَع بأحكام الناس القائمة على نظام الأشياء (لا نظام القيم) ، فليس من الغرابة فى شيء أن نراها — أحياناً — تزيد من بُعْد المسافة التى تفصلها عن الواقع الاجتماعى الراهن . وربما كان من بعض سمات الأبطال والعظماء والعباقرة أنهم يظلون دائما مخلصين لذلك القانون الأخلاقىّ الذى يحرّم عليهم « الوصول » ، وكأنهم يعتقدون أن كل من يحكم على نفسه بأنه قد أصبح « واصلًا » ، فقد سجَّل على نفسه « الفشل » ! فالأصالة الحقيقية هى تلك التى تأبى التسليم بوجود كلمة نهائية ، وترفض وهم « الوصول » أو « التحقق » أو « الاكتمال » ، واثقة من أنه ليس ثمة معركة قد تم كسْبها

تماماً ، كما أنه ليس ثمة معركة قد خُسِرَتْ نهائيا ! و طالما كان هناك نشاط إبداعى يتحقق عن طريقه امتداد الحياة البشرية ، واتساع رقعة القيم الإنسانية ، فلن تكون الكلمة الأخيرة لمعيار النجاح والفشل (على المستوى الشخصى أو الاجتماعى) ، بل ستكون الكلمة الأخيرة (إن كان ثمة مثل هذه الكلمة) لإيمان الإنسان بالقيم ، وثقته فى ذاته بوصفه حامل القيم ، ووفائه للحياة وأسباب الحياة ...

الفصل الثامن

الخوف من الشيخوخة

قد يكون الخوف من الشيخوخة صورة من صور الخوف من الفشل : فإن الشيخوخة مظهر من مظاهر انحلال الحياة ، وإدبار الشباب ، وهجوم المرض ، ودنوّ الموت ! ونحن نخاف الشيخوخة لأننا نخشى أن تكون هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الحياة إيذاناً بالفشل ، وانحداراً إلى هاوية الفناء ! وقد حاولت الكاتبة الفرنسية الوجودية سيمون دى بوفوار ، فى كتاب حديث لها بعنوان « الشيخوخة » ، أن تصف لنا تلك التجربة الأليمة التى يعانيها الإنسان حين يشعر بأنه قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ! ونحن نعرف كيف أبرز فلاسفة الوجودية دور « الوعى الجسمانى » فى تنمية « شعور الإنسان بذاته » ، فليس بدْعاً أن نراهم يهتمون بدراسة شتى الخبرات المعاشة التى تقترن بهذا « الوعى الجسمانى » عبر المراحل المختلفة من العمر . وإذا كان اكتشاف الطفل لذاته لا يكاد ينفصل عن اكتشافه لبدنه ، فإن رؤية الرجل المسنّ (أو الشيخ الطاعن فى السنّ) لأمارات الشيخوخة التى قد تبديها له « المرآة » قد تمثّل — أحياناً — حَدثاً خطيراً فى حياة الإنسان .

والحق أن لتجربة المرآة دوراً كبيراً فى حياة الموجود البشرى : فإنَّ هناك صلة وثيقة بين رؤية الطفل لنفسه فى المرآة من جهة ، وتعرُّفه على ذاته أو معرفته لنفسه من جهة أخرى . وقد يكون الإنسان — من بين جميع الكائنات — الكائن الوحيد الذى يعرف صورته بوصفها كذلك ، إن لم نقل بأنه الموجود الوحيد الذى يهتم بالصور ويشغل نفسه بها ، فضلا عن أنه الموجود الوحيد الذى يعرف نفسه من خلال صورته . ومعنى هذا أن العلاقة وثيقة بين تجربة المرآة من جهة ، والشعور بالهوية (أو الذاتية) من جهة أخرى . ولعلّ هذا هو السبب فى أن إحساس المرء بالشيخوخة كثيراً مايقترن — خصوصاً لدى المرأة — برؤية صورته (أو صورتها) فى المرآة ، وكأن الإنسان لا يهرم إلّا « **من الخارج** » (Par le dehors) ، دون أن يكون قد شعر بذلك « **من الباطن** » ، أو دون أن يكون قد استشعر ذلك التغيُّر فى صميم حياته الباطنية ! وقد روَى لنا الكاتب الفرنسى المعاصر فرنسوا مورياك أنه كاد يُذْهَل حينما رأى صورته

— لأول مرة — على شاشة السينما ؛ فما كان يظن أنَّ ذلك الشيخ العجوز الذى كان يجلس فى صالونه هو فرنسوامورياك ! ولم يكن شكل ذلك الرجل — وحده — هو الذى أذْهَلَه ، بل لقد كانت نبرات صوته أيضاً مثار دهشة كبيرة له !! « وإلّا ، فهل يكون هذا الشيخ الهمّ الطاعن فى السنِّ هو أنا ؟ »(١)

لماذا يرفض الإنسان « شهادة المرآة » ؟

والواقع أننا — لحسن الحظ أو لسوئه — نميل دائماً إلى رفض شهادة المرآة ! وقد يكون السبب فى ذلك أن هناك — فى العادة — ضرباً من البوْن أو المسافة بين « المعطيات البيولوجية » الماثلة لدينا بالفعل من جهة ، والوعى المتوافر لدينا عن تلك « المعطيات البيولوجية » من جهة أخرى . ومعنى هذا أننا قد نرفض شهادة المرآة : لأننا نشعر بهويتنا عبر تجاربنا الوجودية السابقة ، فيخيل إلينا أننا ما نزال ذلك « الشاب » القوىّ المتوثّب الذى كُنَّاهُ فى مرحلة سابقة من مراحل العمر ، وكأنَّ من شأن الشعور بالهوية Identité أن يجعلنا نرى أنفسنا عبر « الذاكرة » ، لا « المرآة » !

وربما كان من بعض أفضال الله على البشر ، أنه جعلهم لا يرون أنفسهم كما يرون الآخرين ، أو كما يراهم الآخرون ! فنحن نرى علامات الشيخوخة ترتسم على وجوه الآخرين ، بينما لا يخطر على بالنا أنهم هم أيضا يلمحون على وجوهنا تلك الخطوط العميقة الغائرة التى خلفها الزمان ! وقد تشاء الظروف أن يلتقى المرء — بعد غياب طويل — برفيق من رفاق الصبا ، فإذا به لا يكاد يصدق أن هذا الشيخ الذى جلل الشيب رأسه هو ذلك الشاب المتوثب الذى كان وجهه يفيض حيوية وانطلاقا !

وقد نعود إلى « المرآة » نلتمس لديها الإجابة على هذا السؤال المرير : « أترانا نحن أيضا قد تجاوزنا ربيع العمر ؟ » ، ولكننا — فى معظم الأحيان — قلما نفهم لغة المرآة ، أو — على الأصح — قلما نجد فى نفوسنا استعداداً لفهم تلك اللغة !

وقد نميل إلى التفرقة بين « شباب الشيوخ » و « وشيوخ الشباب » ، فنعزى أنفسنا بأننا حتى إذا كنا قد تجاوزنا فترة الشباب ، فإننا مع ذلك ندخل فى عداد « شباب الشيوخ » ، ونطرب لقول القائل بأن « العمر الحقيقى للإنسان إنما هو العمر الذى تشهد به عروقه » ، لا العمر الذى سجلته شهادة الميلاد !

---

(١) Cf. G. Gusdorf: "**Traité de Métaphysique**", Colin, 1956, p. 228.

الشيخوخة خريف الحياة !

... ولكن خريف الحياة سرعان ما يطيح بأوراق عمرنا ورقة بعد أخرى ، فإذا بنا نشعر بأوصاب الشيخوخة وقد أخذت تدبّ فى أعماق قلوبنا ، وإذا بنا ندرك — على حين فجأة — أنه لم يعد فى وسعنا سوى أن نهبط فوق منحدر الحياة ! وينظر المرء إلى ما حوله ، فإذا به يجد أبناءه قد أصبحوا رجالاً ناضجين ، وإذا به يرى تلاميذه قد صاروا بدورهم أساتذة ، وإذا به يلمح على وجوه الآخرين ماينطق باحترامهم لشيخوخته ! وعندئذ قد لا يملك المرء سوى الاعتراف بأنه قد قطع الجانب الأكبر من أشواط الطريق ، وأنه ليس عليه سوى انتظار الخاتمة الأليمة التى تجىء فتضع حدا لهذا السير المتواصل الملىء بالنصب والعناء ....

ولكن ما هى الشيخوخة ؟!

وهنا قد يلح علينا هذا السؤال : « ماذا عسى أن تكون الشيخوخة ، فى الواقع ونفس الأمر ؟ » هل تكون الشيخوخة هى وهن الجسم ، وضعف الأعضاء ، والعجز عن أداء بعض الأعمال ؟ أو بعبارة أخرى : هل تكون الشيخوخة مجرد « ظاهرة بيولوجية » ؟ وإذا صح هذا ، فهل يكون الشيوخ محرومين تماما من كل قوة بدنية ، عاجزين تماما عن الاستمتاع بأية لذة جسمية ؟

ولماذا نجد لدى بعض الشبان الذين يتمتعون بكامل قواهم الجسمية — فى أحيان كثيرة — خوفا غير عادى من الشيخوخة ؟..

الخوف من الشيخوخة ليس وقفا على الشيوخ :

كل تلك أسئلة قد عنى بالإجابة عليها علماء النفس ، خصوصا وقد دلتهم التجربة على أن « الخوف من الشيخوخة » ليس وقفا على بعض الرجال المتقدمين فى السن ، بل هو قد يمتد أيضا إلى نفوس بعض الشباب . وربما كان منشأ هذا الخوف اعتقاد هؤلاء الشباب بأن وهن القوى الجسمية مرتبط بضعف عام فى الشخصية ، وانحلال تام للقوى الانفعالية والذهنية .

الشيخوخة لا تمس الشخصية :

ولكن هذه الفكرة ـــ فيما يقول عالم النفس المعاصر إريك فروم Erich Fromm - لا تخرج عن كونها محض خرافة : فإن الشواهد كثيرة على أن الضعف الجسمى لا يمس فى شىء صميم بناء الشخصية . وقد يكون الأصل فى هذه الفكرة هو ميل الحضارة الآلية الحديثة إلى المبالغة فى تأكيد قيمة بعض المزايا التى يتمتع بها الشباب ؛ كالسرعة ، والقابلية للتكيف ، والقوة الجسمية ... إلخ فنحن نعيش فى مجتمعات متحضرة تعلق أهمية كبرى على التنافس ، والنجاح ، والكسب المادى ، ولا تكاد تهتم بتطور الفرد ، وترقى الشخصية ، وتكامل الخلق ؛ ولكننا لو دققنا النظر قليلا لتحققنا من أن الشخص الذى يحيا حياة مثمرة منتجة ، قبل بلوغه سن الشيخوخة ، لن يصاب بأى انحلال نفسانى أو أى اضطراب عام فى بناء الشخصية : لأن السمات الذهنية والوجدانية التى عمل على تنميتها فى نفسه خلال تطوره الحيوى عبر حياة مثمرة منتجة لا بد من أن تستمر فى النمو والترقى ، على الرغم من كل وهن جسمى . وأما الشخص الذى لم يكن فى شبابه منتجا Productive ، فإن الضعف الجسمى الذى يقترن عادة بالشيخوخة لن يكون من شأنه سوى أن يجلب له الانحلال التام فى الشخصية ، نظرا لأن القوة الجسمية عنده إنما كانت هى المنبع الرئيسى لشتى مظاهر نشاطه ، فلا بد للضعف الذى يصيبها من أن ينسحب بالضرورة على شخصيته العامة بأسرها !

الدلالة النفسية للخوف من الشيخوخة :

والواقع أن الخوف من الشيخوخة إنما هو فى جوهره تعبير عن إحساس المرء بأنه لم يستطع أن يحيا حياة منتجة ، وبالتالى فإنه رد فعل يقوم به ضمير الفرد ضد عملية « التشويه الذاتى Self - mutilation التى مارسها فى نفسه ! وإذا كانت هناك علاقة وثيقة بين « الخوف من الموت » و « الخوف من الشيخوخة » ، فذلك لأن جزع الإنسان من الموت هو فى صميمه جزع من الفشل : فشل الإنسان فى تحقيق ذاته وإنجاز حياته ، وأداء رسالته . ومعنى هذا أن خوفنا من الموت إنما هو فى صميمه تعبير عن إحساسنا بالإثم Guilt لما ضيعنا من فرص فى الحياة ، ولما بددنا من قوى وطاقات كان فى إمكاننا أن نفيد منها ، وبالتالى فهو بمثابة اعتراف ضمنى بأننا قد أضعنا حياتنا سدى ! وإذا كان ثمة شىء أشد مرارة على النفس من الموت نفسه ، فهو إحساس المرء بأنه سوف يموت ، دون أن يكون قد عاش حقا ! وكم من أُناس يموتون ، دون أن يكونوا قد ولدوا أصلا !

الشيخوخة ومعنى « فوات الأوان » :

والحق أننا إذا كنا نخشى الشيخوخة ، فذلك لأنها قد ارتبطت فى أذهاننا بمعانى التحقيق ، والانتهاء ، وفوات الأوان . فالشيخوخة — كما يقول أندريه موروا André Maurois — هى الشعور بأنه قد فات الأوان ، وأن اللعبة قد انتهت ، وأن المسرح — من الآن فصاعدا — قد أصبح ملكا لجيل آخر ! وليس من شك فى أنَّ شعور المرء بأنه قد أصبح « زائدا عن الحاجة » (أو كما يقول الفرنسيون De trop) إنما هو شعور أليم ، خصوصا إذا كانت كل الظروف قد عملت على تنمية إحساسه بقيمته الذاتية ، عبر حياة منتجة مثمرة . وكثيرا ما يلقى الشيوخ من المعاملة — خصوصا فى بعض المجتمعات الشابة التى تمجد قيم السرعة والحيوية والحماسة — ما يجعلهم يشعرون بأنه لم يعد لهم مكان فى صميم « الحضارة » التى طالما أسهموا فى العمل على خلقها . وأما فى المجتمعات التى تعترف بقيمة الحكمة والخبرة ، كما هو الحال مثلا فى بعض بلدان الشرق الأقصى ، فإن الشيوخ قلما يفقدون « مبررات وجودهم » .

ولعل هذا ما عبر عنه الرسام اليابانى هوكوساى Hokusai على أحسن وجه حينما كتب يقول :

« لقد كان لدىَّ منذ نعومة أظفارى ولع شديد برسم أشكال الأشياء ، وحينما بلغت الخمسين من عمرى كنت قد أصدرت عددا هائلا من الرسوم ، ولكن كل ما أنتجته قبل سن السبعين ليس جديرا بالاعتبار . وحينما بلغت الثالثة والسبعين من عمرى كنت قد تعلمت الشىء القليل عن التكوين الحقيقى للطبيعة والحيوانات والنباتات ، والطيور ، والأسماك . وتبعا لذلك فإن من المؤكد أننى حينما أصل إلى سن الثمانين ، فإننى سأكون قد حققت المزيد من التقدم ، وأما حينما أبلغ سن التسعين ، فإنه سيكون فى وسعى عندئذ أن أنفذ إلى سر الأشياء . وأما إذا قدر لى أن أصل إلى سن المائة ، فإننى بلا شك سأكون قد بلغت مرحلة من الإعجاز . وأما فى سن العاشرة بعد المائة فإن كل ما سوف يخطه قلمى ، حتى ولو كان مجرد نقطة صغيرة أو خط قصير ، لن يكون إلا مخلوقا حقيقيا عامرا بالحياة ...» ! وهذه الكلمات الرائعة التى سجلها قلم الفنان اليابانى فى سن الخامسة والسبعين ، قد جاءت موقَّعاً عليها بإمضاء « الرجل العجوز المصاب بجنون الرسم » .!!

أسطورة « الرجل العجوز » !

والحديث عن « الرجل العجوز » يقودنا بالضرورة إلى تلك الأسطورة التقليدية التى ارتسمت فى أذهاننا منذ الطفولة لذلك « المخلوق العجيب » الذى كانوا يخيفوننا به ! إنه « الرجل العجوز » ، ذو الشاربين الطويلين ، واللحية البيضاء ، والعينين الغائرتين ، والظهر المقوس ، والخطى الوئيدة المتثاقلة ، والعصا السميكة يدب بها على الأرض ! وليس من المستبعد أن يكون لهذه « الصورة الأسطورية » تأثيرها اللاشعورى فى خوف الناس عادة من الشيخوخة : فإن « الرجل العجوز » فى نظرهم قد أصبح علما على ذلك « الميت الحى » الذى يسير على قدمين ، وإن كانت إحدى رجليه فى الدنيا والأخرى فى الآخرة ! ولعل هذا هو السبب فى أننا بمجرد ما نشعر بأن قوانا قد أخذت تهن ، أو أن خطانا قد أصبحت متثاقلة ، فإننا سرعان ما نظن فى أنفسنا أننا لم نعد نصلح لشىء ، وأنه لم يعد أمامنا سوى أن نعتزل العالم والناس لكى نحيا على هامش المجتمع . وهكذا ينشأ لدينا الشعور بأن جسدنا قد أصبح بمثابة « المحرك المتعطل » أو « الموتور التعبان » كما نقول عادة ، وعندئذ لا نلبث أن نميل إلى البحث عن الراحة ، وكأننا قد أصبحنا مجرد « أدوات مستهلكة » ، أو « أجهزة متعطلة » لا بد من البحث لها عن قطع غيار !

وليس من شك فى أن هذه الأسطورة التقليدية للرجل العجوز هى التى تملى على الكثيرين من الشيوخ روح عدم الاكتراث ، والميل إلى اعتزال الناس ، والتفكير الزائد فى الذات ، والاهتمام بالبحث عن المال ، والارتداد التام إلى الماضى ، فلا يلبث الواحد منهم أن يستحيل — فى كثير من الأحيان — إلى إنسان فردى ، أنانى ، بخيل ، ممل ! وربما كان هذا هو السبب فى أن صحبة الشيوخ كثيرا ما تصبح حملا ثقيلا ينوء به الشباب ، خصوصا وأنهم لا يكفون عن تكرار قصص واحدة بعينها ، ومقارنة « الجيل الحاضر الفاسد » بجيلهم القديم الطيب !

رجال ممتازون ، فى الثمانين !

ولكن من المؤكد — فيما يقول بعض علماء النفس — أن فى استطاعتنا طرد هذه الأسطورة المشوهة للشيخوخة فى أذهان الناس ، لو أننا بينا لهم أن الرجال الذين يهرمون بسرعة إنما هم أولئك الذين فقدوا مبررات وجودهم ، وأن ما يتعب المخلوق البشرى ويضنيه إنما هو التكاسل والتقاعد والجمود والركود ، لا الحياة المليئة المضطربة ،

والانفعالات العنيفة الصاخبة، والجهود الشاقة المتواصلة، والدراسات الطويلة المستمرة، والأعمال المنتجة المثمرة .. ولقد كان كليمنصو Clemenceau ، وجلادستون Cladstone ، وتشرشل ، وغيرهم ، رجالات سياسة ممتازين فى سن الثمانين (أو أكثر) ، فكانوا مثارا لإعجاب الناس بذكائهم ، ومقدرتهم، وحميتهم، وحماستهم. وقد أثبت لنا هؤلاء أن الشيخوخة هى — بمعنى ما من المعانى — «عادة سيئة» ، وأن الرجل المنهك فى عمله لا يكتسب مثل هذه العادة ، لأنه لا يملك متسعا من الوقت لامتلاكها!

إنتاج الشيخوخة حَصادٌ وفير !

وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية لكى نتحقق من صدق ما قاله شيشرون Ciceron قديما من أن « جلائل الأعمال لم تكن فى يوم ما من الأيام وليدة القوة الجسمية ، أو الرشاقة البدنية ، بل هى قد كانت وليدة المشورة ، والسلطة ، والخبرة الطويلة ، والحكمة الرزينة ، وكل هذه المزايا لا تجىء إلا مع الشيخوخة » .

فى مجال الفلسفة :

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكتب كَانْت Kant — الفيلسوف الألمانى الكبير — أجمل كتبه (وهو نقد ملكة الحكم) فى سن السادسة والستين ، وأن يقدم لنا برجسون Bergson — المفكر الفرنسى الشهير — درته الثمينة : « منبعا الأخلاق والدين » فى الثالثة والسبعين ، وأن يطالعنا ديوى Dewey — الفيلسوف الأمريكى العظيم — بكتاب هائل فى « المنطق أو نظرية البحث » فى التاسعة والسبعين ، وأن يبدأ المفكر الانجليزى المعروف الفرد نورث وايتهد A.N. Whitehead كل حياته الفلسفية فى سن الواحدة والستين ، بعد بلوغه سن التقاعد فى انجلترا ، وارتحاله للعمل بأمريكا !

فى مجال الأدب :

وأما فى مجال الأدب ، فإننا نعلم أن فولتير Voltaire قد كتب روايته الشهيرة « كانديد » Candide فى الخامسة والستين من عمره ، وأن فكتور هيجو Victor Hugo قد كتب أجمل قصائده فى مرحلة متأخرة من حياته ، وأن « جوته » Goethe شاعر الألمان الكبير قد قدم لنا فى شيخوخته النهاية الرائعة للجزء الثانى من « فاوست » ، وأن بول كلودل Paul Claudel — الروائى الفرنسى المشهور — قد كتب الكثير من رواياته بعد سن السبعين ..

فى مجال الفن :

وأما فى مجال الفن ، فإننا نعلم أن فاجنر Wagner — الموسيقار الألمانى الشهير — قد فرغ من « بارسيفال » Parsifal فى التاسعة والستين من عمره ، وأن مصورين كثيرين من أمثال سيزان Cèzanne ، ورنوار Renoir وبراك Braque ، وبيكاسو Picasso ، وماتيس Matisse وغيرهم ، قد قدموا لنا أعمالا فنية رائعة فى مرحلة متأخرة من مراحل حياتهم .

الشيخوخة ليست بالضرورة مرحلة إجداب :

ولسنا نريد أن نسترسل فى تعداد أسماء العباقرة الذين قدموا للبشرية أعظم إنتاجهم فى مرحلة الشيخوخة ، وإنما حسبنا أن نقول إن الشواهد كثيرة على أن الشيخوخة ليست بالضرورة مرحلة الجدب والإقفار ، بل هى قد تكون أيضا مرحلة خصوبة وإنتاج . ولسنا فى حاجة إلى أن نكون عباقرة حتى لا تستحيل شيخوختنا إلى حياة جمود وركود ، وإنما حسبنا أن نواصل السير فى طريق حياتنا دون يأس أو تقاعس أو خمول ، لكى نجد فى مرحلة الشيخوخة استمرارا طبيعيا لحياتنا المنتجة المثمرة ، وحصاداً وفيراً لجهود طويلة شاقة قمنا بها زارعين ، وغارسين وساقين .. إلخ .

والشيوخ أيضا يذهبون إلى المدرسة ...!

وقد روى عن الفنان العظيم مايكل انجيلو Michel Angelo أنه رُئى يوما — وكان فى ختام حياته تقريبا — يحث الخطى إلى مرسمه ، فقال له أحدهم : « إلى أين تمضى هكذا سريعا ، وقد غطت الثلوج شوارع المدينة ؟ » . فما كان منه سوى أن أجاب بقوله : « إننى ذاهب إلى المدرسة ، فلابد لى من أن أحاول تعلم شىء قبل أن يفوت الأوان ..! » .

وإنَّ كاتب هذه السطور ليذكر أنه كان يتردد على أروقة جامعة باريس فى شتاء ١٩٤٩ ، حينما كان يمضى إلى أحد المدرجات للاستماع إلى الأستاذ الكبير جان فال Jean Wahl . وذات يوم جلس كاتب هذه السطور على مقعد من المقاعد الرخامية فى ردهة من ردهات الجامعة ، حينما اقترب منه شيخ عجوز قد اشتعل الرأس منه شيبا ، وراح يسأله عما إذا كان قد استمع إلى آخر محاضرة ألقاها الأستاذ فال فى الأسبوع السابق . وكان الكاتب قد سجل هذه المحاضرة بنصها ، فعرضها على محدثه الشيخ ، وأبدى

إعجابه بعمق تفكير هذا الأستاذ .. وعندئذ بادره الرجل العجوز بقوله : « إن الأستاذ فال واحد من خيرة تلاميذى ، وأنا أواظب على الاستماع إلى محاضراته القيمة بانتظام ... » .

وعاد كاتب هذه السطور يسائل محدثه الكريم عن شخصيته ، فما كان منه سوى أن أجابه بكل تواضع : « أنا أندريه لالاند André Lalande » !

وكانت مفاجأة كبرى لكاتب هذه السطور أن يجد نفسه بإزاء أكبر أستاذ فلسفة تتلمذ على يديه أساتذته هو فى مصر ، ولكنه لم يستطع أن يتمالك نفسه إعجابا بهذا الأستاذ الذى شاء له تواضعه أن يعود تلميذاً ينصت إلى محاضرات واحد من تلاميذه ، وكأنما هو مجرد طالب علم صغير ! » .

وإنّا لنعرف جميعا ذلك الحديث النبوى القائل : « اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد » ، ولكننا قلما نمضى فى تحصيل العلم بعد سن معينة ، ظنا منا بأنه هيهات لنا أن نحصل شيئا بعد أن تقدم بنا العمر ! وليس المسئول عن هذا التواكل هو ضعف الذاكرة ، أو وهن القوى الذهنية ، أو انعدام الرغبة فى مواصلة البحث ، بل كثيراً ما يكون المسئول عنه هو الإحساس بفوات الأوان ! .

هل تكون الشيخوخة هى مرحلة الراحة والفراغ ؟

وهنا قد يعترض معترض فيقول : « إن لكل مرحلة من مراحل الحياة طابعها الخاص : فالصبا أو الشباب هو مرحلة الطلب والتحصيل ، وفترة الرجولة هى فترة العمل والنشاط ، وأما مرحلة الشيخوخة فهى مرحلة الراحة والسكينة . وردنا على هذا الاعتراض أن طبيعة الحياة النفسية للموجود البشرى لا تعرف أمثال هذه التقسيمات : فإن هناك من « الاتصال » أو « الاستمرار » Continuity فى وجودنا ما يضطرنا إلى ممارسة قوانا الذهنية والوجدانية والنزوعية فى كل مرحلة من مراحل حياتنا . وقد أثبت الطبيب العالم ألكسيس كاريل Alexis Carrel منذ حوالى ربع قرن من الزمان ، أنه ليس أخطر على الشيوخ من هذا التصور التقليدى للشيخوخة باعتبارها حياة الراحة والفراغ . والسبب فى ذلك أنه لما كانت القيمة الفسيولوجية لسنوات النضج والشيخوخة قيمة ضعيفة (نسبيا) ، فإنه لا بد لنا من العمل على ملء هذه السنوات بضرب من النشاط . وتبعا لذلك فإنه لا بد للرجل العجوز من مواصلة العمل ، بدلا من التقاعد . وليس من شك فى أن كل شيخ يقلع عن العمل ، لن يلبث أن

يجد نفسه عاجزاً عن ممارسة قواه الذهنية والوجدانية والنزوعية ، فالبطالة تقلل من مضمون الزمان الذى يحياه المرء . والفراغ — كما يقول ألكسيس كاريل — أشد خطورة على الشيوخ منه على الشباب . صحيح أن الشيوخ قد لا يكونون أهلا للاضطلاع ببعض الأعمال البدنية الشاقة ، ولكن من المؤكد أن هذا الضعف الجسمى لا يعنى أنهم عاجزون تماما عن القيام بأى نشاط . ولهذا فإنه لا بد للمجتمع من أن يعهد إليهم بالعمل المناسب لهم ، بدلا من أن يتطلب منهم الإقلاع عن كل نشاط ، والارتماء فى أحضان الفراغ . ويمكننا أن نعوض بطء الشيوخ بزيادة نشاطهم السيكولوجى . وحينما تمتلئ حياة الشيوخ بالأحداث الذهنية والروحية ، فهنالك قد تقل سرعة انحدارهم ، إن لم نَقُلْ بأنهم قد يتمكنون من استعادة جانب من حياة الشباب بما فيها من حيوية وامتلاء ..

تجربة الشيخوخة وتجربة الموت :

ويعود صرعى « الخوف من الشيخوخة » إلى الاعتراض ، فيقولون إن كل الشواهد قائمة على أن الصلة وثيقة بين « تجربة الشيخوخة » و « تجربة الموت » . أليس « الموت » هو ذلك الحد الأقصى الذى نصل إليه حينما نسير حتى النهاية فى تلك العملية البيولوجية المستمرة التى يسمونها « عملية الشيخوخة » ؟.. ويشرح لنا الفيلسوف الألمانى ماكس شلر Max Scheler هذه الحقيقة فيقول : « إن طبيعة حياتنا لا بد من أن تتغير تغيراً محسوسا فى كل لحظة : فإن ضغط الماضى ليتزايد علينا ، بينما تتضاءل إمكانيات المستقبل التى ترتسم أمامنا . وهذا يشعر الإنسان بأن حريته آخذة فى التناقص يوما بعد يوم ، كما يتضاءل شعوره بالقدرة على تغيير مجرى حياته ، عن طريق توجيه مستقبله أو التأثير عليه . وحين يسير الإنسان بخطى سريعة نحو الشيخوخة ، فإنه عندئذ لا يفقد شعوره بالحرية فحسب ، بل يفقد أيضا — إلى حد ما — حريته نفسها . فإذا ما استمر انحلال الإنسان ، جاء الموت فوضع حداً لتلك العملية الطبيعية التى تفضى به إلى خاتمة الرحلة !.

بيد أن شلر فى الحقيقة — كما لاحظنا فى كتابنا « تأملات وجودية » — إنما يخلط بين تجربة الموت وتجربة الشيخوخة . ولكننا لو أنعمنا النظر إلى دلالة الموت فى صميم التجربة البشرية لوجدنا أنها مختلفة كل الاختلاف عن فكرة « الحد الأقصى للتطور الفردى » . وليس من الضرورى أن يجيء الموت بمثابة النهاية الطبيعية لدور الشيخوخة ، بل قد يجيء الموت مبكرا ، فلا يكون قدومه « طبيعيا » . والحق أن المرء

مهدد بالموت فى كل لحظة ، فليس فى استطاعته أن يعد الموت مجرد خاتمة طبيعية لتطوره البيولوجى . وحين يقول المرء إن الموت قريب منه فى كل لحظة : فإنه يعنى بذلك أنه يجهل مصيره ، وأنه ماثل أمام تلك « الإمكانية الواقعية » : إمكانية الفناء . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة حينما قال « إن الموت ـــ بمعنى ما من المعانى ـــ إنما هو « الحضرة المستمرة للغياب » !

كلمة أخيرة

وإذن ففيم كل هذا الجزع من الشيخوخة ؟ ولماذا يأبى الإنسان إلّا أن يرى فى مرحلة الشيخوخة ناقوس الخطر يدق منذرا بقرب حلول « ساعة الموت » ؟.. حقا إن موت الشيخوخة قد يبدو لنا بمثابة موت مترقب نستعد له ونتهيأ لاستقباله ، ولكن من المؤكد أنه إذا كان ثمة « تجربة » فى مثل هذه الحالة ، فإنها « تجربة الشيخوخة » ، لا « تجربة الموت » . والشيخوخة ـــ كما يقول سارتر ـــ قلما « تنتظر » الموت (بالمعنى الدقيق لكلمة الانتظار » ، بل هى تحيا فى « الحاضر » ، والحاضر ـــ كما نعلم ـــ سلسلة من « الانتظارات » Attentes و « المشروعات » Projets والآمال . وحينما يجىء الأجل المحتوم فيطوى صفحة الرجل المسن ، فإن هذا الحَدَث لا يسوِّغ لنا القول بأن « موته » كان إمكانية خاصة أو حدثا باطنا فى أعماق وجوده !.. وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة ما يبرر خوفنا من الشيخوخة ، اللهمَّ إلا أن يكون هذا الخوف مجرد تعبير لا شعورىّ عن إحساسنا الدفين بأننا لم نستطع أن نحيا حياة خصبة ، مليئة ، منتجة ، مثمرة ..

الفصل التاسع

الخوف من الموت

رأينا أن الإنسان يخاف الفشل ، لأن « الحياة » تعني — في نظره — « النجاح » ؛ وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا ناجحاً . ورأينا أيضاً أن الإنسان يخاف الشيخوخة ، لأن « الحياة » تعني — في نظره — « الشباب » ؛ وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا شاباً . وسنرى الآن أن الإنسان يرهب الموت ، لأن « الحياة » تعني — في نظره — الاستمرار في البقاء ، وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا أبداً ! والواقع — كما لاحظ أونامونو — أن « فكرة الموت » تَقُضُّ مضجع الإنسان ، وتقلق باله ، وتكاد تلاحقه في حله وترحاله ، حتى أن ضميره ليخفق دائماً بتلك القشعريرة الأليمة التي يسببها له سر الموت ، وما قد يجيء بعده ! « وأنا حين أجد نفسي مستغرقاً في دوامة الحياة — مع ما يقترن بها من هموم ومشاغل — أو حينما أجد نفسي منهمكاً في حديث مشوّق أو في حفلة مسلية ، فإنني لا ألبث أن أكتشف — على حين فجأة — أن الموت يحوم حولي ، ويحلق فوق رأسي ! أستغفر الله ، لا الموت نفسه ، بل شيء أسوأ من الموت : ألا وهو الإحساس بالفناء ؛ وهو ذلك القلق الأسمى الذي ما بعده قلق »[1] !

أجل ، فإن « الخوف من الموت » ليس مجرد خوف عاديّ ، بل هو حصَر أو قلَق angoisse يمتزج في الوقت نفسه بمشاعر الفزع والجزع ، والخشية والرهبة ... إلخ . وإذا كان « قلق الحاضر » هو ما نسميه باسم « المستقبل » ، و « قلق اليوم » هو ما نسميه باسم « الغد » ، و « قلق الغد » هو ما نسميه باسم « ما بعد الغد » ، فإن القلق الأسمى الذي يخيم على الحياة كلها ، إنما هو ما نسميه باسم «الموت » ! وليس « قلق الموت » مجرد قلق بعيد ينتظرنا في آخر الطريق ، بل هو قلق دفين يندسّ في خبايا الشعور ، حتى إننا لنكاد نتذوَّق طعم الموت في كل شيء ! ومهما حاولنا أن نتناسى واقعة الموت ، أو أن نعمد إلى التغافل عن فكرة الفناء ، فإننا لا بد — إن عاجلًا أو آجلا — من أن نجد أنفسنا مهمومين بواقعة الموت ، محاصرين بوسواس الفناء ! وعلى

---

(١) Alain Guy: "**Unamuno**", Paris, Seghers, P. U. F., 1964, pp. 30 - 31.

حين أن لكل قلق آخر (سواء أكان موضوعه الألم ، أو المرض ، أو العمل ، أو العلاقات الاجتماعية ، أو الروابط العائلية أو غير ذلك) أسبابه المعينة ، وأعراضه المحدَّدة ، وطرقه الخاصة فى العلاج ، نجد أن « القلق من الموت » قلق فريد فى نوعه : لأنه قلق لا سبب له سوى الوجود نفسه ، فهو مرض ميتافيزيقى لا علاج له ! « إنها لعنة التناهى » التى تحل بالإنسان منذ ولادته ، وكأنما قد كُتِبَ عليه أن يموت لمجرَّد أنه قد وُلِدَ ! وآية ذلك أن الإنسان « يموت » ، لا لأنه « يمرض » أو « يهرم » أو « يُصاب بحادث » ، بل لمجرد أنه « يولد » أو « يعيش » ! والموت حقٌّ على كل إنسان : فإنّ ضرورة الفناء لهى — بمعنى ما من المعانى — ماهية الحياة ! وقد لا تكون هذه الضرورة — فى حد ذاتها — باعثاً على القلق (لأنها ليست ضرورة تجريبية) . ولكن من المؤكد أن الموت هو مصدر كل ضرورة القلق الطبيعية أو التجريبية . فالموت هو الذى يخلع على كل هم طابعه المأساوى ، وهو الذى يمثل « عنصر القلق » فى كل ضيق يلّم بنا . ونحن — مثلًا — حين نجزع لتزايد خفقان القلب ، أو حين نقلق لاضطراب فى وظائف الكبد أو الأمعاء أو غيرها من الأعضاء ، فإن جزعنا أو قلقنا — فى هذه الحالة — يخفى وراءه إمكانية الموت ، دون أن يكون الموت نفسه هو موضوع همّنا أو اهتمامنا (بطريقة مباشرة). والحق أن « قلق الموت » ليس مجرد قلق طبيعى يتركز فى موضوع ما ، وكأنما هو داء يمكن تشخيصه أو تحديد أعراضه ، بل هو قلق ميتافيزيقى لا نعرف له موضعاً ، ولا نجد له باعثاً ، ولا نستطيع أن نطلق عليه اسماً ! إنه قلق لا ينصب على « موضوع » ما ، ولا يتركز حول « شىء » لا بد من عمله ، بل هو قلق على المستقبل نفسه ، أو بالأحرى على حَدَثٍ مقبل ليس للإنسان عليه يدان[١] .!

نحن نخاف « الموت » لأنه المجهول الذى يُحيل « الكل » إلى « لا شىء » !

لقد كان بوسويه يقول : « إن اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأناً عن اهتمامهم بدفن موتاهم » . ولعله كان يعنى بهذه العبارة أن خوف الناس من الموت هو الذى حدا بهم إلى التفكير فى تجاهل الموت ، أو العمل على تناسيه . وإلى هذا المعنى نفسه ذهب أيضاً بَسْكال Pascal حين راح يقول : « إنه لما كان الناس لم يهتدوا إلى علاج للموت والشقاء والجهل ، فقد وجدوا أن خير الطرق للتنعُّم بالسعادة هى ألَّا يفكروا فى هذه الأمور على الإطلاق » ! ولعلّ هذا أيضاً ما عناه لاروشفوكو la Rochefoucauld

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Paris, Flammarion, 1966, pp. 48 - 50.

حين كتب يقول : « إن ثمة شيئين لا يمكن أن يحدّق فيهما المرء : الشمس ، والموت » ! والواقع أن الإنسان يخاف الموت ، ويخشى الموتى ، ويجزع حتى من مجرَّد التفكير فى الموت ! وقد يأبى المحتضر نفسه — وهو على فراش الموت — أن يسمع كلمة الموت[١] : فإنه لا يستطيع أن يعى ذاته إلا باعتباره حيًّا ، وبالتالى فإنه لا يرتضى لذاته أن يكون نهباً للفناء ، وفريسة لسلطان الموت !

وقد كان شوبنهاور يقول : « إن الحيوان يحيا فى الحقيقة دون أن يعرف الموت ، ومن ثم فإن الفرد فى داخل النوع الحيوانى يتمتع تمتعا مباشراً بكل ما فى النوع من ثبات ، نظراً لأنْ ليس لديه شعور بذاته إلا باعتباره موجوداً لا نهاية له . وأما لدى الإنسان ، فقد ظهر معه بظهور العقل — بمقتضى ارتباط ضرورى — يقين مزعج عن حقيقة الموت . » والحق أن وعى الإنسان بحقيقة الموت ، وخوفه من الموت : عَرَضان من أعراض ذلك الموجود البشرى الذى لا يرتد بأسره إلى « النوع » ، بل يتميز دائماً بفردية نوعية خاصة . وحينما قال هيجل إن الإنسان هو « الحيوان المريض » ، فإنه كان يعنى — على الأرجح — أنه الحيوان الوحيد الذى يعرف أنه يموت ، وإن كان لا يريد — فى الوقت نفسه — أن يكون فريسة للنوع ، بل يريد أن يكون البقاء له باعتباره فرداً ! وقد سبق لنا نحن أن عبرنا عن خوف الإنسان من الموت فى تأملاتنا الوجودية حينما كتبنا نقول : « حينما أفكر فى أننى لا محالة مائت ، وأننى لا بد من أن أموت وحدى ، فإن الجزع يستولى على نفسى ، حتى لأكاد أتصورّ نفسى ميّتا حيا فى أعماق قبر مظلم ساكن ! ولكننى حينما أحاول أن أتصورّ ما هو « الموت » ، فإننى أجد نفسى عاجزاً تماماً عن فهم حقيقة تلك الواقعة الأليمة الرهيبة ، خصوصاً وأننى لا أملك أن أنسب إلى موتى بالذات أى معنى ! إن الموت فى نظرى هو موت الآخرين : لأن الفناء حينما يطوينى ، فإننى لن أستطيع عندئذ أن أتحدث عن موتى ! وما فى الموت من رهبة إنما يجيء من أنه يُسْلِمنى تماماً إلى الآخرين ، فأصبح عندئذ موضوعاً يحكم عليه الغير ، وينسب إليه الناس من المعانى ما يشاءون ! والواقع أننى أرى الآخرين يموتون ، فلا تلبث شخصياتهم أن تستحيل إلى « موضوعات » ؛ وهذا التحول نفسه هو عندى مصدر من مصادر رهبتى من الموت ! أجل ، فإننى الآن حىّ أشعر بذاتى ، وأخلق ذاتى

---

(١) د . زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٧٩ — ٨٠

بذاتى ، وأبدع لنفسى من القيم ما أشاء ، فإذا ما دهمنى « الموت » ، استحالت ذاتى إلى « موضوع » ، وأصبحت بجملتى ملْكاً « للآخرين »(١) !

... من هذا نرى أن الخوف من الموت تعبير عن تمسُّك الإنسان بالحياة ، وجزعه من المستقبل المجهول الذى ينتظرنا جميعاً فى خاتمة المطاف ! فنحن نشعر بأن الإمكانية الوحيدة التى تبقى لنا — فى آخر الشوط — هى فى صميمها « لا — إمكانية » ! وهذه النهاية الأليمة التى تتهدَّدنا فى كل حين إنما هى التى تخلع على وجودنا الزمانى « ظلالًا مأساوية » تجعل لحياتنا نفسها طعم الرماد ! فالخوف من الموت إحساسٌ ضمنى بضرورة الفشل ، وشعورٌ أكيد بحتمية النهاية الأليمة ! وقد يستطيع الإنسان أن يجد تبريراً للشر ، أو الألم ، أو المرض ، أو القلق ، أو العذاب (أو غير ذلك من صنوف الفشل) ، ولكنه لن يستطيع أن يجد سبباً واحداً لتبرير ذلك الفشل النهائى الأكبر الذى يسمّونه «الموت»! ومن هنا فإن «الخوف من الموت» هو خوف من ذلك المجهول» الذى يستطيع فى طرفة عين أن يحيل «الكل» إلى «لا شىء»!

ونحن نخاف الموت أيضاً لأنه يُسَوّى بين البشر دون ما اكتراث !

بيد أننا لا نخاف الموت لمجرد أنه « ذلك المجهول » الذى يحيل « الكل » إلى « لا شىء » فحسب ، بل نحن نخشاه أيضاً لأنه يمثل تلك القوة اللَّاشخصية التى تحيل « الذات » إلى مجرد « موضوع » ! وآية ذلك أن الموت لا يعبأ بالأفراد ، ولا يقيم أدنى تفرقة بين الأشخاص ، بل هو ينسحب على الجميع بدون تمييز ، ويضرب الذوات البشرية — على اختلاف قيمها — بدون أدنى اكتراث ! ونحن نشعر بأنه ليس فى وسعنا أن نقوم ببعض الاحتياطات لتفادى الموت ، أو أن نتخذ بعض الإجراءات للتحامى بأنفسنا عن الفناء : لأن الموت ليس هو المرض أو العدوى أو الشيخوخة أو غير ذلك ، كما أن الفناء ليس هو الإهمال أو التهاون أو التعرض للحوادث أو غير ذلك . وعلى حين أن « ذاتى » — بالنسبة إلىَّ — هى « **الكل فى الكل** » ، نجد أن « الموت » لا يعبأ بتلك « الذات » التى بدونها لا يمكن أن يقوم — بالقياس إلىَّ — أى عالم ، أو أى وجود ، أو أى تاريخ ! صحيح أن « موت الآخر » هو — بالنسبة إلىَّ — مجرد حدث عارض قد لا ألقاه إلَّا بضرب من اللامبالاة أو عدم الاكتراث (لأننى أعلم أن الناس جميعاً يموتون ، وأن الوفاة ظاهرة اجتماعية كالولادة سواء بسواء) ولكن من المؤكد أن

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٠ — ٦١ (وانظر أيضا كتابنا « مشكلة الإنسان » الفصل السادس عن « الموت ») .

« موتى الخاص » يمثل مأساة ميتافيزيقية لا أستطيع تجاهلها ، لأنها « نهاية كل شيء : نهاية شاملة حاسمة لوجودى الشخصىّ ، ونهاية للكون كله ، ونهاية للعالم والتاريخ ؛ أجل ، فإن نهاية زمانى الحيوى هى بالنسبة إلىَّ نهاية لكافة الأزمنة ، وانحدار إلى هاوية العدم » !(١)

وقد حاول كاتب هذه السطور أن يصف تلك « المأساة الميتافيزيقية » — فى موضع آخر — فكتب يقول :— « لماذا كُتِبَ علىَّ أن أموت وحدى ؟! يخيل إلىَّ أنه ليس أقسى على نفس المحتضر من أن يشعر أنه يموت وحده ، وأن العالم مستمرّ من بعده ، دون أن يحفل بغيابه فى كثير أو قليل ! أليس فى الموت وحدة أليمة تزيد من هوله ، وتجعل منه واقعة فردية أليمة ؟. »(٢) . وليس من شك — عندنا — فى أن الموت « مأساة ميتافيزيقية » يحياها المرء على المستوى الفردىّ الصرف ، ولكن العنصر الدرامى فى هذه « المأساة » لا ينحصر فى « الوحدة » أو « الشعور بالوحدة » ، بل هو ينحصر فى ذلك « الطابع اللاشخصى » الذى يتسم به الموت ! وآية ذلك أن الموت لا يفرّق بين ضمير المتكلم، وضمير المخاطب، وضمير الغائب ؛ بل هو يُنْزل ضرباته أينما شاء ، دون أن يكون ثمة معيار يلتزمه فى تفضيل هذا على ذاك ! ومهما كان من أمر اهتمامى بذاتى ، وحرصى على استبقاء وجودى ، فإننى أعلم أنه لا بد للموت من أن يجىء فيهوى بى إلى قاع العدم ، على غير ميعاد ، ودائماً قبل الأوان ! وقد يكون المرء شيخاً طاعناً فى السنّ ، ولكنه حين يموت فإنه لا يموت إلّا مبكراً أو قبل الأوان ! والسبب فى ذلك أنه ليس ثمة تأهب للموت ، أو استعدادٌ له ، بل لا بد لنا من أن نواجه الموت بطريق الارتجال أو على غير استعداد ! ولكنَّ أقسى ما نجزع له — فى الموت — أنه يعاملنا معاملة الأغيار ، وأنه يتبع مع الجميع سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة ! فالموت لا يعرف التمييز بين عباقرة وسوقة ، أو بين علماء وجُهَّال ، أو بين شباب وشيوخ ، أو بين عاملين وخاملين ، أو بين أخيار وأشرار .. إلخ . ونحن نعلم أننا لا نموت إلا مرة واحدة ، وأن تجربة الموت — إن كان ثمة تجربة — لن تحدث لنا إلّا مرة واحدة ، ومع ذلك فإننا نشعر بأن العالم لن يكترث — فى كثير أو قليل — بهذه التجربة الميتافيزيقية الشخصية الفريدة التى سوف نعانيها يوماً لحسابنا الخاصّ ! أجل ، فإن الناس الذين

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, Paris, 1966, pp. 21 - 22.

(٢) د . زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٦١

سيشهدون موكب جنازتى لن يلبثوا أن ينفضُّوا ، وحركة المرور التى تعطلت بضع دقائق لن تلبث أن تُستأنف ، وساعى البريد الذى يحمل الرسائل سيأتى غداً كالمعتاد ، والناس سوف يمضون فى مشاغلهم ومصالحهم ، كأنْ لم يحدث شيء على الإطلاق ! والحق أن الجلسة مستمرة ، والحياة لا تعبأ بمن يسقط على الطريق ، و « موتى الخاص » نفسه ليس إلَّا مجرد « حدث تافه » يتكرر أمثاله آلاف المرات كل يوم ، دون أن تكون له أدنى دلالة فى نظر الآخرين ! وإذن ، فكيف لا يجزع الإنسان لواقعة الموت ، وهو يشعر بأنها الحدث الميتافيزيقى الأكبر الذى يُسَوِّى بينه وبين الآخرين فى طوايا العدم الغُفْل اللاشخصىّ ؟

ولكن ، هل يملك الإنسان أن ينسى « الموت » أو يتناساه ؟

وهنا قد يقول قائل : « إننا لا نعرف ماذا عسى أن يكون الموت ، كما أننا قلما نفكر فيما ينتظرنا بعد الموت ، فليس خوفنا من الموت سوى صورة مقنعة من صور خوفنا من الحياة . » . ونحن نعرف كيف كان اسبينوزا يقول : « إن آخر ما يفكر فيه الرجل الحر هو الموت : فإن حكمته ليست تأملا للموت ، بل تأملا للحياة(١) . » . ولكن ، ألا يحتمل أن يكون اسبينوزا قد كتب هذه العبارة ، لأنه كان يشعر فى قرارة نفسه — مثله فى ذلك كمثل غيره من البشر الفانين — بأن الموت عبودية قد فُرضت على البشر أجمعين ، وبالتالى فإنه كان يفكر هو نفسه فى الموت ، كما كان يقصد من وراء حديثه هذا عن الموت التحرر من تلك الفكرة الأليمة ؟ ولماذا لا نقول إن البشر — على العكس من ذلك — يفكرون فى الموت لأنهم يريدون أن يجدوا جواباً أو حلا لذلك السر الغامض الذى يقلق بالهم وفكرهم وقلبهم ، ألا وهو سر المصير البشرى ؟ وإذن ، ألا يمكن أن نقول إن الخوف من الموت هو مجرد إلحاح فكرى يفرضه على البشر حرصهم على التفكير فى « لِمَ » و « إلى أين » : أعنى فى الغاية النهائية للحياة البشرية(٢) ؟

صحيح أن الكثيرين يحاولون — بشتى الطرق — تناسى هذه الفكرة ، أو العمل على طردها من الأذهان ، ولكن كل ما حولنا يحدثنا عن الموت ، وكل ما فينا ينطق بالفناء ،

---

(١) Spinoza: "**Ethique**", IV., proposition 67. (Trad. Franç. par Ch. Appuhn).

(٢) Unamuno: "**Sentiment Tragique de La Vie**", trad. franç. Ch. II., p. 32.

حتى لقد زعم بعض الفلاسفة أن مشكلة الموت هي « المشكلة بالذات Par excellence ، نظراً لأن « **اللاوجود** » الذى يلوّح لنا به « الموت » هو الموضوع الفلسفي الأوحد ! وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن الزعم بأن الوجود لا يحدثنا إلا عن الوجود ، وأن الحياة لا تحدثنا إلا عن الحياة ، إنما هو زعم خاطئ يستند إلى قراءة سطحية ، أو تفسير لفظي ! والحق أن « الحياة » تحدثنا عن « الموت » ، إن لم نقل بأنها لا تحدثنا عن شيء آخر سوى « الموت » ! ويمضى دعاة هذا الرأى إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إنه أيًّا ما كان الموضوع الذى نعرض له بالبحث ، فإننا — بمعنى ما من المعانى — نواجه « مشكلة الموت » . وآية ذلك أننا حين نتحدث عن الألم مثلا ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الحديث عن الموت ؛ وحينما نتحدث عن الأمل ، فإننا لا بد من أن نتعرض — ولو من طرف خفي — للموت ؛ وحينما نحاول أن نفلسف مشكلة الزمان ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى إثارة مشكلة الموت منزلقين حتما من التفكير فى « الزمانية » إلى التفكير فى « الفناء » ؛ وحينما نفكر فى « المظهر » : l . apparence (باعتباره مزيجاً من الوجود واللاوجود) ، فإننا نفكر — ضمناً — فى الموت ، وهلم جرا ... وليس يكفى أن نقول إن « الموت » هو « العنصر المتبقى » : l'élément résiduel فى كل مشكلة (سواء أكانت مشكلة الألم ، أم مشكلة المرض أم مشكلة الزمان أم غير ذلك)[١] ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مشكلة الموت — على حد تعبير أونامونو — هى المشكلة الفلسفية الكبرى أو هى المشكلة (بألف — لام التعريف) ! ولهذا يقرر الفيلسوف الأسبانى الكبير أن « اكتشاف الموت هو الذى ينتقل بالشعوب والأفراد إلى مرحلة النضج العقلى أو البلوغ الروحى[٢] » . صحيح أن الأشياء قد تحدثنا عن « الموت » بلغة ضمنية ، أو بطريقة خفية ، أو باستخدام بعض الرموز الهيروغليفية ، ولكن من الملاحظ أنه بمجرد ما تتسلل إلى أذهاننا « فكرة الموت » ، فإنه لن يكون فى وسعنا من بعد أن نركن إلى الهدوء التام ، وكأننا نجهل كل شيء عن المصير الذى ينتظرنا . ومهما يكن من أمر تلك الشجاعة الرواقية التى تنكر الموت ، وتتجاهله ، وتعمل على ازدرائه ، فإن الإنسان الذى يستمسك بالحياة ،

---

(١) Jankélévitch: **"La Mort"**, Flammarion. Paris, 1966, Ch. I., pp. 52 - 53.

(٢) Unamuno: **"Sentiment Tragique de La Vie"**, Ch. IV., p. 55. (& Guy: **"Unamuno"**, Seghers 1966, p. 24.).

ويحرص دائماً على الاستمرار فى البقاء ، ويسعى جاهداً فى سبيل الخلود ، لا بد من أن يجد فى « الموت » تهديداً خطيراً لرغبته العارمة فى البقاء ، وتناقضاً حاداً مع نزوعه نحو الأبدية ، وهدماً تاماً لكل قيمه الشخصية . ومن هنا فإن نسيان الموت (أو تناسيه) لا يمكن أن يكون — بالنسبة إلى الإنسان — سوى مجرد خيانة عظمى لذاته الشخصية ...

الدلالة السيكولوجية للخوف من الموت

وقد لاحظ بعض علماء النفس — كما أسلفنا فيما سبق — أن قلق الموجود البشرى — عبر المراحل المختلفة من حياته — يتخذ فى العادة صورتين مختلفتين : صورة الخوف من الحياة ، وصورة الخوف من الموت . وقد قلنا فى موضع آخر إن الخوف من الحياة هو قلق من التقدم والاستقلال الفردى : لأننا هنا بإزاء قلق يظهر بصفة خاصة عند احتمال حدوث أى نشاط ذاتى للفرد ، أو عند سعى إمكانياته الخاصة نحو خلق ابتكارات جديدة ، أو العمل على إيجاد تغيرات جديدة فى شخصيته ، أو رغبته فى تكوين علاقات جديدة مع الناس .. إلخ فالقلق — فى كل هذه الحالات — مظهر لخوف الإنسان من الانفصال عن علاقاته وأوضاعه السابقة ، نتيجة لتحقيقه لمثل هذه الإمكانيات . وأما الخوف من الموت — على العكس من ذلك — فهو خوف من التأخر وفقدان الفردية ، وكأن الفرد يخشى أن يضيع فى المجموع ، أو كأنه يخشى أن يفقد استقلاله الفردى ويعود إلى حالة الاعتماد على الغير . ونحن نعرف أن رانك Rank كان يرى فى « الولادة » مجرد انفصال للطفل عن رحم الأم ، فكان يعد هذه الصدمة الأولى بمثابة أول مصدر للقلق فى حياة الإنسان ، لأنها عبارة عن تحطيم للوحدة الأصلية التى كانت تجمع الطفل بأمه . وليست الحياة البشرية — فى رأى رانك — سوى صراع بين الانفصال والاتحاد ، أو بين الحياة والموت ، أو بين القلق من النشاط الذاتى المستقل والقلق من الاعتماد على الغير . وبهذا المعنى لا يكون « الخوف من الموت » سوى مجرد قلق سيكولوجى تستشعره الإرادة الفردية الخلاقة التى تسعى نحو التفرد والانفصال ، فلا يكون الاعتماد على الغير — فى نظرها — سوى مجرد تهديد بالانتكاس والعودة إلى الاتحاد (أو الارتداد إلى الرحم) ، وكأن التعرض لخطر فقدان الفردية هو الموت بعينه ! وعلى حين أن « الخوف من الحياة » يتسبب فى وقف (أو منع) الجهد

الفردى ، نجد أن « الخوف من الموت » هو الذى يحفز الشخص إلى القيام بجهد حيوى[١]

وأما عالم النفس المعاصر إريك فروم E. Fromm ، فإنه يقيم تعارضاً بين النزوع نحو الحياة ، والنزوع نحو الموت ، ولكن لا على أساس بيولوجى أو غريزى (كما فعل فرويد مثلا) ، بل على أساس سيكولوجى أو أخلاقى . وهو يرى أن النزوع نحو الحياة نزوع إيجابى ، إنتاجى ، بنَّاء ، فى حين أن النزوع نحو الموت نزوع سلبى ، تخريبى ، هدام . ولهذا نراه يقرن النزوع نحو الحياة بمعانى القوة ، والمحبة ، والخير ، والفضيلة ، بينما نراه يقرن النزوع نحو الموت بمعانى الضعف (أو العجز) ، والكراهية ، والشر ، والرذيلة[٢] . ولكننا نرى فروم — فى موضع آخر — يحدثنا عن نوعين من « الخوف من الموت » : نوع سوى يستشعره كل إنسان حينما يتأمل فكرة الموت ، ونوع شاذ يتخذ طابع وسواس أليم لا يكاد يبارح صاحبه ! وربما كان هذا النوع الأخير (وهو ما يطلق عليهم فروم « الخوف اللامعقول من الموت ») ناتجاً عن إحساس المرء بأنه قد فشل فى الحياة ، أو أنه لم يستطع أن يحيا بالقدر الكافى ، أو أنه قد عجز عن تحقيق إمكانياته والإفادة من قواه الإنتاجية . وليس من شك فى أننا جميعا نرى فى الموت واقعة أليمة لا تحتمل ، ولكن شعور المرء بأنه سيموت دون أن يكون قد استطاع أن يعيش بحق (كما سبق لنا القول) شعور مرير لا يعادله أى شعور آخر ! فالخوف المَرَضى (أو اللاعقلى) من الموت ، إنما هو فى الحقيقة تعبير عن شعورنا بالإثم (أو الذنب) : نظراً لأننا قد أضعنا حياتنا ، دون أن نتمكن من تحقيق ذواتنا ، أو تنفيذ غاياتنا ![٣] ... إلخ . ونحن — فى العادة — نتشاكى من قصر الحياة ، ونريد لحياتنا أن تكون طويلة ، ولكننا نتناسى أنه ليست العبرة بطول الحياة أو قصرها ، (كما لاحظ إميرسون : Emeron) ، بل العبرة بعمقها أو ثرائها[٤] . ومهما طالت حياة أولئك المرضى الذين يحيون فى خوف مستمر من الموت ، فإنهم لا بد من أن يظلوا فريسة لذلك الشعور الأليم بأنهم قد أضاعوا حياتهم عبثاً .

---

(١) R. Munroe: "**Schools of Psycho - Analytic Thought**", N-Y., Holt, 1955, p. 581.

(٢) Erich Fromm: "**Man for Himself**", N-Y., Rinehart, 1960, pp. 214-215

(٣) **Ibid.**, p. 162.

(٤) "**Basic Selections from Emerson**", Mentor Book, edited by E. G. Lindeman. N-Y., 1945, p. 129.

الدلالة الميتافيزيقية للخوف من الموت :

والظاهر أن الإنسان يخاف الموت لأنه لا يدرى — على وجه التحديد — ما الذى ينتظره بعد الموت ، أو لأنه يخشى أن يكون الموت هو التجربة التى لن يكون بعدها انتظار ! ونحن نعرف أن « الجسد » نفسه يرتعد ويرتجف ، لمجرد التفكير فى تلك النهاية التى قد تمحوه وتقضى عليه . ولكن « النفس » أيضاً تجزع من الموت وترهبه ، لأنها — هى الأخرى — تعرف أن « الموت » لا يقضى على موضوع رغبتها فحسب ، بل هو يقضى أيضا على الرغبة نفسها ، أو هو يقضى على الذات الراغبة ! ولو لم يكن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يخاف الموت ، لما اخترع البشر عبادة الموتى ، وطقوس الدفن ، وشتى الاحتفالات الجنائزية ... إلخ . ولعلّ هذا ما عبَّر عنه أونامونو حين قال : إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يختزن موتاه ! un animal garde - morts . « ولكنْ ، لماذا يأبى الإنسان إلا أن يحتفظ بموتاه ، ويعمل على صيانتهم ؟ وما هذا الذى يريد أن يقيهم شرَّه !؟ يا للمخلوق المسكين ! إنه — بذلك — يعمل كل ما فى وسعه لكى يتهرَّب من شعوره الخاص بالفناء أو العدم المطلق » !(١) ... والواقع أنه ليس أقسى على نفس الإنسان من أن يشعر بأن الفناء سينسحب عليه ، فلا تبقى منه سوى جيفة عفنة تنهشها الديدان ! ولم تظهر لدى البشر « فكرة الخلود » إلا لأنهم لم يستطيعوا أن يرتضوا لأنفسهم مثل هذا المصير الدراميّ الأليم ! فنحن نخاف الموت ، لأننا لا نريد أن يكون كلُّ ما فى الموت موتاً ، أو لأننا لا نريد للعدم أن يكون هو نهاية مصيرنا البشرى ! وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة إلى القول بأن فى « الخوف من الموت » دليلًا على « الخلود » : لأن ثمة مبدأ وجوديا لا يقبل العدم فى أعماق تلك النفس البشرية التى ترفض الموت ، وكأنها تشعر فى قرارة ذاتها بأنها تنطوى على حقيقة أو نطولوجية لا يجوز عليها الفناء التام أو اللاوجود المحض !

ونحن نرى الناس يموتون كل يوم ، ولكن « واقعة الموت » تبدو لنا — فى كل مرة — واقعة مذهلة لا نكاد نصدّقها ، وكأننا لا نستطيع مطلقاً أن نسلّم بصحة تلك الحقيقة التى يرفضها عقلنا ، وقلبنا ، وإحساسنا بالقيم ! ونحن نشهد الفناء ينشب أظافره الحادَّة فى كل شىء ، ولكننا — مع ذلك — لا نكاد نتصوَّر أن يكون فى وجودنا « غد » أخير لن يعقبه « بعد غد » ! وقد يكون تمسّكنا بالحياة مسئولًا — إلى حدّ ما — عن هذا

(١) Alain Guy: "Unsmuno", P. U. F., Seghers, 1964, Textes Choisis, p. 117.

« التكذيب الميتافيزيقى » المستمر لواقعة الموت ، ولكنَّ من المحتمل أيضاً أن يكون تأصُّل « السرّ الأونطولوجى » فى أعماق وجودنا البشرىّ ، عاملًا أساسيًّا فى رفضنا العنيد لمبدأ العدم ! ومعنى هذا أننا قلما نقتصر على النظر إلى الموت باعتباره واقعة نهائية أو حقيقة مطلقة ، بل نحن ننشد من وراء عبادة الموتى ، وتقديس القبور ، والإيمان بالقيامة أو النشور ، والاعتقاد بالإلـٰه الحيّ الذى لا يموت (إلى آخر تلك المعتقدات الدينية والغيبية ...) تقرير حقنا فى الخلود ، وتأكيد رفضنا لواقعة الفناء ! ولعلَّ هذا ما حاول كاتب هذه السطور التعبير عنه — فى تأملاته الوجودية — حينما كتب يقول : — « إننى ما أكاد أشك فى خلود « العاقل » — على الرغم من أبدية « المعقول » — حتى أجد فكرى نفسه مدفوعاً إلى تقرير حقه فى البقاء ، باعتباره مصدر تلك المعرفة الأبدية التى لا يجوز عليها التغير . والواقع أن الفعل العقلى هو فعل لا زمانى ، وكل ما هو حق لا بد من أن يكون ذا طابع كلىّ أبدى . فالفكر الذى يتعقل ، إنما ينتسب إلى عالم يعلو على الصيرورة المحضة ، والديمومة الخالصة ، والانحلال النهائى . وإذن ، فإن بين حياة الفكر وفناء الموجود المفكر ضرباً من التعارض الجوهرى . وهذا هو السبب فى أننا كثيراً ما ننظر إلى موتنا على أنه « غير واقعى » أو « لا — واقعى » : Irreél ، « وكأن الفناء أمر عارض لا يدخل فى صميم طبيعتنا العقلية الخالدة . » [١] صحيحٌ أن « الخوف من الموت » قد يعنى أننا لسنا على ثقة يقينية من حقيقة « الحياة الأبدية » ، ولكنه دليلٌ ضمنى على أن « اللاوجود » هو — بالنسبة إلى الذات الإنسانية — أمرٌ لا سبيل إلى تصوّره ، إن لم يكن شيئاً لا معنى له على الإطلاق ![٢]

نحن نعرف أننا سنموت ، ولكننا نجهل متى سنموت !

والحق — كما قال بسكال — « أن كل ما أعرفه هو أنه لا بد لى من أن أموت عما قريب ، ولكننى لا أجهل شيئاً قدر ما أجهل هذا الموت الذى ليس لى عليه يدان ! » . وقد يتحدث الإنسان عن الموت ، أو قد يحاول أن يصف تجربة يطلق عليها اسم تجربة الموت ، ولكنه عندئذ إنما يتحدث عن الحياة ، كما أن التجربة التى يصفها فى هذه الحالة لا يمكن أن تكون إلّا شكلًا من أشكال التجارب الحية أو الخبرات المعاشة ! وحتى حين يتحدث الإنسان عن « ساعة الموت » باعتبارها « لحظة التحرُّر » Hora libertatis ،

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٢ ، ص ٦٧ ، ٦٨

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٧

فإنه عندئذ لا يصف « ساعة الموت » Hora mortis نفسها : لأن هذه اللحظة مستغرقة بتمامها فى ديمومة الحياة المستمرة ، مندمجة بأسرها فى صيرورة الزمان الحىّ ! وآية ذلك : أن هذه اللحظة تتأجّل باستمرار من ساعة إلى أخرى ، ومن يوم إلى آخر ، دون أن تكون حاضرة فى أى آن من الآنات ، ودون أن يكون فى وسع الفكر البشرى الحىّ أن يجد لها أى تحديد زمانى ! ومع ذلك ، فإنه لا بد للموجود المفكّر من أن يموت ، إن عاجلًا أو آجلًا ! والموت حقيقة يقينية معروفة من حيث هو واقعة ، ولكنه حدث عارض مجهول من حيث هو واقعة تاريخية ! ومعنى هذا أننى أعرف — بالضرورة — أننى سأموت ، ولكن لا أعرف — مطلقاً — متى سيكون ذلك ! وبين « اليقين » الموجود لدىّ عن الموت ، و « عدم اليقين » الموجود لدىَّ عن لحظة حدوثه ، (أو كما يقول اللاهوتيون Mors certa, hora incerta) تنزلق مشكلة الموت بأسرها فى صميم وجودى ، فتصبح مشكلة المشاكل بالنسبة إلى ذلك الموجود البشرى الذى يعرف الـ « أنَّ » : Quod ، ويجهل الـ « متى » Quando[1] !

بيد أن الموجود البشرى الذى يجهل الـ « متى » ، قد يحاول بكافة الطرق أن يجعل هذا الجهل نفسه ينسحب على الـ « أنَّ » ، وبالتالى فقد نراه يحاول تجاهل تلك الواقعة التى لا يعرف لها « كيفاً » ، ولا « متى » ، ولا « أين » ... إلخ . وكيف يكترث الإنسان بحدث مجهول لا يعرف له موعداً ، ولا يتسم فى نظره بأى طابع محدَّد ؟ صحيحٌ أن الإنسان يلتقى بالكثير من المخاطر ، وصحيحٌ أيضاً أن كل تهديد قد يحمل معنى خطر الموت ، ولكنه بمجرد ما ينجو من المخاطر والتهديدات ، فإنه سرعان ما ينتقل من « خطر الموت » إلى « وقف التنفيذ » sursis ! إنه يصبح عندئذ أشبه ما يكون بذلك المقاتل العجوز الذى حالفه الحظ على الدوام ، فكانت الرصاصات تنطلق من حوله دون أن تصيبه ، وكانت الأخطار تحدق به من كل جانب دون أن تدهمه ، حتى لقد انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنه « قلعة حصينة لن يمسَّها الأذى » ! وقد يجىء الأمل الكاذب فيوقع فى ظن المرء أنه ليس ثمة ضرورة تفرض عليه الموت ، أو أنه ليس ما يمنع — على الأقل فى الوقت الحاضر — من أن يظل على قيد البقاء ! ألم يَنْسَه الموت حتى الآن فما الذى يمنع من أن يغفل عنه إلى الأبد (أو على الأقل إلى حين) ؟! فإذا ما جاءت التجربة لتذكره بأن الموت حقٌّ على كل بشر ، كان جوابه أن ذلك لن يكون « هنا

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « تأملات وجودية » دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٨٦ — ٨٧

والآن » ، بل قد يحدث « فيما بعد » ، أو « فى مستقبل بعيد » ؛ وهو — على كل حال — « حدث قد تأجَّل إلى أجل غير مسمًّى » ! صحيحٌ أننى سأموت بصفة عامة ، وفى موعد غير محدَّد ، ولكننى لن أموت (الآن) بصفة خاصة ، وفى هذا الموعد المحدَّد ! ولا يمكن لمثل هذه الواقعة العامة غير المحدَّدة أن تكون شيئاً هامًّا ذا بال فى صميم وجودى الحاضر ، فحسبى أن أصرف النظر عنها ، لكى أتجه بكل اهتمامى نحو مشاغل الحياة الواقعية الهامة ! وإلَّا ، فماذا عسى أن يكون ذلك الحدث الذى ليس له تاريخ ، أو تلك الواقعة العامة التى ليس لها زمان ولا مكان ؟ أليس من الأفضل لى أن أتجاهلها — على طريقة بسكال ، أو شلر ، أو رسل ، أو غيرهم ؟! — أليس من واجبى أن أحيا ، وكأننى لن أموت يوماً ؟ ألا ينبغى لى أن أقول : « إن الموت غير يقينى ، كما أن الساعة أيضاً غير يقينيه[١] ؟ (Mors incerta , hors incerta) . وإذن ، أفلا يحق لنا أن نطرد من قلوبنا وعقولنا كل « خوف من الموت » ، مادام الموت واقعة مجهولة ، عامة ، لا محدَّدة ، وما دمنا لا نجد فى حياتنا العادية المليئة أى موضع لتلك الفجوة الفارغة التى يسمونها « الموت » ؟

هل يكون حبنا للحياة أقوى من خوفنا من الموت ؟!

... الحق أننا نعلم علم اليقين أن الموت معانق للحياة ، وأن النبضات الأولى لقلب الوليد هى فى الوقت ذاته خطواته الأولى على طريق العدم ، وأن الحياة نفسها موت مستمر (لأننا لا نكف فى كل لحظة عن بناء موتنا)[٢] ، ولكننا — مع ذلك — لا نملك سوى المضى فى حياتنا اليومية ومشاغلنا العادية ، وكأن ليس ثمة موت ينتظرنا فى خاتمة المطاف ! ونحن نختبر — فى تجربتنا الزمنية — « لا وجود » مالم يعد له وجود Déjà - plus ، و« لا وجود » مالم يوجد بعد Pas - encore لا نكاد نصدق أن يكون نسيج حياتنا هو هذا « اللاوجود » المثلث ! وآية ذلك أن حياتنا — فى نظرنا — ملاء كثيف متسق متماسك ، وكأنما هى « كلٌّ » لا موضع فيه للعدم أو « اللاشيء » ! وهذا أونامونو نفسه يعارض عبارة سليمان الحكيم المشهورة التى يتحدث فيها عن الحياة فيقول : « الكل باطل وقبض الريح » ، وكأن أونامونو يريد أن يستعيض عن عبارة « باطل الأباطيل » Vanitas vanitatum بعبارة أخرى يقول فيها : « الكل ملاءٌ ؛

---

(١) V. Jankélévitch: "**La Mort**", Flammarion, Paris, 1966, pp. 134-139.

(٢) Jankélévitch: **Ibid.**, pp. 174 - 5.

وملؤه الامتلاء »[١] ! plenitud de plenitudes y todo plenitud. فنحن لا نكف — في حياتنا — عن إنكار الموت ، وإلغاء العدم ، وسلب الفناء ، وكأننا لا نملك أن نعيش إلا إذا تصورنا أننا نعيش أبداً ، أو إذا تخيلنا أن حياتنا مستمرة إلى ما لا نهاية ، أو إذا توهمنا أن وجودنا قد حيك من نسيج الخلود ! ومعنى هذا أن « مخاطرة الحياة » قد تجىء فتطيح بالخوف من الموت ، على شرط أن يعرف الموجود البشرى كيف يركز « الوجود » فى « الحاضر » ، وكيف ينظر إلى « الزمانية » على أنها طريقتنا الخاصة فى الحياة !

حقاً إننا نعرف أن النشوة عابرة ، والسعادة زائلة ، والجمال قصير الأمد ، وأننا نحن أنفسنا مجعولون لعبادة ما لن نراه مرتين !، « ومع ذلك ، فإنّنا لا نستمسك بشىء قدر تمسكنا بتلك الحياة القصيرة الفانية ! « إن الحياة عندنا هى مصدر كل ، القيم ؛ ونحن نختبر كل يوم ما فى الحياة من وهن وضعف وانحلال وشيخوخة وفناء ، ولكننا مع ذلك لا نملك سوى أن نعبر عن إيماننا بالحياة فى شتى أفعالنا ، ونوازعنا وعواطفنا ، حتى في خوفنا من الموت ! أليس الخوف من الموت هو مجرد تشبث بتلك القيمة المطلقة التى هى الحياة : حياتنا الفانية الضعيفة التى هى عندنا كل شىء[٢] ؟ » .

... هنا قد يحاول بعض دعاة التشاؤم أن يشككوا الناس فى قيمة الحياة ، ولكن تجربة الحياة نفسها لا بد من أن تجىء شاهدة على أن كل ما فى الوجود من « قيم » إنما ينبثق ابتداء من هذا الشعور الأولى بقيمة الحياة . وقد حاول كاتب هذه السطور — فى موضع آخر — أن يصف تلك التجربة ، فكتب يقول : « يبدو لى أن الشخص الذى يحب الحياة ، ويعرف كيف يتذوق ماهيتها ، عالماً أنها تهب ذاتها له دائماً بجملتها ، وإن كانت مع ذلك لا تكف عن أن تكشف له دائما جوانب جديدة من صميم وجودها ؛ أقول إن مثل هذا الشخص لا يمكن أن يخشى الموت ، لأنه يمتلك الحياة امتلاكا كاملا قد يشعر معه بأن فى وسعه أن يحملها معه حتى النجوم ! وأما ذلك الذى يرفض الحياة أو يبغضها ، لأنه يظن أنه لم يحظَ منها بشىء ، فإنه لا بد بطبيعة الحال أن يخشى الموت ، لأنه يعلم أن من شأن الموت أن يحدد حالته إلى الأبد ، بينما هو قد يؤثر الاستمرار فى الأنين والانتظار ! ولعل هذا هو السبب فى أن الجزع من الموت هو أقوى ما يكون عند الساقطين المتبرمين بالحياة ، بينما هو لا يكاد يقض مضجع أولئك الذين يشعرون بقيمة

---

(١) A. Guy: "Unamuno", P. U. F., p. 40.

(٢) Cf. Vialle: "Défense de La Vie", pp. 102 - 105.

الحياة . وقد يشعر الأولون بفراغ حياتهم ، فنراهم يعملون على شغلها بالخوف والجزع والخشية ، بينما تمتد ثقة الآخرين بالحياة حتى الموت نفسه ، فنراهم يتوهمون عن طيب خاطر أن الموت نفسه لن يكون أقل رفقا بهم من الحياة ذاتها ! وحينما تجيء أضواء الحياة فتطوى فى أعماقها ظلمات الموت ، فهنالك قد تقبل النفس على الموت بثقة وإيمان ، إذ تجد فيه رمزاً لتلك السكينة الروحية التى تنشدها ، وحصناً منيعاً تتمتع فيه بفاعليتها الروحية التى هى مصدر كل غبطة ...[1] »

« إن من لا يموت ، لا يمكن أن يكون قد عاش » !

لقد كان ابن سينا يقول : « إن الإنسان من جملة الأمور الكائنة الفاسدة ؛ وكل كائن لا محالة فاسد . فمن أحب أن لا يفسد ، فقد أحب أن لا يكون ؛ ومن أحب أن لا يكون ، فقد أحب فساد نفسه ، وكأنه يحب أن يفسد ، ويحب أن لا يفسد ، ويحب أن يكون ، ويحب أن لا يكون ، وهذا محال لا يخطر ببال عاقل ..[2] » والواقع أن الحى لا يكون حياً ، إلا بشرط أن يكون فانياً . صحيح أن ما لا يحيا لا يموت ، ولكن من المؤكد أن ما لا يموت لا يحيا ! وإذا كان من شأن الصخرة ألا تموت ، أو إذ كان من شأن الوردة الصناعية ألا تذبل أبداً ، فما ذلك إلا لأن الحياة الأبدية التى تتمتع بها الصخرة أو الوردة الصناعية هى بمثابة موت أبدى ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن الذى يموت هو — وحده — الحىّ ، و — كما قال جان فال — « إن ما يحيا هو وحده الذى يقبل الموت[3] » . ولو عُدِمَ الموت ، لما استحقت الحياة أن تعاش ، ولوجب علينا أن نقول — مع أبكتاتوس — : « تبًّا لحياةٍ لا تنتهى بالموت » !

حقاً إننا قد نتمنى حياة مستمرة لا تنتهى ، أو وجوداً خالداً لا ينقطع ، ولكن مثل هذه « الحياة » لن تكون سوى الجحيم بعينه ، كما أن مثل هذا « الوجود » لن يكون إلا قصاصا أبديا ! والحق أن حياة لا تنتهى ، إنما هى سأم أليم ، أو عذاب مقيم ! وماذا عسى أن يكون الجحيم ، إن لم يكن هو استحالة الموت ؟ أفلا يحق لنا — إذن — أن نقول إنه لا بد لنا من اختيار أحد أمرين : فإما « ملاء » : Plénitude فى أعماق التناهى ،

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، ص ١٠٩ — ١١٠

(٢) ابن سينا : « رسالة فى الشفاء من خوف الموت » ، « جامع البدائع » ، القاهرة ، طبعة الكردى ، ١٩١٧ ، ص ٤١

(٣) Jean Wahl: "Entretiens", II., 6. & 13.

وإما « خلود » فى طوايا اللاوجود ؟! وهل يستطيع أحد أن ينكر أن هذا « الموت الحيوى » (Mort vitale) إنما هو الذى يجعل من « حياتنا الفانية » (La vie mortelle) .. مصيراً مثيراً[١] ؟

... هنا قد يصيح بعض دعاة التشاؤم قائلين : « طوبى لمن لم يولد ؛ ثم طوبى لمن يُسرع بالرحيل إن ولد » ؛ ولكن هؤلاء يتناسون أنهم لا يطلبون « الموت » ، إلَّا لأنهم يتوهمون أنه هو « الحياة » الحقة ؛ أو هم — على الأصح — لا يرفضون « الحياة » إلا لأنهم قد وجدوا فيها « الموت الحقيقى » ! وقد تكون أفضل طريقة لتجنب الموت هى ألَّا يكون المرء قد عاش أصلا ، فإن من « لا يحيا » الآن لن يكون عليه أن « يموت » يوماً ! وقد يكون من الحق أن من لا يحيا ، لا يمكن أن يعرف الألم ، أو المرض ، أو الشيخوخة ، أو الاحتضار ، أو الموت ؛ ولكنه « لن يموت » إلا لمجرَّد أنه « مائت » من ذى قبل ! وقد يكون الموتى « خالدين » — بمعنى أنهم لن يستطيعوا من بعد أن يموتوا — ولكن ، من منا يريد لنفسه مثل هذا « الخلود » ؟ ... إنه لمن الواضح أن « قابلية التألم » و « قابلية الفناء » هما — بمعنى ما من المعانى — أمارتان من أمارات الحيوية ، أو علامتان من علامات التغير الحيوى والحركة الحيوية . ونحن نعرف أن المومياء المحنطة لا تموت ، ومن ثم فإنها لا تتغير أبداً ، كما أن الزهور الصناعية تظل محتفظة على الدوام بألوانها ، دون أن يطرأ عليها التحول أو الذبول . ولكنّ هذه الزهور الصناعية تظل على الدوام عديمة الرائحة ، دائمة الجفاف ، لأنها لا تتمتع بأية حياة ! فهل يكون من الأفضل لنا ألا نحيا أصلا ، حتى لا نموت مطلقاً ؟ أم الأفضل لنا أن نتقبل الموت يوماً ، حتى نكون قد استطعنا أن ننعم — ولو لفترة وجيزة من الزمن — بمتعة الحياة التى لا تدانيها أية متعة أخرى ؟

... إننا هنا بإزاء « قياس إحراج » Dilemme : لأنه لا مخرج لنا من أحد أمرين : فإما أن نموت حياتنا ، أو أن نحيا موتنا (على حد تعبير هرقليطس) ، وواضح أن « الموت » — فى كلتا الحالتين — هو مخرجنا الوحيد ! ولكن ، مادام أمراً لا بد منه على أى حال ، فقد يكون من الخير لنا أن نموت بعد أن نكون قد تذوقنا — ولو مرة واحدة على الأقل — طعم الحياة ! أجل ، فإن نعمة الحياة التى لا تقدَّر ، تستحق منا — بلا شك — أن نتقبل تجربة الموت المريرة المؤلمة ! وليس من الممكن — فى هذه الحياة

---

(١) Jankélévitch: "La Mort" p. 407.

الدنيا التى يحكمها منطق التناهى ـــ أن يعيش الإنسان ، اللهم إلا إذا ارتضى لنفسه أن يكفَّ يوماً عن الحياة ! ونحن نعلم أن الموت ـــ وحده ـــ هو الذى يسمح لإمكانياتنا بالتحقيق ، وإن لم يكن هو نفسه الذى يخلق تلك الإمكانيات . ولكن الموت حين يُقتّر علينا فى سنوات العمر ، أو حين يضن علينا بلحظات الحياة ، فإنه قد يحول بيننا وبين تحقيق ذواتنا على الوجه الأكمل ، وإن كان من شأن « الإنيَّة غير المتحققة » أن تظل دائماً فيما وراء الموت (باعتباره حدثاً عارضاً يجىء دائماً على غير ميعاد) .

وأما إذا قيل إن الزهرة اليانعة فى الحديقة الجميلة ـــ وإن كُتِبَ عليها أن تذوى بعد حين ـــ لهى أجمل بكثير من الزهرة الذابلة فى المرعى الجاف ـــ وإن قُدّر لها أن تبقى أبد الآبدين ـــ كان ردّنا أن « النضارة الخالدة » هى بلا شك أفضل من هذه وتلك ! والظاهر أن الموجود البشرىَّ لا يستطيع أن يحيا على « البدائل » ، فإنه يريد الحياة ، ويريد الأبدية ؛ أو هو يريد « الحياة الأبدية » التى لا تعرف التناهى أو الانتهاء أو الفناء ! وليست فكرة أفلوطين عن « الحياة الأبدية » ، أو نظرية بسكال فى « الرهان » Le pari سوى مجرَّد تعبير عن رغبة الإنسان فى الجمع بين « الحيـاة » من جهـة ، و « الخلود » من جهة أخرى ! وعبثاً يحاول فيلسوف مثل جانكلفتش أن يضعنا بإزاء قياس الإحراج الذى يقول لنا : « إما حياة بلا خلود ، أو خلودٌ بلا حياة » ، فإننا لا نملك سوى أن نتصرف كالطفل الذى يريد كلا الأمرين ، لأننا نريد « الحياة » ، ونريد فى الوقت نفسه « الخلود » ! والحق أننا لا نفهم معنى لتلك النهاية التى تجىء فتضع حدًّا لشى مستمر ، كان ينبغى له أن يستمر إلى غير ما نهاية ! ونحن لا نكاد نجد مبرّراً لتوقف الوجود بعد ابتدائه ، أو لانقطاعه بعد استمراره ! ولهذا فإننا نطالب خصوم « الخلود » بأن يثبتوا لنا واقعة الفناء التام ، دون أن نأخذ على عاتقنا مهمة البرهنة على احتمال البقاء بعد الموت[١] !

هل يكون « الموت » هو الذى يخلع على « حياتنا » كل قيمتها ؟!

وليس من شك فى أن « الاستمرار » قد يبدو لنا واقعة طبيعية دائماً من تلقاء ذاتها ، وكأن من الطبيعى لكل « حاضر » أن يكون له « مستقبل » ، أو كأن من الطبيعى لكل « غد » أن يكون له « بعد غد » ! ولكننا كثيراً ما ننسى ـــ أو نتناسى ـــ أن هذا « الاستمرار » هو مجرد « ظاهرة زمانية » تقع بين نقطة البداية ونقطة النهاية ، فهو

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, 1966, pp. 411 - 418.

لا يصبح « تاريخاً » ، إلا إذا جاء « الموت » فطبعه بخاتمه ، وجعل له طابع الشيء المكتمل المتحقق ! وإذا كنا نلاحظ — في هذه الحياة الدنيا — أن من شأن « معنى » الاستمرار أن يكشف لنا عن « لا معنى » الانقطاع ، فإن حقيقة الموت (بوصفها الواقعة الميتافيزيقية الكبرى) هي التي تجيء فتظهرنا على أن « لا معنى » الانقطاع هو الذي يكشف لنا عن « معنى » الاستمرار ! والواقع أن « الموت » — بمعنى ما من المعاني — هو الذي يخلع على « الحياة » كل قيمتها : لأنه يظهرنا على أن ما بين أيدينا من « لحظات » يمثل كنزاً ثميناً لا ينبغي التفريط فيه ! فالموت هو الذي يكرّس الحياة : لأنه هو الذي يثبت لنا أنه ليس ثمة شيء أثمن من الحياة ، وأننا لا نحيا إلا مرة واحدة ، وأنه ليس من واجبنا (ولا من حقنا) أن نضيّع سني عمرنا هباءً ! صحيحٌ أن استمرار الحياة كثيراً ما ينسينا قيمة الوجود الذي نحياه ، ولكن حقيقة الموت هي التي تجيء فتذكّرنا بما لحياتنا من قيمة لا متناهية ! ومهما يكن من أمر « الرهان » الذي يحدثنا عنه بسكال ، فإننا لا نستطيع أن نفرّط في « الحياة » ، طمعاً في الظفر بـ « الخلود » ، لأننا نعلم — في قرارة أنفسنا — بأنه لا بد لنا من أن نعيش « هنا والآن » Hic et nunc ! ونحن لا نريد أن نضحّي بالـ « عصفور » الذي نمسك به الآن بين أيدينا ، في سبيل الحصول على « العصافير العشرة » التي ستحط على أغصان الشجرة ، لأننا نخشى أن تضيع منا الفرصة ، ولأننا نعلم في الوقت نفسه أن حياتنا هي نفسها فرصة الفُرَص ، إن لم نقل إنها فرصتنا الوحيدة في صميم الأبدية[١] !

هل يستوى في النهاية أن أكون قد وُجِدْتُ ، وألا أكون قد وُجِدْتُ ؟

وقد يخيل إلينا — في بعض الأحيان — أن «الحياة» حقيقة تجريبية تقع بين سِرَّيْن: سرّ الولادة وسرّ «الموت» ولكن الواقع أن الحياة نفسها سرّ ميتافيزيقي لا تكفي لتفسيره واقعة الاستمرار الزماني. صحيحٌ أن الألفة قد لا تجعلنا نفطن إلى تلك «الغرابة العميقة» : L'étrangeté profonde التي تَسِمُ بطابعها حياتنا البشرية المتناهية، ولكن من المؤكد أنه حينما يضرب القَدَر بعصاه السحرية شخصاً عزيزاً علينا، فإننا عندئذ لا نلبث أن نفيق من غيبوبتنا الفكرية، لكي نتأمل الحياة على ضوء تفكيرنا في الموت! والحق أن «الموت» يقوم مقام «الميتافيزيقا» بالنسبة إلى أولئك الذين لا يعرفون «الميتافيزيقا» (أعني أولئك الذين لا تثير لديهم «الحياة» أية دهشة ميتافيزيقية) . ولولا

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, 1966, pp. 411 - 418.

« الموت » ، لما استطاع بسكال أن يكتب قائلا : « إنني لأشعر بأنه قد كان من الممكن لى ألا أوجد ... أجل ، فلقد كان فى الإمكان لى ــ أنا الذى أفكر ــ ألّا أكون على الإطلاق ، لو أن والدتى ــ مثلا ــ لقيت حتفها قبل أن تلدنى ... وإذن ، فأنا لست بموجود ضرورىّ أو واجب الوجود[١] » ! ولولا الموت أيضاً ، لما انبثقت أصالة الحياة الميتافيزيقية من غمرة الابتذال اليومى التجريبىّ ! وحينما قال أفلاطون إن « الحياة هى تأمل الموت » ، فإنه كان يعنى بذلك أن للموت طابعاً فلسفيًّا يولّد لدينا الإحساس بالغرابة أو الشعور بالدهشة ! ولكن الفيلسوف الميتافيزيقى هو فى غير ما حاجة إلى « الموت » من أجل التفكير فى أصالة الحيــاة ، والاستغــراق فى دهشة السرّ الأونطولوجى : لأنه يدرك منذ البداية أن الاستمرار الزمانى نفسه هو سرّ الأسرار ! وحينما قال الفيلسوف الرواقى سنيكا Sénégue إنه « لا بد لنا من أن نعيش كل لحظة من لحظات الزمان كما لو كانت هى الأخيرة » ، فإنه كان يريد بذلك أن يذكّرنا بأن طابع « التناهى » هو نسيج حياتنا البشرية ، وأنه ليس من مصلحتنا أن ننتظر « الموت » حتى نقف على « سرّ » الاستمرار الزمانى !

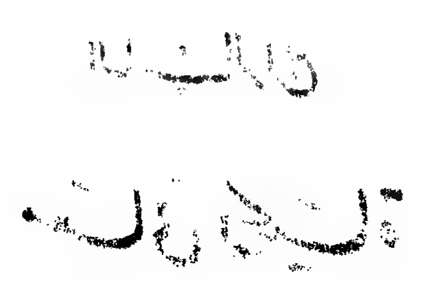
والحق أن ثمة فارقاً كبيراً بين « ما لم يوجد » أصلا ، و « ما لم يَعُدْ بَعْدُ موجوداً » ! وآية ذلك أنه حتى حين يجىء الموت فيطوى حياة الموجود البشرى ــ سواء أكان ذلك إلى الأبد أم إلى حين ــ فستظل الحياة التى عاشها هذا الموجود حيناً من الزمن ، واقعةً ثابتة هيهات لأية قوة فى الوجود أن تمحوها أو أن تجعلها وكأنْ لم تكن ! ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يستوى ــ فى نظر الوجود ــ أن تكون قد عشتَ ووُجدتَ بالفعل ، وألّا تكون قد وُجدْتَ أو عشتَ أصلا ! وإذا كان فى استطاعة الموت أن يهدم « كل » ما كان يملكه الموجود الحى ، أو أن يقضى على « كل » ما كان يستمتع به ، فإنه لن يقوى مطلقاً على إلغاء واقعة وجوده بحيث يجعله وكأن لم يكن ! (Le fait de l'avoir été) . صحيحٌ أنّ هذه الواقعة هى مجرد واقعة عرضية عابرة ، ولكن هذه الواقعة العابرة نفسها ، هى ــ من الناحية الميتافيزيقية ــ حقيقة أبدية خالدة ! فى استطاعة أية قوة فى الوجود أن تطمس معالم حياتى ، وحُبى ، وكأننى لم أعش أصلا ، أو كأننى لم أحب يوماً ! وحينما صاح لامارتين ــ فى ختام قصيدته المشهورة « البحيرة » ــ قائلا : « ألا فليقل كل ما نسمع ، وكل ما نرى ، وكل ما نتنسّم ، لقد أحبّا ، لقد كانا

(١) B. Pascal: "Pensées", Edition Brunschwicg, Paris, III, 205 et 208.

عاشقين » !، فإنه كان يعنى بذلك أن واقعة وجودهما ، وواقعة حبهما ، قد تسجلتا إلى الأبد فى سجلّ الزمان ، فلن يملك أحد — بعد آلاف السنين — سوى أن يقول : « لقد أحبَّا ؛ لقد عاشا » ! (Amaverunt, Vixerunt) . وأما إذا قيل لنا إنه لعزاء رخيص للموجود البشرى أن نقول له إن « واقعة كونه قد عاش » واقعة خالدة هيهات أن ينسحب عليها الفناء ، كان ردنا على هذا الاعتراض أن واقعة الموت هى التى تجعل من كل موجود — فى صميم هذه الحياة الدنيا — كائناً فائقاً للطبيعة Surnaturel ! فنحن — جميعاً — كائنات شخصية فريدة ، لا تقبل الإعادة ، ولا تقبل الإبدال ؛ وقد تكون كل كرامتنا ، وكل قيمتنا ، فى أننا نمضى ، ونموت ، ولكن دون أن نُصْبِحَ عدماً محضاً ، وكأننا لم نكن أصلًا ، أو كأننا لم نوجد يوماً ! وإذا كان التناهى — بالنسبة إلينا — قيمة لا متناهية ، فذلك لأنه « السرّ الأونطولوجى » الذى تتلاقى عنده معجزة الحياة ومعجزة الموت » !

الباب الرابع

معاني الحياة



الفصل العاشر

تحقيق الذات

حينما نتحدث عن « معنى » الحياة — أو « معانى » الحياة — فإن أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ هو التشكك فى صحة استعمال هذه الكلمة، اعتقاداً منه بأن « الحياة » هى من السعة والتعقد واللانهائية، بحيث قد لا يسهل الاهتداء إلى معنى محدد (أو معان محددة) ننسبه (أو ننسبها) إلى « الحياة » مرة واحدة وإلى الأبد. وليس من شك فى أن كل حديث عن « معنى » الحياة — أو « معانيها » — يفترض سلفاً إمكان التوصل إلى إدراك كُنه الحياة، والوقوف على « سرّها » — أو أسرارها — ! ولكنّ بعض الباحثين — وهم ليسوا بالقلة النادرة — يرون أنه ربما كان السرّ الأوحد فى الحياة هو أنه ليس ثمة سرّ على الإطلاق[1]! وهؤلاء يؤكدون أن الحياة ليست « لغزاً » أو « أحجية »، بل هى « واقعة معاشة »، أو « حقيقة تجريبية ». ولئن أصرّ الإنسان على التحدث عن « سرّ » الحياة، فلا بد لنا من أن نذكره بأن هذا السرّ هو « الأشياء المألوفة » التى تصاحبنا من المهد إلى اللحد! إنه « السرّ » الذى نلمحه على الوجه الباسم، والنظرة العاشقة، واليد المصافحة، والأنة المكتومة، والهاجس المطوّى، والشفة المطبقة، والكلمة الحائرة، والفكرة الشاردة — إلخ. إنه « السرّ » الذى نعرفه كل يوم، لأننا نعيشه كل يوم، ولأننا لا نريد أن نفقده يوماً !

بيد أن الفيلسوف يأبى إلا أن يحاول التعرّف على ما يعرفه سلفاً، لأنه يشعر بأنه ما يزال عليه أن يعرفه ! ولعل هذا ما حدا بفيلسوف مثل جبرييل مارسل إلى التساؤل قلقاً: « إننى لا أعرف بماذا أحيا، ولا لماذا أحيا. وربما كان هذا الجهل نفسه شرطاً أساسيًا لاستمرارى فى الحياة ... ولكن من المؤكد أن حياتى تتجاوز إلى ما لا نهاية كل وعى يمكننى أن أحصّله عنها فى أية لحظة من اللحظات ... »[2]. صحيح أن هذا القول قد يوحى بأن جبرييل مارسل يرفض التوحيد بين « الحياة » و « معرفة الحياة »، أو بين « الحياة » و « الوعى بالحياة »، إن لم نقل بأنه قد يوقع فى ظنّنا أن الفيلسوف الفرنسى

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, 1966, Ch. Iv, p. 421

(٢) G. Marcel: "Le Mystère de L' Etre", Aubier, t. I., 1951, p. 182.

الكبير ينكر تكافؤ الحياة مع ذاتها ، ولكن من المؤكد أننا نجد لدى جبريل مارسل — منذ البداية — رغبة عارمة فى تجاوز شتى « المقولات البيولوجية » ، مما يوحى ضمناً بأنه يعرف شيئا عن تلك الحياة التى يصفها لنا ! والواقع أننا مهما عمدنا إلى تغليف الحياة بالأسرار ، وإحاطتها بحشد كبير من الألغاز ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أننا نكتشف — يوميًّا — بعض تلك الأسرار ، وأننا نميط اللثام — فى كل لحظة — عن بعض تلك الألغاز ! وآية ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا ، دون أن نضع « الحياة » نفسها موضع « الاختبار » ، وكأن « وجودنا » — بمعنى ما من المعانى — هو عملية « تجريب » مستمرة . وإذا كان القدر لم يشأ لنا أن نحيا للمرة الأولى حياة تجريبية « نختبر فيها الحياة » لنتعلّم كيف نعيش ، فإنّه لم يَعُدْ أمامنا سوى أن نختبر الحياة ونعيشها فى آن واحد ، وكأن « وجودنا » نفسه هو مجرد « تعلّم للوجود » : Apprentessage de l'existence (على حد تعبير رينيه لوسن)[(١)] والحق أننا لا نستطيع أن نضع « معنى الحياة » بين قوسين ، لأننا لا نستطيع أن نضع « الحياة » نفسها بين قوسين ، فلم يَبْقَ أمامنا سوى أن نعيش الحياة ، لنقف على معنى الحياة ، على نحو ما فعل ذيو جانس — قديماً — حينما أراد أن يثبت « الحركة » ، فلم يكن منه سوى أن هب واقفاً ، وراح يمشى و « يتحرَّك » !!

هل يكون معنى الحياة هو تحويل « القوة » إلى « فعل » ؟

ولو أننا نظرنا — الآن — إلى الصورة الأولية التى تتجلى لنا « الحياة » على نحوها ، لوجدنا أن « حياتنا » تختلط فى نظرنا بعملية « تحقيقنا لذواتنا » . فنحن نشعر بأن « وجودنا » هو « حزمة من الإمكانيات » التى تلتمس التحقق ، أو « مجموعة من القوى الضمنية » التى لا بد لنا من تحويلها إلى « وقائع فعلية » . ولعلّ هذا هو السبب فى أن « الحياة الشخصية » كثيراً ما تبدو لنا بمثابة « فاعلية » متحدة مع النشاط الخاص الذى تمارسه ، وكأن « الذات » نفسها هى مجرد « حرية » . وفى هذه الحالة ، لا يكون « الجسم » سوى « الأداة » التى تسمح للذات بتحقيق نفسها بوصفها « روحاً » . وإن التجربة نفسها لتظهرنا على أن الموجود البشري لا يكاد يشعر بلذة حقيقية ، اللهمّ إلا حين يمارس نشاطه الذاتى ، لأنه يشعر عندئذ بقدرته ، مكتشفاً

(١) René Le Senne: "La Destinée Personnelle", Flammarion, 1951, p. 5.

حريته من خلال ممارسته الفعلية لنشاطه الخاص . ولهذا يقول لافل : « إن كل فرد منا — أثناء ممارسته للفعل — هو أشبه ما يكون بالسجين الذى يحطم سلاسله ، أو الحشرة التى تخرج من شرنقتها . »[١] — وأما قبل الفعل ، فإن الإنسان يشعر بأن لديه إمكانية خالصة لا يعرف مداها ، لأنه لم يستطع بعد أن يحوّلها إلى فعل ، أو أن يسجّلها فى الخارج ، فهو لا يكاد يعرف ذاته ، ولا يكاد يشعر بحياته . صحيحٌ أنه يعلم أن تحقيق تلك الإمكانية مرهون بإرادته ، وأن القوة الكامنة فيه لا يمكن أن تستحيل إلى فعل خارجى إلّا بمقتضى حريته ، ولكنه لا يشرع فى الشعور بذاته إلّا فى اللحظة التى يخرج فيها من ذاته ، وهو لا يكاد يدرك معنى حياته إلا فى صميم الفعل الذى يوسّع من دائرة حياته .

والحق أن الإنسان لا يكاد يتطابق مع ذاته فى أية لحظة من اللحظات ، لأنه يشعر دائماً بأنه ما يزال عليه أن يحقق ذاته ! ولعلّ هذا ما عبَّر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حين كتب يقول : « إن حياتى لتنحصر بتمامها فى عملية البحث التى أقوم بها من أجل العثور على ذاتى ! فأنا أبحث عن نفسى حتى أهتدى إلى نفسى؛ وحياتى — فى صميمها — هى عملية تكوينى لنفسى . »[٢] . ومعنى هذا أن حياتنا تكاد تنقضى بأسرها فى تلك « المسافة » أو ذلك « الفاصل » Intervalle الذى يفصل « القوة » عن « الفعل » ، أو « الإرادة » عن « القدرة » ، أو « النية » عن « الغاية » ، أو « الرغبة » عن « إشباعها » ! وإذا كان من شأن عملية « تحقيق الذات » أن تحقق الترابط بين « الداخل » و « الخارج » — عن طريق « الفعل » الذى يحيل « الإمكانية » إلى « واقعة » — فربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن « الفعل » أيضاً هو الذى يولّد حقيقة « الأنا » . وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى — فى دراما الحياة — هى مجرد أشكال تظهر على المسرح ، دون أن تقوم بأى دور ، نجد أن البشر — والبشر وحدهم — هم الممثلون الحقيقيون الذين يقومون بأدوار هامة على مسرح الحياة ! وبينما نلاحظ أن الحيوان والنبات ينزعان نحو البقاء (أو مجرد الاستمرار فى الحياة) ، نجد أن الإنسان — والإنسان وحده — يقلق لحياته ، ويسعى جاهداً فى سبيل استخدامها على الوجه الأكمل ، ويشعر بأن حياته هى صنيعة يده (فى جانب منها على الأقل) . وهو لهذا يسائل نفسه لِمَ قدم إلى هذه الحياة الدنيا ، وما المهمة التى يراد له



(١) Louis Lavelle: "De L' Acte", Paris, Aubier, 1946, pp. 285 - 332.

(٢) Louis Lavelle: "De L' Acte", Paris, Aubier, 1946, pp. 285 & 332.

تحقيقها على هذه البسيطة[١] . وليس « الشخص » : Persona — فى أصله — سوى هذا الشعور الذى يستولى على « الفرد » حين يحسّ بأن له « دوراً » لا بد من أن يؤديه فى الحياة . ولو أننا تساءلنا عن السبب الذى من أجله يستمسك كل منا بالحياة إلى هذا الحدّ ، ويعزّ عليه أن يفارق الحياة وكأنها قد أصبحت فى نظره كل شيء ؛ لوجدنا أن السرّ فى ذلك هو أنه ما تزال لدى كل منا رغبة عميقة لم يتم إشباعها بعد ، وأنه بالتالى ما يزال يريد شيئاً وينتظر من الحياة أشياء ! فنحن نشعر بأننا نحيا من أجل ما لم يوجد بعد ، أو من أجل ما نريده نحن على أن يوجد ، أو من أجل ما سنعمل نحن على تحقيقه فى المستقبل . وليس اندفاعنا نحو « المستقبل » سوى مجرد تعبير عن نزوعنا نحو « القيم » ، من أجل العمل على إثراء حياتنا ، وتوسيع رقعة واقعنا . وليس موقف الإنسان من المستقبل هو موقف الموجود الخائف الذى يستشعر بإزائه شتى مشاعر القلق الغامض فحسب ، بل هو موقف الموجود المتوقع الذى يلتمس من المستقبل تحقيق آماله وأغراضه أيضاً . ومعنى هذا أن لكل منا « مثلا أعلى » يعمل على بلوغه ، فهو يسير فى حياته سيراً حثيثاً نحو هذا الهدف الأسمى الذى يمثل « حلم مستقبله » ، عالماً فى الوقت نفسه أن حياته — منذ بدايتها حتى نهايتها — لا يمكن أن تكون إلا « مطلبا أخلاقيا » ، وبالتالى فإنها تمثل جهداً مستمراً من أجل النمو ، والامتداد والاتساع .. إلخ . وليس أمعن فى الخطأ من أن نفسر كل حياتنا البشرية بالرجوع إلى الفعل الآلى الذى تمارسه علينا البيئة الخارجية ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن جوهر الحياة هو هذا الصراع المستديم بين البيئة الخارجية من جهة ، وبين النزوع الأخلاقى الذى يفرضه على كل منا برنامجه الشخصى أو مثله الأعلى من جهة أخرى[٢] .

تحقيق الذات رهن بالديمومة الزمانية للشخصية ...

والحق أننا إذا كنا نخشى الموت — كما بيَّنا فيما سبق — فما ذلك إلا لأن الموت هو الذى يضع حداً لعملية « تحقيقنا لذواتنا » . ولعل هذا ما عبرنا عنه — فى موضع آخر — حين كتبنا نقول : « إنه طالما كان المرء على قيد الحياة ، فإنه لا بد من أن يكون فى وسعه فى كل لحظة أن يبدأ حياته من جديد . فليس فى وجود الذات الحية شيء قد تحقق مرة واحدة وإلى الأبد ! وأما الموت فإنه — على العكس من ذلك — يجيء فيخلع على

(١) O. Lemarié: "Essai sur La Personne", Alcan, 1936, pp. 27 - 28.

(٢) Le Marié: "La Personne", p. 42.

حياتنا طابع الجدية والخطورة ، لأنه يسم حياتنا بخاتم المطلق l'absolu ، أو هو يصبغ سائر الأحداث التي تقدمت بصبغة المطلق ..[١] . ومعنى هذا أن تحقيقنا لذواتنا مرتبط بالصيرورة الزمانية التي نحياها ، وبالتالي فإننا نظل نعدل من ماضينا ، ونشكل من مستقبلنا ، طالما كان هناك « غد » يعقب « اليوم » الذي نعيش فيه ! وليس للتصدع أي موضع حقيقي في صميم تلك الديمومة الحية التي نعيشها ، أو في باطن ذلك « اللحن الموسيقي » الذي يمثل تعاقب أنغام « حياتنا الفردية » . ولكننا نشعر — في الوقت ذاته — بأن عملية تحقيقنا لذواتنا محدودة — في المستقبل — بذلك الحد الزماني النهائي الذي يجيء فيخلع على حياتنا صورة ، ويهب وجودنا طابعاً وليس من شك في أن « تناهي الحياة » هو الذي يجعل من « تحقيقنا لذواتنا » عملية خطيرة لها طابع جدي ملح ، فضلا عن أنه هو الذي يخلع على حياتنا نفسها طابع « الوحدة » و « الفردية » « فالحياة — كالعمل الفني — محددة ، ذات طابع خاص ، وهي لا بد من أن ترتبط بزمان معين ، أو حقبة معينة ، ولا بد من أن تكتمل في لحظة معينة ، أو في تاريخ معين . وحينما يموت الفنان ، فإن عمله الفني لا يلبث أن يكتمل ، لأنه عندئذ — وعندئذ فقط — يكتسب قيمته ، ويتخذ موضعه في صميم التاريخ . وإذن فما أشبه حياتنا بإناء مرن غير مكتمل ، نظل نحوره ونعدله ونغير من شكله ، حتى آخر لحظة من لحظات حياتنا ، فإذا ما دهمنا الموت ، أصبح في وسع الآخرين أن يتحدثوا عن « صورة » ذلك الإناء ، أو « قيمة » تلك الحياة ، أو « معنى » ذلك الوجود الفردي . »[٢] . وهكذا نرى أن تحقيقنا لذواتنا عملية شخصية تتحقق عبر الزمان ، ولا تكاد تتوقف في أية لحظة من لحظات العمر ، إلى أن يجيء « الموت » فيخلع على وجودنا طابع الشيء المتحقق المكتمل !

حياتنا الشخصية « وجوب » أكثر مما هي « وجود » !

إن الذات هي في الحقيقة الواقعة الوحيدة في العالم التي تنحصر كل ماهيتها في عملية تحقيقها لذاتها . فليست « الذات » شيئا جاهزاً معداً من ذي قبل ، بل هي فاعلية مرنة لا تكف عن تكوين نفسها بنفسها . ولهذا فقد يكون من الصعب أن نقول عن « الذات » إنها « موجودة » أو إنها « وجود » ، مادامت هذه « الذات »

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، ص ١٢٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥٧ ، وانظر أيضا : Lavelle: "La Conscience de Soi", p. 262.

ـــ فى صميمها ـــ عبارة عن حركة انتقال مما كانت عليه ، إلى ما ستكون عليه . وهذا ما عبر عنه لافل حين كتب يقول : « إن الذات لهى مقدرة على الوجود : Pouvoir d'etre ، أكثر مما هى وجود Etre . »(١) وحسبنا أن نعود إلى تجاربنا المعاشة ، لكى نتحقق من أننا لا نشعر بوجودنا حقًّا ، إلا فى اللحظة التى نشعر فيها بأن لدينا إمكانيات خاصة يتوقف علينا ـــ وعلينا وحدنا ـــ العمل على تحقيقها . ونحن حين نأخذ على عاتقنا تحقيق تلك الإمكانيات ، فإننا نشعر بأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وأن حياتنا ذاتها لن تكون إلَّا صنيعة أيدينا ! وإذا كنا قد نعلّق ـــ فى بعض الأحيان ـــ أهمية كبرى على لقاءات معينة ، أو أحداث خاصة ، أو قراءات جديدة ، فما ذلك إلا لأن هذه الخبرات كلها قد جاءت فأتاحت لنا الفرصة لاكتشاف بعض الإمكانيات الضمنية التى كانت ترقد فى أعماق ذواتنا ، دون أن ندرى نحن من أمرها شيئاً ! وليس أجمل فى الحياة من أن يكتشف المرء ـــ على حين فجأة ـــ فى أعماق ذاته « إمكانية » جديدة ، فلا يلبث أن يتحقق من أن « وجوده » لا ينحصر بتمامه فيما استطاع ـــ حتى الآن ـــ أن يستشعره أو أن يمتلكه . وحين يهتدى الإنسان إلى مثل هذه الإمكانية ، فإنه قد يشعر عندئذ بأن حياته كلها سوف تصبح شيئا جديداً ، على شرط أن يقوم بمهمة تحقيق تلك الإمكانية ، والعمل على الإفادة منها ...

والواقع أنه إذا كانت الصلة وثيقة بين « شعورى بذاتى » و « تحقيقى لإمكانياتى » فما ذلك إلَّا لأن « الذات » خبرة ميتافيزيقية تبدأ باكتشاف الإمكانيات : فإننى عندئذ ـــ وعندئذ فقط ـــ أختبر ما لدىَّ من قدرة على خلق ذاتى ، وأشعر فى الوقت نفسه بمسئوليتى الخاصة بإزاء ذاتى . وإذا كان من شأن بعض النفوس الضعيفة أن تقنع بتأمل ما لديها من إمكانيات ، دون أن تعمد إلى تحقيق أية واحدة منها ، فإن من شأن النفوس القوية أن تقذف بكل إمكانياتها إلى عالم الواقع ، حتى وإن كان من شأن ضرورات الفعل أن تشعرها بخطورة التصميمات التى تأخذ على عاتقها اتخاذها ! ومعنى هذا أن « تحقيق الذات » عملية شخصية لا تخلو من مخاطرة ، فضلًا عن أنها تقترن دائماً بضرب من الشعور بالقلق ، ولكنها فى الوقت نفسه خبرة ميتافيزيقية عميقة ، ينكشف لنا من خلالها معنى الوجود وقيمة الحياة . وإذا كنا قد تحدثنا من قبل عن « الفعل » بوصفه « نشاطاً » أساسيًّا من أنشطة الحياة البشرية ، فإن من واجبنا الآن أن نؤكد أن

---

(١) Louis Lavelle: "**Les puissances du Moi**", Flammarion, 1948, pp. 12 - 13.

« الفعل » — بمعنى ما من المعانى — هو الذى « يُوجدنا » ، أو هو الذى يخلع علينا صفة « الوجود » . فنحن لا نملك سوى التوحيد بين « وجودنا » و « عملنا » ، أو — على الأصح — بين « وجودنا » وذلك « الفعل » L'acte الذى بمقتضاه نصنع ذلك « الوجود » ! وحين يقول بعض الفلاسفة إن « حياتنا » هى « عملنا » Notre oeuvre ، فإنهم يعنون بذلك أن حياتنا هى « تحقيقٌ ذَاتِيٌّ » لا يقف عند حدّ : « Auto-réalisation indéfinie » وآية ذلك أننى حين أعرف ذاتى ، فإننى لا أعرفها باعتبارها موضوعاً محدَّداً ، أو حقيقة مصنوعة من ذى قبل ، بل أنا أدركها بوصفها « فاعلية » متحركة ، وبالتالى فإننى أرى ذاتى فاعلًا ! وهذا هو السبب فى أن عملية « تحقيق الذات » لا تكاد تنفصل عن عملية « تقييم الذات » : لأن من شأن كل شخصية — حين تعمل — أن تصدر « حكم قيمة » على ما تعمل ، بحيث تصبح دائماً ماثلة أمام إرادتها الخاصة التى تختار غاية بعينها ، مُؤْثِرةً إياها على كل ما عداها من غايات ! وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن حياتنا — فى جانب من جوانبها — « وجوب » Devoir - être أكثر مما هى « وجود » : Etre : بمعنى أنها « **مهمّة** » لا بدّ من أدائها ، أكثر مما هى « واقعة » نقتصر على تقبُّلها . ولا غرو ، فإن « الذات » ليست شيئا « متحققا » ، بل هى « فاعلية » لا بد من تحقيقها[١] .

الحياة بالنسبة إلينا « قيمة » ، لا مجرَّد « واقعة » !

بيد أنه قد يكون من خطل الرأى أن نتوهم أن عملية « تحقيق الذات » هى مجرد عملية إبداعية تقتصر فيها الشخصية على تكوين نفسها ابتداءً من بعض « المعطيات » الأولية ، بمقتضى ما لديها من « حرية » ، دون أن تلتقى فى طريقها بأية مقاومة ، ودون أن تصطدم خلال عملها بأى عائق ! والحق أن الموقف البشرى لا يتحدَّد إلا بمقتضى تلك « المقاومة » التى تواجه بالضرورة كل « نشاط » إرادى ، فتكون بمثابة « التحدى » الذى يدفع بالذات إلى العمل على إحالة « العائق » إلى « واسطة » ! ونحن نلتقى فى طريق حياتنا بالكثير من « الحدود » ، ولكننا نعلم — فى الوقت ذاته — أن هذه « الحدود » : Limites هى مجرد « تحديدات » Déterminations ترسم معالم موقفنا البشرى ، دون أن تكون بمثابة « حواجز » نهائية تعوق انطلاق حريتنا . وليس فى وسعنا أن نتجاهل ما فى وجودنا من عناصر أصلية قد فُرِضَتْ علينا (بوجه ما من

(١) René Le Senne: "**La Destinée Personnelle**", Flammarion, 1951, p. 16.

الوجوه » ولكننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نتناسى دور الذات فى تحويل « القدر » Le destin إلى « مصير » : destinée[١] . ومن هنا فإن « المواقف الأصلية » التى تكتنف طريق حياتنا ، « مغلقة » من جهة ، و « مفتوحة » من جهة أخرى : لأن شعور الذات بالحواجز التى تعوق تقدُّمها رهن بما لديها من نزوع نحو تجاوز تلك الحواجز . فنحن لا نواجه مجموعة من « التحديدات » التى ترسم لنا مرة واحدة وإلى الأبد معالم طريقنا ، بل نحن نلتقى أيضاً بمجموعة من « القيم » التى تستثير طاقاتنا من أجل العمل على تحقيق مصيرنا .

وإذا كانت « الحياة » — فى نظرنا — شيئا أكثر من مجرد « واقعة بيولوجية » ، فذلك لأننا ندرك أن ثمة « مثلاً أعلى » علينا أن نحققه ، وبالتالى فإننا نشعر بأن حياتنا نفسها « كَسْب » علينا أن نظفر به ! ولَعلَّ هذا هو السبب فى أن عملية « تحقيق الذات » لا بد من أن تقترن — فى نظرنا — بمشاعر القلق والعذاب والألم والمجاهدة . ولما كانت « الذات » نفسها « كسْباً » : Conquete لا مجرد « واقعة » Fait ، فليس بدعاً أن تكون « الحياة » — بالنسبة إلى « الذات » التى تبحث عن نفسها — « نصراً » Victoire ترغب فى إحرازه ، لا مجرد « بقاء » تعمل على استمراره ! وليس بين البشر من يحيا » ، دون أن « يقيِّم » حياته ، فإن من طبيعة الحياة البشرية أن تنعكس على ذاتها ، لكى تحكم على ذاتها ! وقد تكون « الحياة » غاية بالنسبة إلى « الحيوان » ، ولكنها « واسطة » أكثر مما هى « غاية » بالنسبة إلى الإنسان ! وآية ذلك أن الإنسان يضع حياته فى خدمة بعض الغايات أو الأهداف أو المقاصد ، حتى أنه قد يُؤْثر — فى بعض الأحيان — فقدان « الحياة » نفسها ، على التخلِّى عن « مبرِّرات حياته » ! ومعنى هذا أنه لا بد للحياة — بالنسبة للإنسان — من أن تستحيل إلى « قيمة » ، أو أن تكتسب هى نفسها « قيمة » . وليس شعور الإنسان بالنقص أو عدم الاكتمال ، سوى تعبير عن إحساسه بالحاجة إلى تحقيق المزيد من « القيم » . وليست العبرة — فى نظر الإنسان — بالاستمرار على قيد البقاء بأى ثمن ، بل العبرة باستخدام الحياة على أكمل وجه . ولا يمكن أن تستوى شتى أساليب الحياة ، أو كافة الطرق التى يستخدم بها المرء حياته ، بل لا بد من أن تكون ثمة طريقة أفضل مما عداها ! وهذا هو السبب فى أن الموجود البشرى يوازن بين أساليب الحياة ، ويقيِّم الطرق المختلفة لاستخدام الحياة ،

---

(١) Ibid., p. 15.

واضعاً نصب عينيه دائماً العمل على الاهتداء إلى ما هو « أفضل » . وبينما يموت الحيوان دون أن يكون قد عرف نداء الواجب ، بل دون أن يكون قد استجاب لداعي القيم ، نلاحظ أن الإنسان لا يموت دون أن يصدر حكماً على حياته ، بل دون أن يكون قد وضع وجوده كله موضع التساؤل : « أتراه قد استطاع أن يحقق ذاته ؟؛ وتلك الغاية التي ارتضاها لنفسه ، أتراه قد نجح في الوصول إليها[(١)]؟ » وهكذا يموت الإنسان راضياً عن نفسه أو ساخطاً عليها ، مُباركاً لحياته أو لاعناً لها ، وكأن « وجوده » نفسه « مهمة » لا بد له (وللآخرين) من الحكم عليها ، وفقاً لمعايير خاصة يجهلها الحيوان (لأنه — أي الحيوان — لا يحيا إلا على المستوى البيولوجي الصرف) .

تحقيق الذات استقطاب حادّ بين « الواقع » و « المثل الأعلى »

إننا لندرك — بحكم تجربتنا اليومية المعاشة — أن حياتنا هي تحقيقنا لذواتنا ، ومن ثم فإننا لا نملك سوى أن نحيا على هذا الاستقطاب الحادّ بين « الممكن » و « الواقعيّ » ؛ بين « القيمة » و « الواقعة » ؛ بين « الوجوب » و « الوجود » ، بين « المثل الأعلى » و « الواقع » ! ومهما زعم المرء لنفسه أنه « واقعيّ » ، بل مهما حاول أن يقذف بالمثل الأعلى إلى عالم الأحلام أو الأوهام أو الخرافات ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى استخدام « حريته » بوصفها « حلقة الاتصال بين العالم الأونطولوجي والعالم الأكسيولوجي » . فنحن — بالضرورة — موجودات « حرة » : لأن وجودنا نفسه « إمكانية واقعية » لا بد لنا — في كل لحظة — من العمل على تحقيقها ! ومعنى هذا أن « وجودنا » هو ذلك « الوعي » الذي نحصّله عن « حرّيتنا » بوصفها فاعلية ناشطة ، ملتزمة ، مندمجة في بعض المواقف التي لا بد لها — في كنفها — من أن تمارس ذاتها . وهذا هو السبب في أن حريتنا تجد نفسها دائماً عند نقطة تلاقٍ « الواقع » : Le réel و « المثل الأعلى » L'idéal ، وكأن عليها باستمرار أن تحيل الواقع إلى مثل أعلى ، وأن تحيل المثل الأعلى إلى واقع ! صحيح أن « المثل الأعلى » لا يمكن أن يكون هو « الواقع » ، ولكن من المؤكد أن « المثل الأعلى » لا يوجد إلا بوصفه « إمكانية » تقبل التحقق ، ومن ثم فإنه « موجود » بوصفه « واقعا » مقبلا أو بوصفه « تحقيقاً جديداً » . وليس معنى هذا أن للمثل الأعلى وجوداً سابقاً ، وكأنه « نموذج » ليس على الواقع سوى العمل على محاكاته ، وإنما لا بد لنا من القول بأنه ليس ثمة « مثل أعلى »

(١) O. Lemarié: "**Essai sur la Personne**", Alcan, Paris, 1936, pp. 90 - 91.

اللهم إلا بمقتضى ذلك « الفعل » الذى يأخذ على عاتقه مهمة تحقيقه . ومن هنا فإن الصلة وثيقة — فى نظر الحرية البشرية — بين « الواقع » و « المثل الأعلى » مادام الواحد منهما لا يقوم بدون الآخر. ولو شئنا أن نستخدم تعبيراً هيجليا، لكان فى وسعنا أن نقول إن الواقع « تحديد » ، أعنى أنه مجرد « نفى » ، فى حين أن « المثل الأعلى » نفى لهذا النفى !(١)

بيد أن الذات حين تعمد إلى تمييز « الواقع » عن « المثل الأعلى » ، فإنها عندئذ تنظر إلى « الواقع » على أنه تعبيرٌ عن ماضيها المباشر ، بينما هى تكاد تقذف بـ « المثل الأعلى » إلى عالم « المستقبل » . والحق أن « الواقع » وحده هو الذى يكمن فى الزمان : لأن تحقق أى شيء إنما يعنى حدوثه فى الزمان . وأما « المثل الأعلى » فإنه إمكانية تفتقر إلى التحقيق ، فهوَ بالتالى « قيمة » خارجة على كل زمان ! ونحن حين نقول عن هذا المثل الأعلى إنه لن يجد له موضعاً إلّا فى المستقبل ، فإننا لا نعنى بذلك أنه ماثل — منذ الآن — فى عالم المستقبل (مع العلم بأن المستقبل نفسه ليس بشيء على الإطلاق) ، كما أننا لا نعنى أيضاً أنه لا بد للمستقبل من أن يُفسح له مكاناً فى يوم من الأيام ، لأنه إذا قدّر لهذا المستقبل أن يحقق ذلك « المثل الأعلى » ، فإنه عندئذ لا بد من أن يقضى عليه بوصفه « مثلًا أعلى » (على وجه التحديد) . وكل ما نعنيه حين نربط « الواقع » بالماضى ، و « المثل الأعلى » بالمستقبل ، هو أن نشير إلى هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن تحوُّل المستقبل إلى حاضر رهنٌ بتلك الحرية العاملة التى تحيا على الاستقطاب الحادّ بين « الواقع » و « المثل الأعلى » ، فلا تكاد تحيل أى « مستقبل » إلى « حاضر » ، حتى تجد نفسها بإزاء « مستقبل جديد » لا بد لها من أن تمارس نشاطها فيه ، وهلمّ جرًّا . وحسبنا أن ننظر إلى فكرتنا عن ذواتنا ، لكى ندرك أن حياتنا لا تصل مطلقاً إلى تحقيق هذه الفكرة ، بدليل أننا « لا نتعرَّف على أنفسنا » دائماً فى كل ما فعلناه أو أردناه ، وكأن « ذاتنا الواقعية » لا تكافئ مطلقاً « ذاتنا المثالية » . ولعلَّ هذا هو السبب فى أننا نشعر دائماً بأن فى أعماق ذواتنا « موجوداً ممكناً » هيهات له أن يصبح يوماً « موجوداً متحققاً » ! ولو قدر لماهية أى فرد منا أن تتحقق بتمامها مرة واحدة وإلى الأبد ، لفقدت

(١) L. Lavelle: "Introduction à L' Ontologie", Paris, P. U. F., 1947, pp. 110 - 122.

حياته كل طعمها أو مذاقها ، ولأصبح وجوده نفسه رَتَابة مأساوية مملة ! ولكننا — لحسن الحظ — نبحث دائماً عن ذواتنا ، دون أن نجدها نهائيا ، ودون أن نتملكها تماماً !(١)

نحن لا نحقق ذواتنا ، وبذواتنا فحسب ، بل لغيرنا وبغيرنا أيضاً

إن فى أعماق كل فرد منا « كائناً جديداً » يبذل جهداً شاقاً فى سبيل الخروج إلى عالم النور ، وكأنه الوردة التى تريد الخروج من كامها ، حتى تتفتح ، وتعبق ، وتنشر أريجها فى أجواز الفضاء ! وليست عملية تحقيق الذات سوى تلك « الولادة الروحية » التى تسمح لهذا « الكائن الجديد » بتحطيم شرنقته ، من أجل الانطلاق إلى عالم النور ! ولكننا كثيراً ما ننسى — أو نتناسى — أننا لا نُحقّق ذواتنا بذواتنا ولذواتنا فحسب ، بل نحن نحققها بغيرنا ولغيرنا أيضاً . وآية ذلك أن تحقق الشخصية لا يتم إلا فى « عالم مشترك » يشعر فيه المرء بوجود تلك « النحن » التى هى أسبق من كل تمييز بين « الأنا » و « الأنت » . ونحن نعرف أن « الجماعة » أسبق من « الفرد » ، كما أن « **أنا** » الطفل لا تزيد عن كونها هبة يمنحها له « **الآخرون** » ! فليس فى إمكان « الذات » أن تتحقق ، اللهم إلا إذا اعترفت بوجود عالم « الغير » الذى لا بد لها من أن تتحقق فيه . وليس فى وسع « الذات » أن تؤكد وجودها ، اللهم إلا إذا سلمت بوجود « الآخرين » الذين سيتحدد وجودها بهم ومعهم . ولعل هذا ما عبر عنه أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين حين كتب يقول : « إن الغاية الوحيدة للذات هى تحقيق الذات ؛ ولكن الطريق الموصل من الأنا إلى الأنا لا بد من أن يدور حول العالم ، وبالتالى فهو لا بد من أن يمر بالآخرين . »(٢)

والحق أننا كثيراً ما نجد لدى الآخرين مؤثرات أو منبهات أو إيحاءات ، تدفعنا إلى الخروج من سباتنا السكونى ، لكى نقول لأنفسنا : « ونحن أيضاً نستطيع أن نفعل شيئاً » ! فالحديث المشجع ، أو اللقاء المثمر ، أو الإيحاء الملهم ، قد يجىء فينشط فاعليتنا ، أو يوقظ همتنا ، أو يحرك حريتنا ، وعندئذ نندفع إلى تحقيق ذاتنا ، وتأكيد قوتنا ، وتأدية رسالتنا . وليس « الآخرون » — بالنسبة إلينا — مجرد « منظر

(١) Cf. L. Lavelle: "**Les Puissances du Moi**", Flammarion, 1951, p. 178

(٢) Jean La Croix: "**Les Sentiments et La Vie Morale**", P. U. F., 1968, p. 64.

خارجى » نقتصر على تأمله ، بل هم « وسائط خلاصنا » (إن صح هذا التعبير) . ومادام من شأن الإنسان أن ينفذ بفعله — دائماً — إلى العالم الخارجى ، فسيظل « الواقع » — بالنسبة إلينا — هو ذلك « الوسط الاجتماعى » الذى يخلقنا ونخلقه ، ويغيرنا ونغيره ! والواقع أن الإنسان لا يؤثر بفعله على العالم المادى فحسب ، بل هو يخلق أيضاً — عن هذا السبيل — ضرباً من الاتصال بينه وبين غيره من الذوات ، بمقتضى ذلك « التأثير » الذى قد يتحول إلى سيطرته على الأشياء ! وليس من النادر أن يجىء الفعل البشرى فيحرر ذوات أخرى ، ويوقظها من سباتها ، ويستثيرها إلى العمل ، معدداً بذلك مراكز الفاعلية الشخصية ، ناشراً فيما حوله « قوى ذاتية » جديدة . وبقدر ما يكون فعلنا قادراً على التسامى بنفسه إلى هذا المستوى ، يكون حظه من السمو أو الرفعة أو الكمال ؛ فإن كل من دعتهم الإنسانية مصلحين أو معلمين — حكماء كانوا أم أبطالا أم قديسين — لم يكونوا سوى « أهل فعل » استطاعوا أن يرقوا بنشاطهم إلى هذا المستوى .(١)

وحين يدرك الإنسان أنه لا يعمل بذاته ولذاته فحسب ، بل هو يعمل بغيره ولغيره أيضاً ، فهنالك قد يصبح فى استطاعته أن يفهم أنه « يملك » الوجود ، ولكنه ليس « عين » وجوده ، بمعنى أنه ليس « غاية » لنفسه . وإذا كان من الضرورى للذات — حين تعمد إلى تحقيق ذاتها — أن تخرج من ذاتها ، فإن هذا لا يعنى أنه ليس عليها سوى أن « **تعطى** » ، بل إن معناه أن عليها أيضاً أن « **تأخذ** » . ومن هنا فإن الذات لا تخرج من ذاتها إلا لكى تثرى ذاتها ، واثقة من أنها لن ترتد إلى ذاتها إلا بعد أن تكون قد عمقت تجربتها الذاتيَّة بخبرات الآخرين ! وهذه الحركة المزدوجة التى تتمثل فى « الابتعاد عن المركز » Centrifvge من أجل « العودة إلى المركز » Centripète هى التى تجعل من « تحقيق الذات » عملية تبادلية تتحقق عبر التواصل المستمر بين الذوات ، وإن كان كل شىء هنا متوقفاً على الروح التى يتم بها هذا التبادل ، والطريقة التى يتحقق على نحوها نشاط الذات فى خروجها من ذاتها وعودتها إليها(٢) .

---

(١) L. Lavelle: "De L' Acle", p. 182.

(٢) M. Blondel: "L' Action", Alcan, Paris, 1937, t. II., p. 235.

... ولكننا — مع ذلك — لا نستطيع أن نحقق ذواتنا فى انسجام مطلق مع غيرنا !

بيد أننا لو تصورنا العالم على أنه كثرة من « المراكز الشخصية » المتناهية التى يسعى كل منها جاهداً فى سبيل تحقيق ذاته ، لكان علينا أن نفترض فى الوقت نفسه إمكان قيام « صراع » بين تلك النوات أو المراكز الشخصية . وليس من شك فى أن حياة البشر لا يمكن أن تكون — كما سبق لنا القول — فردوساً أرضياً يسوده السلام والوئام والمحبة ، بل هى لا بد من أن تظل — فى جانب من جوانبها — حرباً وصراعاً ومواجهة مستمرة . صحيحٌ أننا نحقق ذواتنا بغيرنا ولغيرنا ، ولكننا نصطدم دائما بعوائق تجيئنا أحيانا من قبل ذواتنا ، وتجيئنا أحيانا أخرى من قبل غيرنا . وإذا كانت عملية « تحقيق الذات » دراما أليمة لا تخلو من قلق ، ونصب ، ومجاهدة ، فما ذلك إلّا لأنها مهمة شاقة لا نتقدم فيها إلا على أشلاء أعدائنا الباطنيين من جهة ، وأعدائنا الخارجيين من جهة أخرى ! ولعلَّ هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق كانوا يتحدثون دائما عن عملية « تحقيق الذات » بوصفها فعلًا أليما يستلزم بالضرورة العمل على « مجاهدة الذات » . وأما الفلاسفة الذين ربطوا هذه العملية بمبدأ الحرية — على نحو ما فعل برديائيف مثلا — فقد قالوا إن الصراع من أجل تحقيق الذات صراع بطولى ، لأنه مجاهدة عنيفة يراد من ورائها الظفر بالحرية الباطنية . وإذا كانت الحرية عبئا ثقيلا كثيراً ما ينوء به الإنسان ، فما ذلك إلا لأنها تولد لدى صاحبها الألم والعذاب ، خصوصا حين يشعر الإنسان بأن عليه أن يواجه مصيره فى شجاعة ، بحيث يستخدم حريته للانتصار على الخوف من الحياة والجزع من الموت(١) .

ولكننا ما نكاد نأخذ على عاتقنا استخدام حريَّتنا فى سبيل العمل على تحقيق ذواتنا ، ومواجهة مصيرنا ، حتى نلتقى على طريق حياتنا بحريات أخرى تعمل هى أيضاً على تحقيق ذواتها ، ومواجهة مصيرها . وقد يقترن هذا اللقاء بشىء من التجاوب والتواصل والتبادل ، ولكنه قد لا يخلوا أحياناً من بعض مظاهر التنازع والتصارع ، والتحدى . وعبثاً ينادى بعض « فلاسفة التصالح » بأنَّ « الفرد » و « المجتمع » توأمان ، أو أن « الأنا » و « النحن » حقيقتان متساوقتان ، فإننى لن ألبث أن أتحقَّق من أنَّ اتجاهى الخاص فى الحياة قد يصطدم باتجاهات غيرى من البشر ، وبالتالى فإننى قد أجد نفسى

---

(١) Cf. N. Berdiaeff: "**Cinq Méditations sur L' Existence**", Aubier, 1936, p. 204.

مضطرًّا إلى تقبُّل آلام تجيئنى من قِبَل الآخرين أو إنزال آلام بالآخرين تجيئهم من قِبَلِى ! ومن هنا فإن دراما « تحقيق الذات » هى فى الوقت نفسه دراما اجتماعية يعبّر عنها صراع الحريات ، ويكشف عنها التحدى المستمر القائم فى دنيا الذوات ! ولكن هذه الدراما نفسها ضرورة وجودية يتطلَّبها تجدُّد الحياة ؛ فإن السلام المطلق قد يعنى الموت التام ، فى حين أن الصراع المستمر حليف الجدّة والابتكار . والحق أن الذوات البشرية ليست مجرد مراكز شخصية متشابهة يسودها التكرار والترديد ، بل هى عوالم حرة مستقلة يحكمها مبدأ الابتكار والتجديد . وليس الصراع بين الحريات سوى المناسبة السعيدة التى تنتهزها الحياة للإحاطة بالقديم ، وتوليد الجديد ! ونحن لا ننكر أن حلم البشرية الأكبر سيظل دائماً هو « العمل المشترك » الذى تبنى فيه الإنسانية ذاتها كما لو كانت رجلًا واحداً ، بحيث لا يترق البشر إلَّا معاً ، ولا يبنون مستقبلهم إلَّا بأيدٍ متلاحمة ، ولكن من المؤكد أن هذا الحلم الجميل قد اصطدم دائماً بواقعة صراع الحريات ، وتناقض الذوات ، وتعدّد المراكز الشخصية المتناهية فى عالمنا الممزَّق المتكثّر ! وليس من شك فى أن الإنسان لا يستطيع أن يتقبل ذاته دون أن يتقبل الآخرين ، كما أنه لا يستطيع أن يريد ذاته دون أن يريد الآخرين ، ولكن التجربة شاهدة — مع الأسف — على أنه لا يستطيع أن يحقق ذاته فى انسجام مطلق مع ذاته أو مع غيره ! ولعلَّ هذا هو السر فى أن دراما « تحقيق الذات » ستظل دراما الحرية البشرية المأساوية ، فى عالم ممزَّق يسوده الصراع ، ولكنه يحنّ فى الوقت ذاته إلى الوحدة والسلام ، آملا أن تكون الكلمة النهائية — يوماً — للمحبة والوئام ![1] .

أخيراً ، الحياة نشاط إنتاجى يراد من ورائه العمل على فضّ قوانا الخاصَّة ..

... لقد قيل عن الإنسان إنه « حيوان ناطق » ، وقيل عنه أيضاً إنه « حيوان اجتماعى » ولكن ربما كان فى استطاعتنا أيضاً أن نقول عنه إنه « حيوان منتج » producing animal . والواقع أن الإنسان لا يكف عن تحوير المواد التى يجدها بين يديه ، من أجل العمل على تحقيق ذاته عن طريق الاستعانة بعقله وخياله . وهو لا يملك القدرة على الإنتاج فحسب ، بل هو لا يستطيع أن يحيا إلا إذا أنتج ، أو هو — على الأصح — ينتج ليعيش ! صحيح أننا حين نتحدث عن الإنتاج — أو الإنتاجية — Productiveness ، فإننا قد نفكر فى الإنتاج المادى (بوصفه أوضح مظهر من مظاهر

---

(١) Jean La Croix: "Les Sentiments et la Vie Morale", P. U. F., 1968, p. 64.

الإنتاجية) ، ولكن من المؤكد أن « الاتجاه الإنتاجى » للشخصية يشير إلى موقف أعمق وأشمل ، ألا وهو موقف الذات التى تصطنع طريقة الإنتاج فى كل مناحى خبرتها البشرية . فنحن هنا بإزاء موقف إنتاجى يغطى خبرات الذات العقلية ، والوجدانية ، والاجتماعية ، سواء أكان ذلك فى علاقتها بالأشياء ، أم فى علاقتها بنفسها ، أم فى علاقتها بغيرها من الذوات . ومعنى هذا أن الإنتاجية تعبر عن قدرة الإنسان على استخدام قواه ، وتحقيق سائر الإمكانيات الباطنة فيه . ونحن حين نقول إنه لا بد للإنسان من أن يستخدم قواه ، فإننا نعنى بذلك أنه لا بد له من أن يكون حُرًّا ، وبالتالى فإنه لا بد له من أن يكون مستقلا ، بحيث لا يعتمد على أية سلطة أخرى يكون من شأنها أن تتحكم فى قواه الخاصّة . ونحن نعنى أيضاً أنه لا بد له فى نشاطه الإنتاجى من السير على هدى عقله ، ما دام من غير الممكن له أن يستخدم قواه ، اللهم إلا إذا عرفها حق المعرفة ، وعرف كيف يستخدمها ، وعرف الغاية التى ينبغى له أن يستخدمها من أجلها . فالإنتاجية اتجاه سيكلوجى يعنى أن الإنسان قد استطاع أن يختبر ذاته ، باعتباره « تجسيداً » لقواه الخاصّة ، وباعتباره فى الوقت نفسه « الفاعل » المحقّق لتلك القوى . وحين يدرك الإنسان حقيقة الوحدة التى تجمع بينه وبين تلك القوى ، فإنه لن يشعر بوجود أى نقاب يحجب عنه قواه الخاصة ، أو أية هوة تجعل منها قوى غريبة[١] عنه !

ولسنا نريد أن نتوقف عند الفروق اللفظية التى يقيمها عالم النفس المعاصر إريك فروم Fromm للتمييز بين « الإنتاجية » من جهة ، وكل من « الإبداعية » و « الفاعلية » من جهة أخرى ، ولكن حسبنا أن نقول إن « الإنتاجية » — فى رأيه — هى عملية تحقيق الإنسان للقدرات المميزة له ، أو الإمكانيات الباطنة لديه ، بحيث يستخدم كل ما يملك من « قوى » . وقد تكون كلمة « القوة » — فيما يقول فروم — لفظة غامضة ملتبسة : لأنها قد تختلط علينا بمعانى العنف ، أو العسف ، أو حب السيطرة ، ولكن الحقيقة أن « القوة » التى نتحدث عنها هنا إنما تعنى « القدرة » أو « المقدرة » أو « الكفاءة »[٢] . فليست « الإنتاجية » استخداماً لقوى غاشمة يراد من ورائها السيطرة على الآخرين ، أو التحكم فيهم ، أو العمل على إخضاعهم ، بل هى استخدام لقوىً شخصية يراد من ورائها تحقيق الذات ، وتوجيه النفس ، وإنتاج

---

(١) Erich Fromm: **"Man For Himself"**, N-Y., Rinehart, 1960, pp. 84 - 85.

(٢) (يلاحظ فى اللغة الإنجليزية الفارق الكبير بين power over, power of) **Ibid.** p. 88.

« الإنسان » نفسه ! وحين يحشد الإنسان كل ما لديه من قوى (بما فى ذلك قوة العقل ، وقوة الحب ، وقوة الخيال) من أجل العمل على تنمية أسباب الحياة فى شخصه ، والمساهمة فى توسيع رقعة الحياة من حوله ، فهنالك لا بد للقدرة الإنتاجية من أن تصبح عَلَماً على « الحياة الخصبة » ، العميقة ، الثرة ، النابضة ! وليس من شك فى أنه حين يعرف الإنسان كيف يستخدم قواه على نحو إنتاجى ، فهنالك لا بد لعلاقاته بالعالم من أن تتوثق ، كما أنه لا بد لصلاته بالآخرين من أن تتعمَّق . وهكذا نرى أن « تحقيق الذات » رهن بقدرة الإنسان الإنتاجية ، أعنى أنه رهن بمدى « نجاح » الإنسان فى عملية « توليد » إمكانياته . وقد تكون للمقدرة الإنتاجية مواضيع تتجلى فيها ، ولكن من المؤكد أن « الإنسان » نفسه هو أهم « موضوع » تمارس فيه تلك القوة الإنتاجية ذاتها . وإذن فلا بد لنا من الانتقال من عملية « تحقيق الذات » إلى عملية « تأكيد القوة » ، حتى نكشف عن المعنى الثانى من معانى الحياة البشرية بوصفها مظهراً من مظاهر القدرة على مصارعة الموت ، والانتصار على شتى أسباب « العجز » !

الفصل الحادى عشر

تأكيد القوة

ليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين القوة والحياة : فإن التجربة لتظهرنا على أن الضعفاء هم — فى معظم الأحيان — أولى ضحايا الموت ! وحينما نادى نيتشه بمبدأ إرادة القوة ، أو حينما أبرز أدلر دور الشعور بالنقص فى حياتنا النفسية ، فإن كُلًّا منهما كان على وعى تام بأن « القوة » هى فى حد ذاتها « قيمة » . ولكن ، على حين كانت « القوة » قيمة بيولوجية صرفة عند دارون وغيره من دعاة التطور (بدليل قوله بمبدأ البقاء للأصلح) ، نجد أنها قد استحالت إلى قيمة أخلاقية عند نيتشه وغيره من دعاة أخلاق القوة (بدليل قوله بضرورة التمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد) . وأما عالم النفس المعاصر — ألفرد أدلر — فقد ذهب إلى قوله بأن حضارتنا البشرية قد قامت منذ البداية على مشاعر النقص ، ومن ثم فإن الجانب الأكبر من حياتنا يمثل جهداً نقوم به فى سبيل التعويض عن هذا النقص ، والسعى من أجل الحصول على القوة والامتياز والتفوق .(١) بل إن أدلر ليذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول إننا نطمع فى أن نكون آلهة أو « أشباه آلهة » striving to be godlike : بدليل أننا نجد الكثير من الأطفال يعبرون صراحة عن هذه الرغبة ، فضلا عن أننا نلتقى بها لدى البالغين على صورة نزوع نحو السيطرة ، إن لم نقل بأن دعوة بعض الفلاسفة إلى « الإنسان الأعلى » superman (كما هو الحال عند نيتشه) هى مجرد صورة مقنَّعة من صور هذا الطموح إلى « التألُّه » !(٢)

ومهما يكن من شىء ، فإن الحياة كثيراً ما تختلط فى أذهاننا بمعانى « القوة » والقدرة المطلقة (أو القدرة على كل شىء) ، حتى لقد أصبح المثل الأعلى للكثير من الأسوياء والمنحرفين — على السواء — هو « تأكيد القوة » بأى ثمن ! ولئن يكن هناك فارق كبير بين المجنون الذى يقول عن نفسه « إننى نابوليون » ، أو « أنا امبراطور الصين » ، والإنسان السوىّ الذى يأخذ على عاتقه تحقيق التفوق بوسائل مشروعة ، إلا أن الملاحظ فى كلتا الحالتين أن كلا من المريض والسوىّ يكره « الضعف » ، ويعمل على

---

(١) ، (٢) A. Adler: "**What Life should mean to you.**", Unwin, London, 1962, pp. 45 & 49.

التحرر من أسباب « النقص » ، فهو يسعى جاهداً فى سبيل الظفر « بالقـوة » ، والحصول على « الامتياز » أو « التفوق » . وقد تختلف أفكارنا عن « القوة » و « الضعف » ، كما قد تتنوع تصوراتنا للـ « تفوق » و « النقص » ، ولكن الذى لا شك فيه أن أحداً لا يريد لنفسه أن يحيا « ضعيفاً » ، قاصراً ، ناقصاً ، مفتقراً إلى الآخرين ؛ بل إن كلا منا ليريد لنفسه أن يكون « قوياً » ، « قادراً ، متمكناً ، متفوقاً على الآخرين ! والحق أن الشخص البشرى لا يصل إلى حالة « الوعى بالذات » من خلال النشوة والانجذاب : extase ، بل من خلال « الصراع من أجل القـوة » . ومهما يكن من قيمة « المحبة » فى حياتنا البشرية ، فإننا لا نستطيع أن نستغنى تماماً عن « القوة » ، إن لم نقل بأن « المحبة » نفسها « قوة » ، و « الحب » نفسه « صراع » ! وإذا كان العالم الفرنسى بيشا Bichat قد قال عن الحياة إنها مجموعة الوظائف (أو القوى) التى تقاوم الموت ، فربما كان فى استطاعتنا نحن أن نقول إن الحياة — فى كل مظاهرها — « صراع » ، و « صراع » ضد « الموت » ! وحتى لو نظرنا إلى الحياة الروحية نفسها ، لوجدنا أنها صراع ضد الجمود المادى والسُّبات الحيوى(١) . فليس فى استطاعة الكائن الحى أن يحيا دون أن يقاوم — فى كل لحظة — شتى أسباب الانحلال ، وعوامل المرض ، وهجمات الموت ، كما أنه ليس فى استطاعة الموجود البشرى أيضاً أن يحيا ، دون أن يقاوم — فى كل لحظة — كافة موانع الحياة ، وعوائق الوجود ، وضربات القدر ! ونحن نشعر بأن جسدنا معرَّض — فى كل لحظة — لآلاف الجراثيم التى تتهدده ، ومئات الأخطار التى تحدق به ، فنحن على وعى دائم بضعفنا الجسمانى ، وقصور « موقفنا العضوى » بإزاء الحياة ، ومن ثم فإننا نعمل جاهدين فى سبيل مقاومة عوائق الحياة ، واثقين من أن « الصحة » — أو سلامة البدن — هى المظهر الأول من مظاهر قوتنا ، وبالتالى الضمان الأكبر لاستمرار بقائنا !

هل يكون المقصود بالقوة — هنا — هو « القوة الجسمانية » ؟

والحق أننا بمجرد ما نتحدث عن « القوة » ، فإن أول ما يخطر على بالنا هو « القوة الجسمانية » وإذا كانت بعض الحضارات القديمة — كالحضارة اليونانية مثلا — قد عملت على الإعلاء من شأن القوة الجسمانية ، فكان للقيم الحيوية عندها شأن كبير ، فإننا مازلنا نشهد — حتى اليوم — اهتماماً كبيراً بالتربية البدنية ، كما هو الحال مثلا فى

---

(١) Emmanuel Mounier: "**Le Personnalisme**", P. U. F., Paris, 1950, p. 67.

الحضارة الأنجلو — ساكسونية ، فضلا عن أننا نلاحظ أن العالم كله مايزال يولى الألعاب الأوليمبية قدراً كبيراً من العناية . وقد يكون الأصل فى الاهتمام بالقوة الجسمانية هو الحرص على تهيئة الظروف الملائمة لضمان « الصحة الجسمية » ، وتحقيق « السلامة العضوية » ، ومن ثم تزويد الكائن الحى بمزيد من المناعة أو القدرة على مواجهة أخطار العدوى والمرض . ولكننا حين نتحدث عن « القوة الجسمانية » ، فإننا لا نعنى بها تلك « السلامة العضوية » التى تسمح للكائن الحى بمواجهة ظروف معيشته ، وتحقيق التوازن (أو التكيف) بينه وبين بيئته ، بل نحن نعنى بها مجموعة من « القيم الحيوية » التى تكفل للإنسان خفة ، ورشاقة ، ومرونة ، وصلابة ، ومقدرة ... إلخ . فالقوة الجسمانية مظهر لسيطرة الإنسان على نفسه ، وقدرته على التحكم فى أفعاله وحركاته ، وتمكنه من إخضاع جسمه لإرادته . وحينما يقول بعض الفلاسفة إن « بدن » الإنسان هو أكثر من مجرد « جسم » : لأنه مظهر لحضوره فى العالم ، وتعبير عن تجسده فى الواقع ، فإنهم يعنون بذلك أن « الجسم البشرى » قد استحال إلى « وعى جسمانى » ، وكأن « التربية البدنية » نفسها قد أصبحت جزءًا لا يتجزأ من « التربية العقلية » ! فليست « القوة الجسمانية » عند الإنسان مجرد قوة عضلية ، أو هبة فطرية ، بل هى ثمرة لقيم حضارية ، ونتيجة لتربية إرادية ، وبالتالى فإنها تعبير عن تلك « الحرية » التى تنشد « التكامل » ، وتحرص على تحقيق « التوافق » . وإذا كان « الجسم » — فى الحضارة الأوربية الحديثة — قد استرد اعتباره ، بعد أن كانت العقلية المسيحية — فى العصور الوسطى — تزدرى البدن ، وتحقّر من شأن القيم الحيوية ، فليس بدعاً أن يصبح للقوة الجسمانية شأنها فى كثير من الأنظمة التربوية الحديثة . وهكذا صارت « التربية البدنية » هى نفسها « تربية أخلاقية » ، وأصبحت عمليات التدريب الرياضى (أو ممارسة التمرينات الجسمية) ، باعتراف الجميع ، « مدرسة يتعلم فيها الطفل السيطرة على النفس فى كافة المجالات . »[١]

صحيح أن ظروف المعيشة فى المدن الكبرى والمراكز الصناعية الهامة — خصوصاً فى ظل الحضارة التكنيكية الحديثة — قد أغنت الإنسان عن الكثير من الجهود العضلية ، فضلا عن أنها قد وفرت عليه الكثير من مظاهر الإنفاق الجسمانى ، ولكن من

---

(١) Georges Gusdorf: "La Vertu de Force", Paris, P. U. F., 1967. pp. 35 - 36.

المؤكد أنها قد عملت فى الوقت نفسه على إضعاف بنيته ، وزيادة احتمال تعرضه للانحلال البدنى . ومن هنا فقد ظهرت الحاجة من جديد إلى تأكيد أهمية « القوة الجسمانية » ، مع ما يقترن بها من مظاهر الاتزان ، والانسجام ، والهدوء ... إلخ . وإذا كان المشاهدون الذين يبدون إعجابهم للانتصارات التى يحققها بعض الأبطال الرياضيين فى حلبات السباق الدولى ، أو فى ساحات الألعاب الأوليمبية ، قد يتوهمون أن الحركات المذهلة التى يؤديها هؤلاء الأبطال هى مجرد حركات جسمية ، فقد يكون من واجبنا أن نذكرهم بأن « الانتصار على الغير » — حتى فى مضمار الرياضة البدنية — هو أولا وقبل كل شىء « انتصار على الذات » . فالقوة الجسمانية التى تروعنا لدى هؤلاء الأبطال هى ثمرة لممارسة طويلة ، وتدريبات شاقة ، وجهود مضنية ؛ والانتصارات الهائلة التى يحرزونها هى مكافأة لهم على صبرهم الطويل ، وصراعهم المستمر ، وتحدياتهم الكبرى ! والظاهر أن الإنسان المعاصر قد أخذ يفطن إلى خطورة عهد الرخاء (مع ما يكفله للناس من أسباب الدعة ، والخمول ، والتكاسل) فراح يحن إلى عهود الحكمة القديمة حين كانت قيم « الرجولة » Virilité هى أعلى قيم يقدسها الإنسان ! ومن هنا فقد ظهرت هواية الألعاب الخطرة ، والسباقات المخيفة ، والمغامرات الجريئة ، وأصبحت قيم « الوجود الجسمانى » قيماً حيوية هامة تلقى تقدير الناس ، وإعجابهم ، وحماستهم ! وجاءت عوامل اجتماعية أخرى (كانتشار الروح العسكرية ، والفتوة ، والكشافة ، وغيرها من الحركات التربوية) فعملت على تأصيل « القيم الحيوية » ، والإعلاء من شأن « للقوة الجسمانية » .

ولكن ، هل يكون فى تأكيد القوة الجسمانية تحقيق لمعنى الحياة البشرية ؟

بيد أن الاعتراف بأهمية « القيم الحيوية » ، والتأكيد على الدور الإيجابى للقوة الجسمانية فى الحياة البشرية ، قد يوقعان فى ظن الإنسان المعاصر أن « الجسم » هو كل شىء فى وجوده ، وأن « القيم البدنية » هى وحدها التى تخلع معنى على حياته ! وربما كان هذا هو السبب فى اندفاع الكثيرين نحو طلب « القوة » ، والتفنن فى تنويع أشكال « البطولة الرياضية » ، وكأن « القيم البيولوجية » هى الكفيلة — وحدها — بتحقيق معنى الحياة البشرية ! وليس فى وسع أحد أن ينكر دور « الصحة الجسمية » فى تهيئة أسباب التوازن والتوافق والتكامل للموجود البشرى ، كما أنه ليس فى استطاعة أى فيلسوف أن يتجاهل تماماً مطالب الجسد بوصفها مستلزمات حيوية تقتضيها ضرورات

« التكيف » مع البيئتين الداخلية والخارجية ، ولكنَّ أحداً لا يستطيع أن يزعم أن الحياة البشرية بأسرها هي مجرد بحث عن « القوة الجسمانية » ، أو مجرد سعى وراء « القيم البيولوجية » الصرفة ! ومهما يكن من أمر إعجابنا بأبطال اليونان الرياضيين ، وأصحاب الأجسام القوية من المحدثين والمعاصرين ، فإننا قلما نعدّ المثل الأعلى للإنسان — فى نظرنا — هو ذلك « الحيوان الرياضيّ » الذى تنحصر كل جدارته فى قوة عضلاته ! وآية ذلك أنَّنا نعلم حق العلم أن القوة — باعتبارها مجرد قوة — لا يمكن أن تكون كافية : بدليل أن جوليات الجبار قد وقع صريعاً أمام دهاء داود الصغير ، كما أن شمشون المارد الهائل قد ضعف واستكان أمام فتنة دليلة وحيلتها ... إلخ والحق أن مصير كل قوة جسمانية — فى خاتمة المطاف — لا بد من أن يكون هو الفشل أو الهزيمة : لأنها إذا نجحت فى مواجهة أعدائها الخارجيّين ، فإنها لن تلبث أن تقع فريسة لأعدائها الداخليّين (الوهن — التعب — الشيخوخة — الموت) ! ومهما تبلغ قوة الملاكم العالمى ، فإنه لا بد من أن يلتقى يوماً بذلك البطل القوىّ الذى ينتزع منه البطولة ، ويثبت للعالم أجمع أنه أحق منه بهذا اللقب ! ونحن جميعا — سواء أردنا أم لم نرد — لا بد من أن نجد أنفسنا — فى نهاية الأمر — أمام عدوّ لعين سيكون هو الكفيل بانتزاع القوة من بين أيدينا ، والانتصار علينا فى المعركة الأخيرة ! وإلَّا ، فهل استطاع أحدٌ — يوماً — أن ينتصر على الموت ؟!

... إن التجربة نفسها لتشهد بأنه ليس ثمة إنسان — على ظهر هذه البسيطة — هو بمنجى تماماً عن كل إصابة ، فلا معنى — بالتالى — للحديث عن « بطولة رياضية » مطلقة ، أو « قوة جسمانية » لا تُهْزَم ! وحينما يقع فى ظن البعض أن معنى حياتهم رهنٌ تماماً بما يملكون من « قوة جسمانية » ، فإن المستقبل لا بد من أن يجيء مكذِّباً لهذا الزعم : إذ لا تلبث كبرياؤهم أن تتحطم أمام تجربة قاسية تثبت لهم أن قوتهم نسبية موقوتة ، قابلة للانكسار ! فلا يمكن — حين نكون بإزاء الحياة البشرية — أن تكون للطبيعة الكلمة الأخيرة ! ومادام من المستحيل علينا دائماً أن نرجع الإنسان — بأسره — إلى جسمه ، أو أن نردّ كل قيمته إلى قوته الجسمانية ، فستظل « القيم البيولوجية » مفتقرة إلى ركيزة أخرى تعلو الجسم نفسه ، وستظل « التربية البدنية » متوقفة على نوع آخر من التربية ، ألا وهى « التربية الروحية » أو النفسية أو العقلية ! وحين استطاع سقراط أن يواجه الموت بحكمة وشجاعة ، وحينما استطاعت جان دارك أن تقود جيوش بلادها إلى النصر فى قوة وصلابة ، فإن كُلًّا منهما

لم يكن يصدر عن قوة جسمانية أو بأس عضليّ ، بل كان يصدر عن قوة روحية أو بأس خلقي . وليس من شك فى أن القوة الجسمانية البحتة كثيراً ما تكون عَلَماً على الاندفاع الأهوج ، والسيطرة الغاشمة ، فى حين أن القوة الروحية قد تكون حليفة الحرية الواعية ، والسيطرة الإرادية (على النفس) . وتبعاً لذلك فإن القوة الجسمانية هى — فى الغالب — قوة طبيعية « لا — إنسانية » ، فى حين أن القوة الروحية هى قوة إرادية « إنسانية » . ولعلَّ هذا هو السبب فى أن منطق القوة الجسمانية قد يعنى (فى كثير من الأحيان) التضحية بالقيم ، واليأس من الإنسان ، فى حين أن منطق الروحية إنما يعنى الإيمان بالقيم ، والثقة فى قدرة الإنسان على « غلبة الوحش » أو الحيوان ! وهكذا نرى أنّه قد يكون من خطل الرأى أن نتوهم أن فى تأكيد القوة الجسمانية تحقيقاً لمعنى الحياة البشرية ، أو ضمانا لانتصار الوجود البشرى !(١)

تحقيق الذات يتطلب الجمع بين « القوى الجسمية » و « القوى الروحية » ...

غير أن دعاة « القوة الجسمانية » قد يعودون إلى الاعتراض فيقولون : «إن القوة الجسمانية هى أيضاً قوة ، فليس ما يمنع الإنسان — بوصفه كائناً متجسّداً — من أن يضع معنى حياته فى عملية تأكيده لقوته .» وواضحٌ من هذا الاعتراض أن البعض لا يرى مانعاً من تكريس الحياة بأسرها لخدمة « قيم بدنية » صرفة ، أو للعمل من أجل أهداف جسمانية بحتة ! وإذا كان الإنسان قد يجد لذة كبرى فى ترويض الوحوش ، أو مصارعة الثيران ، أو محاولة التغُّلب على بعض الحيوانات المفترسة (كالأسود أو النمور) فما ذلك إلَّا لأنه ما يزال يحلم بالقوة الجسمانية التى يستطيع معها قهر أشرس الحيوانات ، ومنافسة أقواها وأشدّها ضراوة ! وقد لا تكون للإنسان ضخامة الفيل ، أو شراسة الأسد ، أو رشاقة الغزال ، أو سرعة النعامة ، ولكنه يملك من المهارة العقلية ما يستطيع معه منافسة كل هذه الحيوانات — مجتمعة — حتى فى ميدان « المقدرة الجسمانية » . فالجسم — عند الإنسان — هو دائماً فى خدمة العقل ، والمهارة الجسمانية نفسها مظهر من مظاهر البراعة العقلية ! ولهذا يؤكد أصحاب هذا الرأى أن الوصول إلى تحقيق « الجمال الجسمانى » أو « الرشاقة العضوية » مهمة نفسية شاقة قد لا تخلو من صراع ضد الأهواء ، والمطالب الحسية ، والاندفاع وراء اللذّات ... إلخ .

---

(١) Cf. G. Gusdorf: "La Vertu de Force", P. U. F., 1967, ch. III., pp. 37 - 42.

والرجل الذى يريد أن يخلق من نفسه بطلًا رياضياً يتمتع بأعلى درجة من درجات الانسجام العضوى والتوافق الجسمانى لا بد من أن يأخذ نفسه بمناهج تقشفية صارمة ، ولا بد من أن يدرب نفسه على أساليب سلوكية دقيقة منظمة ! فليست « القوة الجسمانية » ــ بالنسبة إلى الإنسان ــ مجرد « هبة فطرية » تجود بها عليه الطبيعة ، بل هى كسب إرادى » يحققه الإنسان لنفسه بحريته !

ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى على أن « القوة » ــ عند الإنسان ــ ، حتى حين تكون « بدنية » أو « جسمانية » ، لا يمكن أن تخلو تماماً من كل أثر من آثار القوة النفسية أو الروحية ، ولكننا ــ مع ذلك ــ نميل إلى الظن بأن الاستسلام لسحر القوى البدنية قد يُفقد الإنسان ــ فى خاتمة المطاف ــ كل سيطرة على جسمه ! ومعنى هذا التباهى بالقوة العضلية أو المقدرة الجسمية ، قد يجعل من « البطل الرياضى » مجرد مخلوق مستعبد تماماً لقوته الغاشمة التى لا عاصم لها ولا ضابط ! ونحن إذا كنا فى العادة أشد إعجابا بقوة مروّض الأسد منا بقوة الأسد نفسه ، فما ذلك إلا لأننا نعلم أن المروّض لم يستطع أن يروّض الأسد إلّا بعد أن روَّض نفسه ! ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الملاكم ــ أو أى بطل رياضى آخر ــ لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى توجيه مبارياته بحكمة وتعقل ، فإنه لا يمكن أن يضمن لنفسه النصر ، اللهم إلا إذا توخى الاقتصاد فى استنفاد طاقاته ، بحيث يحتفظ بذخيرةٍ من القوى العضلية حتى آخر شوط من أشواط المباراة ، وبذلك يضمن لنفسه القدرة على الصمود والمقاومة حتى النهاية . وحينما زعم تيلور Taylor أن أفضل العمال هو ذلك « المخلوق ــ القوىّ » الذى لا يفكر فيما يعمل ، وكأنه « الثور » البشرى الذى يُقاد إلى العمل ، فإنه لم يفطن إلى أن العامل الذى يقوم بأعنف الجهود وأشق الأعمال ما يزال إنساناً ! وإذن فليس أمعن فى الخطأ من أن نفصل « العامل الجسمانى » عن « العامل الأنثروبولوجى » فى مضمار الصناعة ، وكأنَّ فى الإمكان استغلال قوى العمال الجسمانية ، دون إقامة أى اعتبار لشخصياتهم أو ردود أفعالهم النفسية . وهذا هو السبب فى أن كل محاولة يراد من ورائها تحويل العمال إلى مجرد آلات أو أدوات جسمانية صرفة ، لا بد من أن تستثير قواهم النفسية (المكبوتة أو المحبطة) ، وعندئذ لا تلبث الحركات العمالية (مع ما يقترن بها من تمرد ، أو ثورة ، أو صراع ، أو إضرابات ، أو غير ذلك) أن تقلب ــ رأساً على عقب ــ كل الحسابات التكنيكية الدقيقة للإنتاج !

ومهما يكون من شيء ، فإن القوة الجسمانية لا بد من أن تستند بالضرورة إلى ركيزة نفسية تكمن فى صميم بناء الشخصية . وآية ذلك أنه لا بد لنا فى كل لحظة من إعادة تنظيم توازننا النفسى ، بحيث لا ندع للقيم الجسمية الصدارة أو السيطرة على القيم العقلية ؛ كما أنه لا بدلنا فى الوقت نفسه من العمل على التحكم فى ذواتنا والسيطرة على أنفسنا ، بحيث لا ننقاد لأية قوى غاشمة عمياء قد ترين علينا أو تثقل كاهلنا . وهكذا نعود فنقرر أن تحقيق الذات يتطلب بالضرورة الجمع بين « القوى الجسمية » و « القوى الروحية » ...

ماذا يعنى « الضعف » فى حياة الموجود البشرى ؟

والحق أنه إذا كان الكثير من فلاسفة الأخلاق قد نظروا إلى « **القوة** » على أنها « **فضيلة** » أو « **قيمة** » ، فما ذلك إلا لأن « القوة » تأكيد ملىء تام للوجود الشخصى ، بحيث يتحقق الإشباع الحقيقى لكل من قوى الجسم وقوى النفس على حد سواء . وقد لا تخلو أية حياة شخصية من مظهر (أو أكثر) من مظاهر الضعف : فإن « الضعف » هو الواجهة الخلقية للعُمْلة ، أو هى صيغة المبنى للمجهول Mode passif فى تصريف الفعل ، ولكن من المؤكد أن حياة الموجود
البشرى — فى جانب من جوانبها — رفض مستمر لهذا الضعف ، وسعى دائب من أجل العمل على سلبه أو إنكاره أو تجاوزه . وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الحياة البشرية « مبادأة مستمرة » يراد من ورائها « تأكيد القوة » ، وتعويض شتى « مظاهر النقص أو الضعف أو القصور فى صميم بناء الشخصية » وحينما قال أدلر « إن مجرد كونك إنساناً : هذا معناه أنك تستشعر نقصك أو ضعفك أو قصورك »(١) ، فإنه كان يعنى بهذه العبارة أن الحياة الإنسانية « شعور بالنقص » من جهة ، و « دعوة إلى استرداد القوة » من جهة أخرى . وربما كان الرواقيون على حق حين جعلوا من « ضبط النفس » إحدى الفضائل الأخلاقية الأساسية : لأن من المؤكد أن السيطرة على النفس فعل إرادى يقضى على التمزق الباطنى أو انقسام الذات على نفسها . وحين يعرف المرء أن « الضعف » حليف الانقسام والتمزق ، وأن « القوة » حليفة الاتحاد والتجمُّع ، فهنالك قد يدرك صحة عبارة المسيح التى تقول : « كل مملكة تنقسم على ذاتها لا بد أن

---

(١) A. Adler: "Le Sens de la Vie", trad. franq. Schuffer, Payot, 1950, p. 68.

تخرب » ! وإذن فلا موضع للحديث عن « قوة » أو « ضعف » اللهم إلا بالنظر إلى الطريقة التي نستخدم بها إرادتنا ، خصوصاً وأن « الإرادة » هي سبيلنا الأوحد إلى تجميع شتات ذواتنا ، وتحقيق الوحدة في أعماق نفوسنا .

وقد أفاض علماء النفس في الحديث عن «أمراض الإرادة» ، فوصفوا لنا « سلوك الهرب » الذي يلتجئ إليه بعض الضعفاء حين يعمدون إلى تعاطي المخدرات أو الإدمان على الخمور ، من أجل التخلّص من الأزمات الحرجة التي تواجههم ، أو التحرر من مظاهر الضعف التي ترين عليهم . ونحن نعرف أنه ليس من السهل علاج أمثال هذه الانحرافات : فإن الطرق الفسيولوجية البحتة قد لا تكفي لمعاونة الإرادة الضعيفة على استجماع ذاتها واسترداد قوتها . وإذا كان العلاج الطبي البحت قلّما يجيء بنتائج باهرة ، فذلك لأن تكوين الإرادة لا يمكن أن يتم باستعمال بعض الحقن ! والواقع أننا هنا بإزاء مشكلة نفسية تمسّ صميم بناء الشخصية ، فلا يمكن للعلاج أن يتم دون رغبة المريض نفسه . ومعنى هذا أنه لا بد للمريض (وهو هنا المدمن على المخدرات أو الخمور) من أن يقوم هو نفسه بجهد بطولي من أجل استعادة قوته الإرادية المفقودة . ولهذا فإن العلاج الطبي — في مثل هذه الحالات — لا بد من أن يكون في الوقت نفسه علاجاً خلقيًّا ، حتى تتمَّ عملية إعادة بناء الشخصية ، مع ما تستلزمه من استعادة « التكامل النفسي » . وكثيراً ما يكون الانتقال من حالة « الضعف » إلى حالة « القوة » مقترناً بالتصميم الإراديّ الحازم على التمسُّك ببعض القيم الروحية (أخلاقية كانت أم دينية) . ولا شك أن هذا « التحوُّل » الحاسم في مجرى تاريخ أية شخصية لا يمكن أن يتحقق دون مجاهدة إرادية عنيفة ، وبالتالي فإن « الخلاص » هنا رهنٌ بقدرة الذات على استجماع شتات ذاتها ، واسترداد وحدتها الشخصية . ومن هنا فإن « القوة » — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — هي عبارة عن عملية « بناء الحياة الشخصية » ، بحيث يكون في استطاعة الذات أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها . ولهذا فقد يكون من العسير علينا أن نقول عن « الضعيف » إنه « حيّ » (بمعنى الكلمة) أو إنه « موجود » (على وجه التحديد) : لأنه يفتقر دائما إلى شيء ما لكي يكون عين ذاته ، أعني أنه ليس — في أية لحظة من اللحظات — متطابقا تماما مع ذاته ! ولما كان الرجل « الضعيف » عاجزاً دائماً عن تشكيل حياته ، بإعطائها هذا الطابع المعين أو ذاك ، فضلا عن أنه عاجز أيضاً عن الإشعاع فيما حوله ، فإنه لا بد من أن يجد

نفسه مضطرا إلى مسايرة الآخرين ، أو محاكاة الغير ، أو القيام بأى سلوك مظهرى أجوف ، وكأنه يريد أن يثبت لنفسه (وللآخرين) ، عن طريق الصياح والادعاء وزعم الانتماء ورفع الشعارات (وغير ذلك) « أنه هو أيضا قوى » !

ليست القوة هى انعدام الضعف ، بل القوة هى تجاوز الضعف ! :

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند بعض أشكال « الضعف البشرى » ، حتى نقف على الدلالة الحقيقية للـ « قوة » فى صميم الحياة الإنسانية . ونحن نعرف أن أول صورة من صور الضعف البشرى هى تلك التى يمثلها العَجَزة والمشوهون ، والمرضى ، وضحايا الحروب ، والطاعنون فى السن ، وغيرهم من العُزّل أو غير المؤهلين لعملية الصراع من أجل البقاء . وإذا كنا نقف — فى العادة — من كل هؤلاء ، موقف العطف ، أو الشفقة ، أو الرثاء ، فذلك لأننا نعلم أنه ليس لهم يد فى حالة « الضعف » التى هم ضحايا لها ، وبالتالى فإننا ننظر إلى ضعفهم على أنه مجرد ضعف طبيعى برىء .

ولكن ثمة نوعاً آخر من الضعف قد يصح أن نطلق عليه اسم الضعف المراد أو الضعف المذنب ؛ وهو يمثل صورة « لا — أخلاقية » من صور « الضعف » : لأنه ناشئ عن الانقياد للغواية ، والانصياع للسهولة ، والرغبة فى الاستسلام . فنحن هنا بإزاء أشخاص لا تنقصهم القدرات الطبيعية ، ولا تعوزهم الاستعدادات الفطرية ، ولكنهم — مع ذلك — لا يختارون لأنفسهم سوى « العجز » ، ولا يريدون لحياتهم إلا « الفشل » ! والسبب فى ذلك أنهم يختلقون لأنفسهم المعاذير ، وينحون باللائمة دائما على الظروف ، مع اعترافهم — فى الوقت نفسه — بأنهم مجعولون منذ البداية للهزيمة ، وكأنما قد كُتِبَ عليهم الفشل مُقدّماً ! ولا شك أنه حينما يحيا المرء فى عالم مُغْلَق ، لا موضع فيه إلا لما هو « أسوأ » ، فلا بد من أن يكون انعدام ثقته فى نفسه (وفى الآخرين) سبباً فى شعوره باليأس ، وإحساسه بالضعف ! ومن هنا فإن أهل هذا النوع من الضعف يستسلمون فى العادة للأحداث ولا يعرفون كيف يقفون فى وجه العوائق ، لأنهم لا يملكون أن يحيوا سوى مُنْقَادين ، ولا يستطيعون أن يعتمدوا على أنفسهم فى تحديد مصيرهم ! فهل من عجب — بعد ذلك — فى أن نراهم يخسرون ، حتى قبل أن يدخلوا المعركة ؟

بيد أن هؤلاء يتناسون أن الفشل الواحد لا يعنى الهزيمة ، وأن الضعف العارض لا يعنى العجز ! ولا غرو ، فإن لكل حياة مدَّها وجزرها ، كما أنَّ لكل إنسان عثراته وسقطاته . وليس على ظهر البسيطة إنسان يستطيع أن يكسب كل المعارك ، أو يظفر بالنصر على كافة الجبهات ! وحينما خسر نابوليون معركة دى مارنجو De Marengo هتف قائلا : « لقد خسرنا معركة ، ولكنْ مازال أمامنا متسع من الوقت لكسب غيرها » !! وإنما يأتى الفشل الحقيقى حين ترفض الذات إعادة تقييم الموقف ، أو حينما تأخذ على عاتقها الاستسلام للهزيمة . ومعنى هذا أن الضعف لا يَقدم إلى الإنسان من الخارج ، وكأنما هو مجرد نتيجة للحدث (أو الأحداث) ، وإنما يجىء الحدث نفسه إلى الإنسان الضعيف ، وكأن ضعفه نفسه هو السبب فى الحدث !! ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه نيتشه حين قال قولته المأثورة : « إن كل ما يُعْمَل بروح الضعف ، لا بد من أن يكون مصيره الفشل »(١) .

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن كل ما يحدث لنا ، لا بد من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ومهما حاول الضعيف أن يختلق لنفسه الحجج ، وأن يلتمس لضعفه المعاذير ، فإن من المؤكد أن كل تلك « الظروف المخفِّفة » لا تعفيه من مسئولية عجزه الأصليّ . وسواء أهاب الرجل الضعيف بآيات الهروب ، أم التجأ إلى آيات أخرى دفاعية (كالكذب ، والخوف ، والتردُّد ، والجبن ، والكسل وغير ذلك) ، فإنه فى كلتا الحالتين لا يواجه المواقف بالآليات السلوكية السليمة ، بل يلجأ إلى شتى الحيل والمعاذير من أجل تبرير استسلامه ، وتأكيد هزيمته ! ونحن لا ننكر أن لكل حياة بشرية لحظات ضعفها ، كما أن فى أعماق كل وعى بشرى احتمالات العجز أو القصور ، ولكننا نعرف فى الوقت نفسه أن القوة الحقيقية لا تعنى انعدام الضعف أصلًا ، بل هى تعنى العمل على تجاوز الضعف — بوصفه إمكانية سهلة نجدها دائما بين أيدينا — . وليس أيسر على الإنسان من أن يستسلم للضعف، ولكن « ضعفه » عندئذ لن يكون إلا ثمرة لقبوله أو موافقته ! وقد تكون فى كل حياة بشرية معارك خاسرة ، ولكن الضعيف — وحده — هو الذى يقنع بالهزيمة ، ويقتنع بها ! وأما ذلك الذى يصر على استئناف القتال — بإرادة المحارب الصلب العنيد — واثقا من أنه يستطيع أن يصمد حتى النهاية ، طامعا فى الظفر بالانتصار فى خاتمة المطاف ، فهو الإنسان الوحيد الذى يملك حقا « فضيلة القوة » .

(١) F. Nietzsche: **"Volonté de Puissance"**, trad. Bianquis, Paris, N. R. F., 1935, t. I., p. 375.

القوة فضيلة ، ولكنها أيضا « عِلِّيَّة » فى حالة « فعل » ...

لقد كان اسبينوزا يوحّد بين « القوة » و « الفضيلة » بدليل قوله : « إننى حين أتحدث عن الفضيلة والقوة ، فإننى لا أعنى بهما إلا شيئا واحداً[١] » . وكانت حجته فى ذلك أن الفضيلة هى قدرة الإنسان على استخدام قواه ، فى حين أن الرذيلة هى عجزه عن استخدام تلك القوى . وليست الحرية نفسها ــ فى نظر اسبينوزا ــ سوى فهم الإنسان لنفسه ، وبذله للجهد فى سبيل الوصول إلى ماهو ميسَّر له بالقوة[٢] . ولا شَكَّ أن اسبينوزا هنا لا يفهم القوة بمعنى السيطرة ، بل بمعنى القدرة على تحقيق الذات . وقد سبق لنا أن لاحظنا أن القوة الحقيقية لا تعنى استبعاد شتى مظاهر النقص ، بل هى تعنى القدرة على تجاوز الضعف ، بدلا من الاستسلام له أو الوقوع تحت سيطرته . وإذا كان الكثير من فلاسفة الأخلاق قد اعتبروا « القوة » فضيلة ، فما ذلك إلا لأنهم قد لاحظوا أن من شأن القوة دائما أن تقوم بصراع ضدّ « البيّنات الطبيعية » Les évidences naturelles رافضة باستمرار الانحناء أمام « تكذيبات » التجربة . وعلى حين أن الرجل الضعيف أو العاجز هو إنسان مهزوم أو خاسر سلفا ، نجد أن الرجل القوى أو القادر لا يتصور أنه منتصر أو كاسب فى جميع المعارك ، بل هو يأخذ على عاتقه العمل على تحقيق الظفر أو الانتصار ، واثقا من أن المخاطرة شرط ضرورى لتحقيق أى كسْب أو انتصار ! وإذا كان « احتمال الفشل » قد يشلُّ إرادة الرجل الضعيف ، لأنه ينشد دائما الأمان التام والضمان المطلق ، فإن الرجل القوى يقذف بنفسه إلى المعركة ، واثقا من أن « مَنْ لا يخاطر بشىء ، لا يمكن أن يكسب شيئا ، بل ولا يمكن أن يكون هو نفسه شيئا ! » . ومعنى هذا أن الرجل القوى هو ذلك الذى يعلم أنه مهما يَكُنْ من أمر الحدث (أو الأحداث) ، فإن من حق الإنسان (بل ومن واجبه) أن يظل هو السيد المتحكم فى معنى الحدث (أو الأحداث) . وليس أيسر على الإنسان من أن يعدَّ سَعَادته أو تعاسته ، نتيجة لقدر محتوم ، أو ثمرة لبعض الظروف الخارجية ، ولكنه ــ عندئذ ــ لن يلبث أن يشل حريته ، ويتجاهل قوته ، دون أن يفطن إلى أن القوة الحقيقية هى فى جوهرها فاعلية لحضرة شخصية ، تجلب معها دائما إمكانيات

---

(١) ، (٢). Spinoza: "Ethics", English Translation, IV, Def. 8 & IV, Preface.

جديدة ، وتخلع على الهوى الذى نتنسمه كثافة جديدة ![1] وربما كان السرّ الأكبر للقوة الحقيقية هو ذلك التأثير العجيب أو الإشعاع الساحر الذى طالما اقترن بأفعال بعض الشخصيات القوية من أمثال سقراط ، والمسيح ، ومحمد (ص) ، وبوذا ، وغاندى ، وغيرهم . وإذا كان نيتشه قد شاء أن يختار للقوة نماذج حربية ، مثل بورجيا ونابوليون ، فربما كان فى استطاعتنا نحن أن نختار للقوة نماذج أخرى أكثر إنسانية . ألم يستطع المسيح — على الرغم من ثورة نيتشه على الضعف ، واحتقاره للمحبة — أن يحدث فى العالم آثاراً أعمق وأقوى من كل ما فعله بورجيا ؟ ألم تكن التغييرات التى أحدثها المسيح على ظهر هذه الأرض ، إن لم نقل فى قلوب الناس ، أعظم بكثير من كل تلك التغييرات التى أحدثتها انتصارات بونابرت الزائلة ، أو جرائم بورجيا الدامية ؟ وأيهما كان أقوى — فى الواقع ونفس الأمر — قيصر أم المسيح ؟ لئن يكن الأول قد استطاع أن يفتح بلاد الغال ، فقد استطاع الثانى — بلا ريب — أن يفتح العالم !

حقا إن الرجل القوى ليعلم أنه ليس مركز العالم ، وأنه لا يمثل « المطلق » ، ولكنه واثق — مع ذلك — من أنه يستطيع — عن طريق الإيمان — أن يزحزح الجبال ! وحينما قال بولس الرسول : « إننى حين أكون ضعيفا ، فهنالك أكون قوياً » ، فإنه لم يكن يتلاعب بالألفاظ ، وإنما كان يعنى أن قوة الإنسان الحقيقية نابعة من تواضعه (أو اعترافه بنقصه) ! فالرجل القوى هو أعرف الناس بنقاط ضعفه وهو أكثرهم اعترافا بعجزه وقصوره ، ولكنه فى الوقت نفسه أشدهم إيمانا بقيمة الصراع من أجل الحقيقة ، كما أنه أعرفهم بضرورة العمل من أجل تحقيق « المستحيل » (أو ما يظنه الناس « مستحيلا » !) وقد تكون « فضيلة القوة » — على حد تعبير أحد الفلاسفة المعاصرين — مجرد « رهان على المستحيل » ! وآية ذلك أننا قد نجد أنفسنا بإزاء علوّ أقوى منا عدّة وعتاداً ، ومع ذلك نصرّ على محاربته ومواصلة القتال ضدّه ، عالمين أن « المعجزة » لا بد من أن تحدث (وهى قد حدثت مراراً) ، طالما كان هناك « إيمان » قوىّ بحتمية النصر ، وثقة مطلقة فى غلبة إرادة الحياة ! وليس معنى هذا أن يتجاهل المرء ضرورة حشد كل طاقاته — فى حزم وقوة — من أجل الإفادة من شتى الممكنات الماثلة بين يديه ، وإنما معناه أن يضيف إلى هذا العمل الواعى الذكىّ ، حماسة عارمة خارقة تدرك أن « المعطيات الموضوعية » وحدها ليست هى التى تصنع التاريخ ! ولا ريب ،

---

(١) G. Gusdorf: "La Vertu de Force", Parid, P. U. F., 1967, pp. 63 - 64.

فإن إرادات الأفراد والشعوب — لا مجرد إضافة الملايين من الدولارات إلى ملايين الأطنان من الصلب ، وملايين الأعداد من المرتزقة والمجندين — هي وحدها التي تكسب المعارك وتحدد مصائر الحروب ! ومن هنا فإن سر القوة لا يكمن في أي حساب وضعي ، بل هو يكمن في إرادة الأفراد والشعوب ! وحين يضع الإنسان نفسه في خدمة بعض القيم ، فهنالك قد يَخْتَلُّ ميزان القُوَى ، لكي ترجح كفة الضعيف المؤمن بعدالة قضيته ، على كفة القويّ المتجبّر بعظمته وسطوته ! ولم يجانب مونييه الصواب حين قال : « إن الشخصية لا تبلغ كمال نضوجها إلا حين تختار لنفسها موضوعات للولاء تكون لها — في نظرها — قيمة أكبر مما للحياة نفسها » ![1] وقد يكون معنى الحياة — في نظر الكثيرين — وثيق الصلة بعملية تأكيد القوة ، ولكن القوة نفسها — عند البعض — قد تعني العمل من أجل « قيم » تعلو على الحياة ذاتها !

هل يكون « العنف » صورة مشروعة من صور « القوة » ؟

بيد أننا نلاحظ — في كثير من الأحيان — أن كلمة « القوة » قد تختلط على الكثيرين بكلمة « العنف » ، خصوصا وأن الاستعمال السياسي لهذه الكلمة قد جعل من الأنظمة السياسية القوية مجرد أنظمة إرهابية تقوم على العسف أو العنف أو الطغيان ! ونحن لا ننكر أنه قلما يقوم مجتمع ، أو نظام ، أو قانون ، اللهم إلا على صراع القوة ، وروابط القوى ... إلخ ؛ بل إننا لنذهب إلى حد أبعد من ذلك فنقول إنه قلما يتحقق أي تقدم اجتماعي بدون صراع ؛ بدليل أن ظاهرة « صراع الطبقات » تكاد تكون هي هي الركيزة الأصلية لكل تحرك اجتماعي . ولكننا لا نتصور أن تكون « سياسة العنف هي المظهر الأوحد لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان ، وكأن المجتمع لا يمكن أن يتأسس إلا على دعامة من الخوف والإرهاب والطغيان . والحق أن عالم الإرهاب — في رأينا — هو بالضرورة عالم التناقض ، ومن ثم فإنه يكشف عن نزعة عدمية جذرية . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن كل ما يتم الحصول عليه بأساليب العنف لابد من أن يظل عديم القيمة ، لأنه لن يكون إلا كسباً زائفاً قد تحقق على حساب حريات الآخرين ، وإراداتهم الخاصة . صحيح أن « القوة » هي القاعدة الأولية للطبيعة ، وصحيح أيضاً أن انزلاق « القوة » إلى مستوى « العنف » ظاهرة طبيعية (قد نجد لها نظيراً في عالم

(١) E. Mounier: "Le Personnalisme", P. U. F., 1950, p. 68. & article intitulé: "Eloge de la Force", in "Esprit", Féxrier, 1933,

الحيوان) ، ولكن من المؤكد أن بناء الحضارة البشرية لم يتحقق إلا يوم نجح الإنسان فى فرض بعض الحدود (أو الحواجز) على طريقة استخدام القوة ، وبالتالى على عملية الالتجاء إلى العنف ! وليس فى الإمكان لأى مجتمع من المجتمعات أن يقوم ، اللهم إلا إذا وضع حداً لعملية اللجوء إلى القوة ، بحيث يجىء « القانون » فيكفل للضعفاء والأقوياء على السواء الإحساس بالأمن. وحينما لا يشعر الضعفاء بأى طمأنينة أو أمن ، فإن الأقوياء أنفسهم لن يلبثوا أن يجدوا أنفسهم مهددين . ولا شك أن العدالة ، والقانون ، والعقود ، والأسواق ، وشتى الأنظمة الاجتماعية ، إنما تفترض جميعاً مبدأ التنكر للوحشية الطبيعية . ونحن نعرف كيف أن تقدم الحضارة البشرية قد سار دائماً جنبا إلى جنب مع عملية إعلاء الغرائز ، والانفصال (بوجه ما من الوجوه) عن الحيوان الكامن فى أعماق كل فرد منا . وحينما اتخذ غاندى — فى صراعه السياسى — مبدأ « عدم استخدام العنف » : non - violence ، فإنه كان يعنى بذلك أن « القوة » لا يمكن أن تكون هى « القيمة الكبرى » ، وأن « الحرب » لا يمكن أن تكون — فى دراما الإنسان — هى « الكلمة الأخيرة » .

بيد أن غاندى لم يكن — كما توهم البعض — مجرد داعية من دعاة السلم ، وكأنما هو قد كان على استعدادٍ دائماً لتقديم أية تنازلات ، أو للقيام بكافة الاستسلامات ! والحق أن الشخص الذى يستسلم للقوة ، لأنه يريد أن يتجنب استعمال القوة بأى ثمن ، لا بد من أن يكون هو نفسه متواطئاً مع القوة ! وقد كان موقف غاندى — طوال حياته — هو موقف الرجل المقاتل الذى لا يتردَّد فى التضحية بنفسه فى سبيل الدفاع عن قضية بلاده . ولهذا فقد كان يقول « إنَّهُ حين لا يكون أمام الإنسان أن يختار سوى واحدٍ من أمرين : الجبن أو العنف ، فإننى لن أتردد فى نصحه باختيار العنف »[1] ! ومعنى هذا أن غاندى حين دعا إلى تجنب استخدام العنف ، فإنه لم يكن يعنى بذلك الخضوع لقانون الأقوى ، أو الاستسلام للعجز الناجم عن عدم المقدرة على مواجهة العنف بالعنف ، وإنما كان يشيد بقدرة الإنسان الإرادية الواعية على قمع رغبته فى الانتقام . « ولكن الانتقام — على حدّ تعبير غاندى نفسه — أسمى دائماً من الخضوع السلبى ، العاجز ، المخنَّث ؛ وإن كان الانتقام نفسه صورة من صور

(١) M. K. Gandhi: **"Lettres à l'Ashram"**, trad. franç. par Herbert, 1937, p. 92.

الضعف . »[١] . وتبعاً لذلك فإن مبدأ « تجنب استخدام العنف » — عند غاندى — مبدأ أخلاقى يعنى القدرة على التحكم فى الإرادة الراغبة فى الانتقام ، أو اللجوء إلى العنف ، وبالتالى فإن من شأن تطبيق هذا المبدأ أن يخلع على صاحبه مزيداً من « القوة » . ولكن غاندى يعود فيؤكد لنا — مرة أخرى — أن هذا المبدأ يتطلّب باستمرار العمل على محاربة الشر — أينما كان — دون الاقتصار على الثأر من الأشرار . وعلى حين أن البعض قد يتوهم أن محاربة الشر لا تكون إلا بأسلحة مادية أو بمقاومة جسمانية ، نجد غاندى يؤكد أن محاربة الشر قد تكون بأسلحة روحية أو بمقاومة أخلاقية . وقد يجد الطاغية نفسه عاجزاً عن مواجهة مثل هذه « القوة الروحية » ، لأنه لا يملك من الأسلحة ما يمكّنه من مقاومة « الإرادة الأخلاقيَّة » أو محاربة « الصراع الروحى » ![٢]

ومهما يكن من شيء ، فقد استطاع غاندى — « هذا الفقير الهندى النحيف العارى » — على حد تعبير تشرشل — أن يثبت للعالم أجمع أن مبدأ عدم اللجوء إلى استعمال العنف هو « مبدأ قوة » ، لا « مبدأ ضعف » . ولئن يكُنْ غاندى نفسه قد مات ضحية لهذا المبدأ ، إلّا أنه مع ذلك قد قدم لنا الدليل على ثقته المطلقة فى إمكان انتصار « الحكمة البشرية » . وليس من شك فى أن « مبدأ عدم استخدام العنف » لا يمثل — فى حدّ ذاته — غاية أخلاقية نهائية ، فلا بأس من اللجوء إلى الشدة ، أو استخدام القوة ، حين يكون على المرء أن يدافع عن الحق أو العدالة . وقد يستحيل « اللاعنف » La non - violence — فى بعض الأحيان — إلى مجرد « حلم خيالى » (أو يوتوبى) ، خصوصاً حين تجيء طبيعة الحياة المشتركة ، فتضطر الإنسان إلى مواجهة الآخرين بشيء من الحزم ، أو الشدة ، أو العنف ! بل إننا لنلاحظ أن المربّى نفسه قد يلجأ فى بعض الأحيان إلى بعض أساليب « العنف الأبيض » : La violence blanche ، فيعامل أبناءه بشيء من القسوة أو الشدة ، واثقاً فى قرارة نفسه من أن « القوة » أيضاً « لغة » ، وأن « العنف » نفسه قد يكون صورة من صور الأمانة أو الإخلاص (للآخرين) . ومن هنا فإن العنف لا يمثل — فى جميع الأحوال — شراً أخلاقيا لا بد من العمل على اجتنابه ، بل ربما اضطرنا الدفاع عن القيم نفسها إلى اللجوء — فى بعض الأحيان — إلى استخدام القوة أو العنف . ونحن نعرف أن المسيح نفسه قد التجأ مرة إلى « العنف » ، حين كان عليه أن يطرد الباعة من الهيكل ، وأن يثبت للناس

---

(١) ، (٢) Ibid., pp. 88 & 86 - 87.

أن « بيت الله ليس مغارة للصوص » ! وكثيراً ما تدلُّنا التجربة على أن الحق نفسه فى حاجة إلى القوة ، بدليل قول بسكال : « إن العدالة بدون القوة عاجزة ، والقوة بدون العدالة طاغية . فلا بد إذن من وضع العدالة والقوة جنباً إلى جنب ، بحيث نعمل على جعل « العادل » قويا ، وجعل « القوى » عادلا . »[١] وإنا لنعلم أن الأخلاق لا تسيِّر التاريخ ، ولكننا على ثقة من أنه حين تصطدم القوة بالقوة ، والعنف بالعنف ، فلا بد لكل طرف من الأطراف المتنازعة أن يكون مؤمناً فى قرارة نفسه بعدالة القضية التى يحارب من أجلها . ولا يمكن أن تكون الكلمة الأخيرة — فى دراما البشر — هى للحرب أو القوة أو العنف ، بل لا بد للمتحاربين أنفسهم من أن يفيقوا من غفلتهم ، لكى يدركوا أن غايتهم القصوى هى العدالة ، والحق ، والسلام !

... سرُّ القوة البشرية أنها قد تحيل « المستحيل » إلى « ممكن » !

وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إنه إذا كانت الحياة — بمعنى ما من معانيها — هى تأكيد القوة ، فذلك لأننا لا نستطيع أن نحيا دون أن نقاوم الموت ، ونصارع البشر ، ونحارب المرض ، ونجاهد ضد شتى أمارات الضعف فى داخلنا وخارجنا معاً على السواء . ونحن لا نستطيع أن ننمو ، ونتقدم ، ونترقى ، اللهم إلا إذا سحقنا تحت أرجلنا — فى كل لحظة — الخوف ، والضعف ، والتردد ... إلخ . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الذات القوية لا بد من أن تجد نفسها فيما وراء كلٍ من النجاح والفشل : لأن العبرة عندها ليست بالظروف المواتية أو الملابسات السعيدة ، بل العبرة بنصرة القيم وتحقيق الخلاص (أو النجاة) . وحين تعرف الذات كيف تحيل « الفشل » إلى واسطة لتحقيق ترقيها الروحى ، فإنها لن تكون عندئذ قد فشلت ؛ فى حين أنها قد تحيل « النجاح » نفسه ، إلى « فشل » ، لو أنها اتخذت منه ذريعة للسقوط الباطنى أو الانهيار الروحىّ . فالفشل الوحيد إنما هو ذلك الاستعمال السيء (أخلاقيًّا كان أم شخصيًّا) لكل من الفشل والنجاح الموضوعيّين ، فى حين أن النجاح الوحيد إنما هو ذلك الذى يخدم ترقينا الروحىّ أو تقدمنا الأخلاقى . وهنا يظهر دور « القوة النفسية » فى حياتنا العادية : فإن الإنسان الذى يظل متمسّكاً بإيمانه ورجائه — حتى فى أحلك الظروف وأدعاها إلى اليأس — إنما هو الإنسان القوى الذى يعرف كيف ينتصر « للقيمة » ضد « الواقعة » ! والعالم الذى يؤمن بإمكان حل إحدى المشاكل العلمية

---

(١) Pascal: "**Pensées**", Edition Brunschwicg, 470.

الصعبة — حتى حين تكون كل الشواهد قائمة على تعقدها واستعصائها على الحل — إنما هو العالم القوى الذى يعرف كيف ينتصر للمستحيل ضد الممكن ! والرجل الوطنى المخلص الذى يظل محتفظاً بولائه لوطنه وثقته فيه ، حتى يكون هذا الوطن قد تعرض لظروف صعبة تحطمت معها ثقة الكثيرين ، إنما هو المواطن القوى الذى يعرف كيف ينتصر للأمل ضد اليأس[١] ... إلخ .

وإذن فإن « القوة » لا تعنى بالضرورة حب السيطرة ، والرغبة فى السيادة ، والنزوع نحو التسلّط ، بل هى تعنى القدرة على التحكم فى الذات ، وإمكانية مواجهة المواقف بشجاعة ، والمخاطرة بالنفس فى سبيل تحقيق بعض القيم ! وحينما قلنا عن « القوة » إنها « علّية فى حالة فعل » : Causalité en action ، فإننا كنا نعنى بذلك أن الإنسان — بوصفه قوّة — يمثل دائماً ذلك « العامل الإنتاجى » الذى يتدخل فى مجرى الأحداث ، لكى يُعدِّل من دلالاتها ، ويُغيِّر — بالتالى — من صفحة العالم نفسه . وربما كانت قيمة الإنسان — أولا وبالذات — راجعة إلى قوته : فإن سرّ عظمة الإنسان أنه تلك القوة التى تنضاف إلى الموقف ، فتستطيع بذلك أن تغيِّر من توازن المعطيات المادية . وكما أنه ليس من حقِّ الطبيب أن يتخلَّى عن المريض ، حتى ولو بدا له الشفاء ضرباً من المحال ، فذلك ليس من واجب الشخص البشرى أن يتخلَّى عن ذاته ، حتى ولو بدا له « الخلاص » ضرباً من المستحيل ![٢] ومعنى هذا أنه طالما بقى الموجود البشرى حيًّا يرزق ، فلا بد من أن يبقى لديه قسط — ولو ضئيل — من القوة ، وبالتالى فإنه ليس من حقِّه (ولا من حق أحد غيره) أن يحكم عليه بأنه هالكٌ لا محالة !

صحيحٌ أن « التناهى » هو بالضرورة قَدَرُنا ، وصحيحٌ أيضاً أن « الموت » هو فى النهاية مستقبلنا ، ولكنَّ قوة الموجود البشرى إنما تتمثل — على وجه التحديد — فى انتصاره للملاء ضد العدم ، وللحياة ضدّ الموت ، وللحرية ضد الضرورة العمياء !! فنحن لا « نحيا » حقا (أعنى بالمعنى الملىء لهذه الكلمة) ، اللهمَّ إلّا حين « **نؤكد ذواتنا** » — بمقتضى ما لدينا من حرية ، وبفعل ما نتمتع به من قوة — متخذين لنا مكاناً فى صميم العالم ، محقّقين عن طريق تدخلنا فيه انقلاباً تاما للمعايير القائمة والأبعاد

---

(١) René Le Senne: "**La Destinée Personnelle**", Paris, Flammarion, 1951, p. 272.

(٢) Georges Gusdorf: "**La vertu de Force.**", Paris, P. U. F., 1967, pp. 108 - 109.

السائدة ! وقد يكون طريق الحياة طريقاً شاقًّا شائكا ، محفوفاً بالمخاطر والمصاعب ، ولكنه أيضاً طريق ممتع شائق ، قد يفضى فى النهاية إلى بعض المغانم والمكاسب ، على شرط أن يعرف الإنسان كيف يؤكد ذاته فيما وراء حتميات الوقائع الطبيعية ، وكيف يحيل الفشل نفسه إلى نجاح ، وكيف يعدل من دلالات الأحداث حتى يخلع على الكون قيمة ومعنى . وحين يعرف الإنسان كيف يواجه البّينات الموضوعيَّة بالقوة الشخصية التى تحيل « الواقعة » نفسها إلى « **قيمة** » ، فهنالك قد يكتسب مصيره الشخصى طابع « **الرسالة** » الميتافيزيقية بمعنى الكلمة .

الفصل الثاني عشر

تأدية الرسالة

إذا كانت كلمة « معنى » — فى لغتنا العربية — لا تعنى سوى « المغزى » أو « الدلالة » ، فإن كلمة « Sens » — فى اللغة الفرنسية — تشير أيضاً إلى « الاتجاه » . وهذا الازدواج فى معنى الكلمة الفرنسية هو الذى حدا ببعض الباحثين — وعلى رأسهم جبرييل مارسل — إلى القول بأن التساؤل عن معنى الحياة هو فى الوقت نفسه تساؤل عن اتجاهها أو وجهتها أو غايتها[1] . والواقع أننا لا نتساءل فقط : « مامعنى الحياة ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا نعيش ؟ » . وهذا السؤال الأخير — وإن يكن وثيق الصلة بالسؤال الأول — إلَّا أنه يُشَدِّد على معنى « الغائية » ، أكثر مما يشدّد على معنى « الماهية » . وآية ذلك أننا هنا لا نتساءل : « ما هى ماهية الحياة ؟ » ، بل نتساءل : « ما هى غاية الحياة ؟ » . وكل تساؤل عن « الغائية » يفترض منذ البداية أنه لا بد من أن يكون للحياة « هدف » ترمى إليه ، أو « غاية » تهدف إلى تحقيقها ، وكأننا نسلّم — مقدما — بأن الإنسان لا يعيش إلا من أجل شىء (أو فى سبيل شىء) ! وقد يكون هذا الشىء مبدأ ، أو قضية ، أو فكرة ، أو مثلًا أعلى ، أو أى شىء آخر كائناً ما كان ، ولكنه — فى كل كل هذه الحالات — لا بد من أن يمثل « هدفا » أو « غاية » تستحق أن يكرّس الإنسان حياته لها ، أو أن يضحى بنفسه فى سبيلها . وحين نادى الفيلسوف الأمريكى رويس Royce (مثلًا) بأخلاق « الولاء » Loyalty ، فإنه كان يعنى بذلك أن الأمر الوحيد الذى يخلع معنى على كل حياتنا ، إنَّما هو الإخلاص لبعض القضايا ، والعمل على خدمتها ، والتفانى فى الولاء لها . « وقد لا يحالفنى التوفيق فى خدمة قضيتى ، أو قد تبدو لى حياتى المتناهية (الفانية) مجرد سلسلة طويلة من الأخطاء ، ولكننى أعلم حق العلم أن القضية التى أدافع عنها حية لا تموت . وإذن فإن حياتى الحقيقية مختبئة فى صميم القضية ، وهى

---

(١) Gabriel Marcel: "Le Mystère de l'Etre", Paris, Aubier, Vol. I., 1951, p. 188,

تندرج — مثلها — تحت عالم الأبدية[١] » .

ولسنا نريد أن نتعرض بالبحث لهذه الفلسفة الأخلاقية التي تربط الحياة بالولاء ، وتجعل معنى الوجود البشريّ كله رهناً بهذا الإخلاص العميق للقضية التي يحيا الإنسان من أجلها ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن « الحياة » عند رويس (كما هو الحال عند هوكنج Hocking ومارسل وغيرهما من الفلاسفة) إنما تعنى « الحياة من أجل ... » : ... Vivre pour . صحيحٌ أن حياتى — كما قال مارسل — واقعة لا سبيل إلى الإمساك بها : لأنها تَنِدُّ عنّى ، وتفلت من طائلتى ، فضلاً عن أنها تتهرّب باستمرار من ذاتها ، ولكننى أستطيع — مع ذلك — أن أحتفظ بها أو أن أضحى بها . وليست التضحية بالحياة أو تكريسها : Consécration سوى مجرد تعبير عن ذلك الفعل الذى بمقتضاه يحيا الإنسان من أجل شيء ما، أو فى سبيل شيء ما، بحيث يهب حياته بأسرها لقضية أو فكرة أو مسعى ... إلخ[٢] . وربما كان الأنبياء ، والرسل ، والصوفيون ، والقديسون ، والأبطال (وغيرهم من أصحاب الرسالات) أقدر الناس على القيام بهذه « التضحية » أو ذلك « التكريس » . ولكن من الملاحظ — مع ذلك — أننا جميعاً (بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً) لا نستطيع أن نحيا ، دون أن نشعر فى الوقت نفسه بأننا نحيا من أجل شيء (أو شخص) !. وهذا الشعور بوجود « شيء » (أو « شخص ») نحيا من أجله ، قد يكون أعزّ علينا — أحياناً — من « الحياة » نفسها ، لأنه يُمثّل — فى نظرنا — « سبباً » أو مبرِّرا » ، لولاه لما استحقت « الحياة » نفسها أن تُعاش ! ومعنى هذا أن الولاء لهذا الشيء (أو لذلك الشخص) قد يكون — عندنا — سبباً كافياً لتبرير الحياة ، وكأنَّ له من « القيمة » ما يفوق « قيمة الحياة » نفسها ، إن لم نقل بأنه هو الذى يجعل من الحياة نفسها « رسالة » تستحق أن يعيش المرء من أجلها !!

---

(١) Josiah Royce: "**Philosophie du Loyalisme**", Paris, Aubier, trad. franç., 1946, p. 199.

(٢) Gabriel Marcel: "**Le Mystère de l'Etre**", Vol. I., 1951, Ch, IX. p. 187.

ماذا تعني — في أصلها الاشتقاق — كلمة « رسالة » ؟

ولنتوقف — بادئ ذي بدء — عند الكلمة العربية « رسالة » التي ترجمنا بها اللفظة الأجنبية (إنجليزية كانت أم فرنسية) : « Vocation » . وهنا نجد أن المصطلح الأجنبي مشتق من الفعل اللاتيني Vocare بمعنى « يدعو » ، وبالتالي فإن « الدعوة » Vocatio هي فعل من أفعال العناية الإلٰهية ، يحدّد الله بمقتضاه — سلفاً — لكل خليقة ناطقة ، دوراً معيّناً يكون عليها أن تضطلع به . ولكن الكلمة قد تُستخدَم أيضاً للإشارة إلى ذلك النداء الباطني الذي يشعر المرء معه بأنه مدعوّ للقيام بعمل اجتماعي ، أو للاضطلاع بمهمة دينية (مثلًا) ، أو لتأدية أية رسالة أخرى كائنةً ما كانت . وقد جرت هذه الكلمة على أقلام الكثير من الفلاسفة المعاصرين — خصوصاً من بين أصحاب النزعة الروحية في فرنسا ، من أمثال لافل Lavelle ولوسن Le Senne ، ولدى أهل النزعة الشخصانية من أمثال مونييه Mounier ، ولاكروا La Croix — فأصبح المقصود « بالرسالة » هو ذلك الاستقطاب الروحي الذي بمقتضاه يتحوّل السعي المتردّد إلى سعي موجَّه ، بحيث تتحقق الرابطة الحقيقية بين « الذات » من جهة ، و « القيمة » التي تعمل من أجلها من جهة أخرى[(١)] . ومعنى هذا أن « الذات » تستشعر « رسالتها » حقًّا ، حين تدرك أنه ليس عليها أن تقتصر على التكيّف مع « الطبيعة » ، أو تحقيق التوافق مع « الطبع » الخاص المميّز لها ، بل لا بد لها من العمل على بلوغ مستوى الشخصية الروحية ، والاتجاه نحو تحقيق « القيمة » — أو « القيم » — التي هي مُيَسَّرة لها . ولهذا فإن الشعور بالرسالة — وإن كان يقع في مركز وسط بين الشعور بالعرضية Contingence من جهة ، والشعور بالضرورة Nécessité من جهة أخرى — لا بد من أن ينطوي على شعور بالقصد أو الاتجاه ، مع إحساس واضح — في الوقت نفسه — بأن الذات تخلق نفسها بنفسها عبر تلك « العملية الإبداعية » التي لا تكف خلالها عن مواجهة « الحتمية » ، (إنْ في الداخل أم في الخارج) . وليس من شك في أن الحياة البشرية قلما تخلو من صُدَف وعوارض اتفاقية ، ولكن من المؤكد أن تأدية الرسالة إنما تعني قدرة الذات على القيام بردّ فعل ضد « عرضية الظروف » ، وفقاً لما بين يديها من « خُطّة أكسيولوجية » تسعى بمقتضاها

---

(١) René Le Senne: "**Traité de Morale Générale**", Paris, P. U. F., 1949, pp. 648 - 652.

نحو تحقيق بعض « القيم » . وعلى الرغم مما قد يقع فى ظن أهل الرسالات من أنهم ينفذون إرادة إلٰهية قد حدّدت لهم سلفاً المهمة التى لا بد لهم من الاضطلاع بها ، إلَّا أن تأديتهم للرسالة لا يمكن أن تخضع لجبرية صارمة ترسم أمامهم — سلفاً — كل معالم الطريق الذى لا بد لهم من ارتياده ، وإنما لا بد لنا من أن نتذكر دائماً أن الإنسان لا يمضى إلى مستقبله ، كما تمضى القذيفة فى طريقها إلى مَرْماها ! صحيحٌ أن هناك دائماً — لدى أصحاب الرسالات — شعوراً مسبَّقا بالهدف أو الغاية أو الاتجاه ، ولكنْ ليس هناك تحديد دقيق لكل معالم الطريق ، وليس هناك — بالتالى — نقاط محدَّدة مرسومة من ذى قبل ، لا يكون على صاحب الرسالةسوى اجتيازها جميعا واحدة بعد الأخرى ! وقد لا تخلو حياة أصحاب الرسالات من صُدَف مواتية أو مناسبات سعيدة (كما حدث مثلًا بالنسبة إلى تومسون Thomson حين التقى برامزى Ramsay ، أو كما حدث للبرانش حين اطلع على « رسالة فى الإنسان » : Traité de L' Homme لديكارت ... إلخ) ولكن العبرة هنا هى « بالذات » التى تعرف كيف تحيل الملابسات العارضة إلى وسائط نافعة ، وكيف تستغل الصدفة البحتة ، للقيام بمهمة إرادية مقصودة . وإذا كان أهل الإيمان قد يطلقون على تلك الصدف أو الملابسات اسم « العناية الإلٰهية » ، فإن من واجبنا أن نقرر أن أحداً لا يلتقى بهذه العناية الإلٰهية ، اللهمّ إلا إذا كان قد سبق له أن رغب فيها ، وسعى إليها ، وتعلّق بها ! وقد يشعر أهل الرسالات بأن « القيمة » نفسها هى التى تسعى إليهم ، ولكن من المؤكد أنهم هم أيضاً قد سعوا إليها ! وإذن فإن اللقاء العرضى المزعوم ليس فى الحقيقة إلَّا « توسُّطا » موضوعيًا Médiation objective تمّ عن طريقة تلاقى الذات الساعية (أو الباحثة) بالقيمة المنشودة (أو المتطلّبة) ، فكان من ذلك شعورها بالدعوة أو الرسالة . وهكذا نرى أن الشعور بالرسالة هو منذ البداية « شعور الشخص البشرى بأن حياته — على حد تعبير رويس — محكومة بُخطَّة» Plan[١]

الرسالة نداء يهيب بالشخص أن يبحث عن هويته !

... إنَّ « الذات » — كما نعلم — « موجود فردى » Un etre singulier يحمل اسماً خاصاً ، ويشعر بأن له حياته الشخصية . وإذا كنا نعد هذه « الذات » شخصاً Personne ، أو شخصية Personnalité، فذلك لأنها تتمتع بوحدة Unité ، أو هوية Identité ، ولكن هذه « الوحدة » ليست « هوية » ميتة جامدة ، كهوية الصخرة

---

(١) Josiah Royce: "The Philosophy of Loyalty", New-York, Macmillan, 1936, p. 168.

التي لا تولد ، ولا تتحرك ، ولا تشيخ ، فضلا عن أنها أبعد ما تكون عن هوية ذلك « الكل » الذى يمكننا أن نستوعبه فى صيغة واحدة ، وإنما هى « هوية » شخصية « حية » متفتحة ، تنبثق من أعماقها اللا شعورية ، وآفاقها الفائقة للشعور ، آلاف من المفاجآت غير المرتقبة ، نتيجة لما تتمتع به من حرية إبداعية تضعها باستمرار موضع التساؤل ! ومعنى هذا أن « الهوية الشخصية » لا تمثل — بالقياس إلى الذات — « معطى جاهزاً » تتقبله الذات كما لو كان عاملا وراثيا أو استعداداً فطرياً ، فضلا عن أنه لا تعبّر — فى نظر الذات — عن « كسب خالص » قد حققته الذات لنفسها مرة واحدة وإلى الأبد ، بل إن هذه « الهوية الشخصية » هى بمثابة « وحدة » تشعر بها الذات شعوراً مسبَّقاً ، فتظل ترغب فيها وتحن إليها ، دون أن تتمكن يوماً من تحقيقها على الوجه الأكمل ! وكما أنه قد لا يكون من السهل على المرء أن يكتشف — منذ الوهلة الأولى — « وحدة » أية لوحة ، أو أية سيمفونية ، أو أى شعب ، أو أى تاريخ ، فكذلك قد يكون من العسير عليه أيضاً أن يكتشف بوضوح — منذ البداية — « وحدة » أية شخصية . وربما كان السبب فى ذلك أن الشخصية نفسها لا تكاد تكف — طوال حياتها — عن السعى نحو اكتشاف ذاتها : فهى تحاول الاهتداء إلى وحدتها الحية ، وهى تجاهد فى سبيل العثور على « هويتها » الخاصة ، ومن ثم فإنها تُصمُّ أذنيها عن نداءات الغفلة والتوزيع والتشتت ، لكى ترعى السمع إلى إيحاءات الهوية والوحدة والتكامل ! وليست « الرسالة » سوى هذا « النداء الصامت » الذى يهيب بنا أن نعمل على اكتشاف هويتنا ، ولو أن من شأن هذا « النداء » أن يخاطبنا بلغة مجهولة نظل نعمل — طوال حياتنا — على فك رموزها ![1]

ولكن ، على حين أن الرجل المتدين يشعر — عادة — بأن هذا « النداء » دعوة إلٰهية قد صدرت إليه من جانب « الذات العلية » (أو « الحق » كما تقول الصوفية) ، نجد أن الرجل العادى يشعر — غالباً — بأن هذا « النداء » نابع من أعماق ذاته ، وبالتالى فإنه يستشعر موقفه الشخصى الفريد باعتباره شخصية لا تقبل الإحلال أو الإبدال ! ولما كان لكل شخص بشرى دلالة خاصة فى صميم الموقف التاريخى الذى يشغله ، فليس بدعا أن نجد « الذات » تنظر إلى نفسها على أنها « نسيج وحدها » ، وأنها — بالتالى — غير قابلة للتعويض أو الاستبدال . وربما كانت العظمة

---

(١) E. Mounier: "**Le Personnalisme**", Paris, P. U. F., 1950, Ch. III. pp. 59 - 60.

الأساسية للشخص البشرى ناجمة — أولا وقبل كل شيء — عن إحساس « الذات » بأنها تشغل مكاناً فريداً فى عالم الأشخاص ، وأنه ليس فى وسع أحد غيرها أن يقوم مقامها ، أو أن يحل محلها ! صحيح أن هنالك من « الذوات » أكثر مما هنالك من « نجوم » ، ولكنَّ « الذات » الواحدة عالم بأسره ، وإن كنا هنا بإزاء عالم حر يحقق نفسه بنفسه ! وليس فى استطاعة هذا « العالم الشخصى » (أو الذاتى) أن يحيا ، ويدوم ، اللهم إلا إذا عمل على تحقيق « وحدته » ، واكتشاف « هويته » ...

وإذا كان الكثير من البشر يشغلون أنفسهم — طوال حياتهم — بالعمل على اكتشاف « رسالتهم » ، والحرص على أدائها ، فذلك لأنهم يشعرون بأن حياتهم « وجوب » devoir - être أكثر مما هى « وجود » être : أعنى أنها « واجب » يدخل فى نطاق « ما ينبغى أن يكون » ، أكثر مما هى « واقعة » تدخل فى نطاق « ما هو كائن » . والحق أن الإنسان قد يشعر أحيانا — كما قلنا فى مقدمة هذا الكتاب — بأنه لم يوجد بعد ، وأنه ما يزال عليه أن يوجد ! وهذا الشعور بالواجب (أو الوجوب) ، إنما هو — فى الحقيقة — « شعور أرستقراطى » يحفز صاحبه إلى التسامى بحياته الخاصة فوق مستوى الحياة العامية المبتذلة ، ومن ثم فإنه يدفع بالشخص إلى التمسك برسالته الخاصة ، وكأن « الواجب » نفسه قد أصبح محور حياته ![1] ولسنا نعنى بالواجب هنا مجرد شعور بالإلتزام الخلقى (وكأننا بإزاء واجب صورى محض — على طريقة كانت —) بل نحن هنا بإزاء « مهمة » محددة تشعر الذات بأنه قد نيط بها أداؤها ، ومن ثم فإن « الواجب » عندها لا بد من أن يتخذ طابعاً عينيا أو واقعيا ، باعتباره « رسالة » خاصة لا بد لها من الاضطلاع بها « هنا والآن » hic et nunc . ومهما ارتفعت صيحات المثبطين . ودعاة اليأس ، والوهن ، والاستسلام ، معلنة أنه لا رجاء فى تحقيق « المثل الأعلى » الذى تهدف إليه مثل هذه الذات ، فإنها — مع ذلك — تظل ماضية فى طريقها ، واثقة من أنه لا حياة لها بدون « الرسالة » التى تعمل من أجلها ، ولكن لا حياة أيضا لهذه « الرسالة » نفسها بدون الجهد الذى تقوم به هى (أى الذات) فى سبيل العمل على تحقيقها !

---

(١) René Le Senne: "La Destinée Personnelle", Paris, Flammarion, 1951, p. 162.

هل تكون « الرسالة » بمثابة « دور » يؤديه البطل على مسرح الحياة ؟

والحق أن « الرسالة » ليست مجرد « واجب » تضطلع به الذات ، بل هى « مهمة » : task تشعر الذات بأنَّه لا قبل لأحد غيرها بأدائها ، أو هى « دور » role لا بد لها — هى بالذات — من أن تأخذ على عاتقها القيام به . وقد تكون فكرة « الدور » فكرة معروفة مبتذلة : فإن الناس قد دأبوا على النظر إلى الأفراد باعتبارهم « ممثلين » على خشبة مسرح الحياة ، وكأن لكل فرد منهم « دورا » خاصا يقوم به ، فإذا ما انتهى « دوره » ، لم يكن عليه سوى أن ينزل من فوق خشبة المسرح ، تاركا المكان لغيره من « الممثلين » الذين لم يتموا بعد أدوارهم ! ولكن الناس يتصورون — فى العادة — أنه لا دخل لإرادة الفرد فى « الدور » الذى يقوم به ، وكأن « الممثل » — هنا — مجرد شخص يتفوَّه ببعض الكلمات ، ويقوم بأداء بعض الحركات ، دون أن يكون قد سبق له الاطلاع على « المسرحية » — بكاملها — بل دون أن يكون على علم بقيمة « الدور » الذى يؤديه داخل ذلك « العمل المسرحى » ككل ! وأما إذا تصورنا فكرة « الدور » — بالمعنى الذى تستلزمه هنا فكرة « الرسالة » — فقد يكون فى وسعنا أن نقول إنَّنا هنا بإزاء ممثل يبتكر ويرتجل ، دون أن يكون أحد قد أملى عليه — مسبقاً — ما ينبغى له أن يقوله ، أو ما ينبغى له أن يعمله ! ولكن من الواضح أن فكرة « الارتجال » لا تتناسب مع إحساس صاحب الرسالة بأن « الدور » الذى يقوم به مرتبط أوثق ارتباط بالمعنى الكلى للدراما البشرية ، ومن ثم فقد لا يكون فى وسعنا أن نعدّ عمل صاحب الرسالة مجرد عمل مرتجل ، هو من وحى إرادته الفردية وحدها ![1] ولعل هذا هو السبب فى أن أصحاب الرسالات — من بين جماعات المتصوفة ، والقديسين ، والأبطال ، وغيرهم — كانوا يشعرون دائماً بأن « الأدوار » التى قد نيط بهم أداؤها ، هى بمثابة « مهام أونطولوجية » ، أو « عمليات كوسمولوجية » ، وكأن « الوجود » ، بأسره قد عهد إليهم بتلك « الأدوار » ، أو كأن « الإرادة الإلٰهية » نفسها قد شاءت لهم أن يضطلعوا بتلك « المهام » ! صحيحٌ أنهم يعملون بمقتضى ما لديهم من « حرية » ، وصحيحٌ أيضا أنهم يؤدون « أدوارهم » بكل ما يملكون من قوة ومهارة ، ولكن من المؤكد أنهم لا يعملون « إلا من أجل ما قد

---

(١) Gabriel Marcel: "Le Mystére de l' Etre", Vol. I., Aubier, 1951, pp. 180 - 190.

وُلدوا له » ، ومن ثم فإن لعملهم طابع « المصير » الذى لا بد له من أن يتحقق[١] !

وحسْبنا أن نعود إلى سير أصحاب الرسالات — على مر العصور والأزمان — لكى نتحقق من أنهم كانوا مؤمنين بأنهم قد استطاعوا أن يضعوا أيديهم على « الحقيقة القصوى » ultimate reality ، فهم لم يكونوا يؤدون « أدوارهم » كما لو كانوا يعملون لحسابهم الخاص ، أو بوحى من إرادتهم الفردية ، وإنما كانوا يؤدونها كما لو كانوا يعملون لحساب « العناية الإلـٰهية » ، أو بوحى من الإرادة الإلـٰهية نفسها . ولهذا فقد كان شعورهم بدورهم — أو أدوارهم — هو شعور الممثل الكبير الذى يعرف أن نجاح المسرحية رهن بحسن أدائه ، وجودة إتقانه ! وحين قال هوكنج : إن « حياة الصوفى (أو صاحب الرسالة) هى سلسلة من اللقاءات مع القدر »[٢] ، فإنه كان يعنى بذلك أن الصوفى على موعد مع الحياة ، فهو يعمل فى سبيل تنفيذ مقاصد القدَر ، وكأنه مجرد « واسطة » أو « أداة » لتحقيق « المقصد الأسمى » ، أو « الغاية الكلية » . ولكن بيت القصيد هنا أن « صاحب الرسالة » (صوفياً كان أم قدّيساً أم غير ذلك) هو على وعى تام بأن الإرادة الإلـٰهية (أو الكونية) قد اختارته لأداء هذا « الدور » ، فهو مدرك تمام الإدراك أن « الوجود » محتاج إليه ، وأن « الكون » على موعد معه !

ليس أداء الرسالة مجرد مهمة فردية : بل هو عمل اجتماعى !

وهنا قد يعترض معترض فيقول : هل من الضرورىّ لكل « رسالة » أن تحمل معنى « التكليف الإلـٰهى » أو « الإلزام الأنطولوجى » ، وكأن ثمة قوة عليا أو سلطة خارقة هى التى اختارت هذه الشخصية أو تلك — دون سواها — لتحقيق مقصدها النهائى ، أو لتنفيذ خطتها الشاملة ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن الرسالة الحقة هى نقطة تلاقى « الذاتىّ » و « الموضوعىّ » : لأنها تجمع بين شعور الشخص بأنه قد اختار رسالته لنفسه وبنفسه ، وشعوره بأن « الرسالة » التى يعمل من أجلها قد اختارته لنفسها وبنفسها ! صحيحٌ أن هناك أشخاصاً — كما قال لافل — يقضون كل حياتهم فى البحث عن « **الرسالة** » التى خُلِقُوا من أجلها ، و «**الماهية**» التى لا بد لهم من العمل

---

(١) W. E. Hocking: **"Meaning of Immortality in Human Experience"**, Harper, N-Y., 1957, p. 97.

(٢) **Ibid.**, pp. 161 - 162.

على تحقيقها[١] ، ولكن من المؤكد أن الإنسان لا يشعر بمعنى حياته ، اللهم إلا حين يهتدى إلى « الدعوة » التى هو مُيسَّر لها ، و « الغاية » التى لا بد له من العمل على بلوغها . ولهذا فإن الإنسان الذى يكتشف رسالته ، سرعان ما يجد بين يديه الإجابة الحاسمة على أهم المشكلات الميتافيزيقية التى تواجهه، ألا وهى : « لماذا أعيش ؟ ولِمَ أنا هنا على ظهر هذه الأرض ؟ وما الذى أنا مُيَسَّر له ؟ وماذا عسى أن تكون المهمة التى يمكننى أن أضطلع بأدائها ؟ »[٢]

وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن « تأدية الرسالة » فإنه يفترض أولاً أن ثمة « هدفاً » قد أخذ الشخص على عاتقه العمل من أجله ، ثم هو يفترض ثانياً أن هذا « الهدف » ليس مجرد غاية شخصية بحتة ، بل هو مقصد كلىّ ، أو هدف عام ، أو قضية اجتماعية ، أو مبدأ عالٍ على المستوى الفردىّ البحت . ومعنى هذا أن رسالة الشخص لا بد من أن تكون أعظم من هذا الشخص ، لأنها تعلو عليه ، وتبدو — بوجه ما من الوجوه — مفارقة له ! حقا إن الشخص نفسه قد يتوهم أنه لا وجود لتلك الرسالة بدونه (كما أنه لا وجود له هو بدونها) ، ولكن من المؤكد أن التزامه بهذه الرسالة لا يعنى أنه هو الذى أوجدها بعد عدم ، أو أنها ما كانت لتوجد أصلًا لو لم يُقدَّر له هو أن يكون ! وحين أخلص الأبطال والشهداء والقديسون والصوفيُّون (وغيرهم) لبعض المبادئ التى عاشوا وماتوا من أجلها ، فإنهم كانوا على علم بأن « مبادئهم » ستحيا بعد موتهم ، ولكنهم كانوا على استعداد فى الوقت نفسه لأن يموتوا فى سبيلها ، حتى يكتب لها — هى — البقاء من بعدهم ! ولم يكن « ولاء » هؤلاء الأبطال والشهداء لمبادئهم مجرد « ولاء » وجدانى محض ، وإنما كان ولاءً إراديًا عمليًا ، فكان من ذلك أن عاشوا وماتوا فى سبيل « الرسالة » التى آمنوا بها . وهكذا كانت حياتهم مجرَّد « تأدية للرسالة » ، وكانت هذه « التأدية » نفسها مجرد تعبير عن « ولائهم » للقضية ، أو « المبدأ » الذى اختاروا لأنفسهم أن يعيشوا له .[٣]

---

(١) Louis Lavelle: "**La Conscience de Soi**", Paris, Crasset, 1951, p. 285.

(٢) Josiah Royce: "**Philosophie du Loyalisme**", trad. franç, Aubier, Paris, 1946, pp. 40.

(٣) Josiah Royce: "**Philosophie du Loyalisme**", trad. franç, Aubier, Paris, 1946, pp. 18 - 19.

والحق أن التجربة البشرية هي التي تظهرنا على أنه ليس فى وسع الإنسان أن يحيا ، ما لم يَهْتِدِ إلى شيء أعظم منه ، يكون عليه أن يعيش له ! وليس من الضروريّ لهذا الشيء أن يكون فائقاً للطبيعة، أو عالياً على الكون، وإنما حَسْبه أن يكون « فوق — شخصيٌّ » Supra-personal أو أن يكون عالياً على الفرد نفسه . ومن هنا فإن « القضية » التي يعمل من أجلها « صاحب الرسالة » هي بالضرورة قضية اجتماعية ، أو أخلاقية ، أو إنسانية ، أو غير ذلك ، بمعنى أنها « موضوع مشترك » تتلاقى عنده إرادات الكثير من الأفراد، وتتحقق عن طريقه «وحدة» عدد غير قليل من «الحيوات» الفردية. وحين يعمل الفرد من أجل هذا « الموضوع المشترك » ، أو حين يسهم فى تحقيق تلك « الرسالة الشاملة » ، فهنالك يتزايد شعوره بالعلوّ على نفسه من جهة أخرى . فهو يشعر أولا بأنه يعبّئ كل قواه من أجل أداء مهمته ، ولكنه يشعر فى الوقت نفسه بأن الجهد الذى يقوم به ليس مجرد جهد فردى ، بل هو عمل مشترك تتضافر على النهوض به إرادات الكثيرين . وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن « تأدية الرسالة » لا يمكن أن تكون مجرد مهمة فردية تضطلع بها ذات منعزلة منطوية على نفسها ، بل هى مهمة إنسانية تضطلع بها ذات منبسطة مفتوحة ، تدرك أنها لا تعمل لنفسها وبنفسها ، بل هى تعمل للآخرين وبالآخرين !

... حين يكون « موت » صاحب الرسالة هو أعلى درجة من درجات « حياته » !

ولو أننا تصورنا « الرسالة » على أنها « قيمة » يعمل من أجلها الفرد ، لكان فى وسعنا أن نقول إن هذه « القيمة » لا يمكن أن تكون مجرد « مصلحة فردية » يخدم بها أنانيته ، أو يحقق عن طريقها لذته الخاصة . وآية ذلك أن ولاء الإنسان لرسالته قد يجعله على استعدادٍ للتضحية بنفسه فى سبيلها ، وكأنه لا يملك سوى أن « يقدّم ذاته » ذبيحة حية لتلك « الرسالة الكبرى » ! وليس « تقديم الذات » هنا سوى « التضحية بالحياة » ، وكأن صاحب الرسالة قد استطاع أن يتخطى كل المقولات البيولوجية ، فأصبح « يجد حياته » فى التضحية بها ! ومهما اختلطت علينا مثل هذه التضحية بالانتحار ، فإن من المؤكد أن صاحب الرسالة الذى يضحى بنفسه ، لا يعدم ذاته ، بل هو يحقّقها ، ومن ثم فإنه — عندئذ — « يوجد » (بأعمق معنى من معانى « الوجود ») . وقد نعجب لهذا « الوجود » الذى لا يتمّ إلا عن طريق « التضحية

بالحياة » ، وكأن من شأن الذات حين تحقق نفسها أن تقضى بالضرورة على نفسها ، ولكن الحقيقة أن « تأدية الرسالة » — فى هذه الحالة — فعلٌ أخلاقى ذو طابع ميتافيزيقى ، فهو يتجاوز مفاهيمنا العادية للموت والحياة ! وحسبنا أن نتذكر ذلك المصير الأليم الذى لقيه جنودنا الأبطال — فى معارك ٥ يونيه سنة ١٩٦٧ — حين ضحّوا بأنفسهم وهم على ثقة من أن هذه التضحية لن تغيّر فى شىء من نتيجة المعركة ! إن هؤلاء الأبطال قد دافعوا عن شرفهم (وشرف بلادهم ؛ وهم قد استجابوا — فى ذلك — لنداء باطنى كان يهيب بهم أن يمضوا فى القتال حتى النهاية ؛ وأغلب الظن أنهم ماتوا قريرى البال ، مرتاحى الضمير ، لأنهم قد أدّوا رسالتهم حتى آخر نسمة فى حياتهم . ولا شك أننا حين نفكر — اليوم — فى التضحية التى أقدم عليها هؤلاء الرجال ، فإننا لا نعدّها صورة من صور الانتحار ، بل نحن نرى فيها فعلًا من أفعال البطولة . وقد يكون « موت » هؤلاء الرجال — فى هذه الحالة — هو أعلى درجة من درجات « حياتهم » ، إن لم نقل — دون أدنى تلاعب لفظى — إن « حياة » هؤلاء الأبطال قد تركّزت فى « موتهم » !(١)

وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الإنسان لا يحيا (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) اللهم إلّا بقدر ما يعبّئ قواه ، ويحشد إمكانياته ، من أجل العمل على بلوغ « غاية » ما ، والسعى نحو تأدية « رسالة » معيَّنة . ومعنى هذا أن المرء لا يشعر بأنه « حى » فعلا ، اللهم إلا بقدر ما يُركّز ذاته فى الفعل الذى يقوم به لتحقيق العمل المنوط به ، أو لأداء الرسالة التى لا بد له من المشاركة فيها . وأما حين تتراخى فاعلية الإنسان ، أو حين يشعر بأنه قد أصبح عاجزاً عن تحقيق أى عمل إبداعى ، فهنالك قد يبدو لنفسه كما لو كان « ميتا » ، أو قد يشعر بأنه يجر نفسه جرًّا كما لو كان جسداً ضعيفاً هامداً ! وهذا ما يحدث لنا — أحيانا — حين نفقد ثقتنا فى أنفسنا ، أو حين يرتفع عنا كل إيمان بالقيم ، أو حين لا نعود نشعر بأى ولاء نحو أية رسالة ! وليست مشاعر السأم والضياع وعدم الاكتراث سوى مجرد أعراض لذلك اليأس الميتافيزيقىّ الذى قد يعتور الذات حين تشعر بأنه لم يعد أمامها « هدف » تعمل من أجله ، أو « رسالة » تحيا فى سبيلها . ولا شك أن كل من عرف كيف يربط إرادته الباطنية بقضية خارجية يدافع عنها ، أو رسالة عليا يكافح فى سبيلها ، لا يمكن أن يكون قد استشعر أحاسيس العبث والخواء

(١) Cf. G. Marcel: "Le Mystére de l' Etre', Vol. I., 1951, Aubier, pp. 181 - 182.

واللامعنى ، لأنه لا بد من أن يكون قد وجد في « الوحدة » التي تجمع بينه وبين غايته ، مبرّرا كافيا يضفي القيمة على حياته . ولعلَّ هذا ما حاول الفيلسوف الأمريكي رويس Royce أن يكشف لنا عنه بوضوح ، حينما عمد إلى إظهارنا على « الانسجام » الذي يتحقق بين الذات والعالم الخارجي ، أو بين الداخل والخارج ، من خلال فعل « الولاء » الذي تقوم به (الذات) حين تخلص لقضية تعلو عليها ، أو حين تخدم رسالة تمتد فيما وراءها ! ومعنى هذا أننا نظل موزَّعين ، مشتتين ، منقسمين (كما سبق لنا القول) ، إلى أن نكتشف « الرسالة » الخاصة التي لا بد لنا من تأديتها أو المشاركة في أدائها ، وعندئذ تتحقق لنا وحدة « الداخل » و « الخارج » ، ويتم لنا « التلاقي مع الآخرين » على صعيد « العمل المشترك »[١] .

الطابع الروحي للرسالات عند الأفراد والشعوب :

ولو أننا سلّمنا بوجهة نظر الفيلسوف الفرنسي المعاصر لويس لافل في فهم معنى « الدعوة » أو « الرسالة » ، لكان علينا أن نقول بأن أي موجود — كائناً ما كان — لا يمكن أن يكون شيئاً ، اللهمَّ إلا بمقتضى ما يحمل من « قيم » : أعني بموجب ما فيه من حق أو باطل ؛ من صواب أو خطأ ؛ من خير أو شر ... إلخ . وتبعاً لذلك فإن « الرسالة » لا يمكن أن تكون إلّا روحية : لأنها تعبّر — أولا وبالذات — عن نوع « القيمة » التي تتجسّدها الذات ، أو تشارك فيها ، أو تعمل من أجلها ... إلخ . وهذا هو السبب في أن لافل يقيم ضرباً من التوحيد بين « الرسالة » أو « الدعوة » من جهة ، واكتشاف الذات لماهيتها الحقيقية من جهة أخرى ، ولو أنه لا يفصل هذه « الماهية » عن « الفعل » الذي بمقتضاه تحقق الذات نفسها . وحين تصل الذات إلى التعرف على رسالتها الحقيقية — فيما يقول لافل — فإنها عندئذ « تحصل على اسم جديد لا يعرفه أحد ، اللهم إلّا ذلك الذي يتقبله » . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن عظمة أي موجود هي بالضرورة رهنٌ بوصوله إلى اكتشاف ماهيته ؛ فهي عظمة معطاه من جهة ، ومكتسبة من جهة أخرى[١] .

---

(١) Josiah Royce: "**La Philosophie du Loyalisme**", trad. franç, 1946, p. 77.

(٢) Louis Lavelle: "**L'Erreur de Narcisse**", Paris, Grasset, 1947, pp. 125 - 127.

وكما أن لرسالة الأفراد طابعاً روحياً ، فإن لرسالات الشعوب أيضاً مثل هذا الطابع الروحي . وآية ذلك أن الشعوب لا تؤدي رسالاتها حين تستولي على خيرات الأرض ، أو حين تستعبد غيرها من الشعوب ، بل حين تُسْهِم في تحرير تلك الشعوب ، وردّها إلى ذواتها ، ومساعدتها على اكتشاف رسالتها ، والأخذ بيدها على طريق تحقيق تلك الرسالة الخاصة . وإذا كانت ثمة حقيقة تصدق على الشعوب كما تصدق على الأفراد ، فتلك هي أنه ليس في وسع أي موجود أن يحقق ذاته اللهم إلا بتعاونه على تحقيق ذوات غيره من الموجودات ! وقد لا تكون هناك سوى « روح واحدة » يشارك فيها كل فرد ، وكل شعب ، وفقاً لما يملك من مواهب خاصة أو إمكانيات شخصية . وليس في وسع أحد غيره أن يكتشف تلك القُوَى (أو المواهب) ، وبالتالي فإن عليه هو (وعليه هو وحده) تتوقف مهمة العمل على استثمارها ، والسعي نحو تحقيقها ، بفعل عملية إبداعية لا تعرف التوقف . وليس أوقع في نفوس الأفراد والشعوب على السواء من أن يعرف كل منهم أن له « **دوره الخاص** » في صميم عملية تكوين « الضمير البشري » أو « الوعي الإنساني » ، وأنه ليس في وسع أي فرد أو شعب آخر أن يقوم مقامه في هذه المهمة الخاصة ، وأنه إذا لم يأخذ على عاتقه القيام بدوره الخاص ، فإن كل الإمكانيات الباطنة فيه لن تستطيع أن ترى النور !(١) .

بيد أن لافل يعود فيقول إنه قد يكون من السذاجة بمكان أن نتصور « الضمير البشري » أو « الوعي الإنساني » على أنه « موجود ضخم » أو « كائن كبير » تشارك في تكوينه سائر الأفراد والشعوب ، وكأنْ قد قُدِّر لكلٍ منها أن تقوم بوظيفة معينة داخل ذلك الجهاز العضوي الهائل ؛ وإنما لا بد لنا دائماً من أن نتذكر أنه ليس غير « الوعي الفردي » بؤرةً حقيقية للإشعاع ، ومركزاً أصيلا للمسئولية . ونحن حين نتحدث عن روح أي شعب من الشعوب ، أو عبقريته ، أو عظمته ، فإنما نتحدث في الحقيقة عن روح أفراده ، وعظمتهم ، وعبقريتهم : لأن هؤلاء الأفراد هم الذين يكوِّنون « مراكز المبادأة » في صميم المجتمع ، وهم الذين يحققون ما لديهم من قوى وإمكانيات . ولكن على حين أن الغالبية العظمى من أبناء المجتمع الواحد تكاد تقتصر على الأخذ والتقبل ، نجد أن ثمة أقلية ممتازة هي التي تأخذ على عاتقها مهمة الابتكار والإبداع ، فيبدو أهلها — في المحيط الاجتماعي الذي يعيشون فيه — كما لو كانوا غرباء

(١) Louis Lavelle: "L'Errour de Narcisse", Paris, Grasset, 1947, pp. 125 - 127.

عن بني قومهم ، أو كما لو كانوا قد قَدِمُوا إليهم من بلاد بعيدة ، حاملين معهم اكتشافاً جديداً أو وحياً خارقاً للعادة ! ومهما يكن من شيء ، فإن « الرسالة » — في نظر لافل — هي بمثابة استجابة لأعمق نداء باطني يتردّد في قرارة وجودنا ، وكأن ثمة قوىً باطنية دفينة تهيب بنا أن نعمل على تحقيقها ، وإخراجها إلى عالم النور ... وإذا كان من شأن الشعور بالرسالة أن يُنير عقولنا ، ويُعين إرادتنا ، فما ذلك إلا لأننا نشعر عندئذ بوجود « توافق » بين ما نريد عمله أو ما نبغي تحقيقه من جهة ، وبين المواهب التي تلقيناها أو القوى التي أعطيت لنا من جهة أخرى . وهكذا تجيء « الرسالة » فتنتشلنا من عزلتنا ، وترفع عنا الشعور بالعبث أو عدم الجدوى ، وترقى بنا إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة .

هل تكون « الرسالة » أو « الدعوة » تعبيراً عن اختيار إلٰهيّ ؟

إننا نعرف — بطبيعة الحال — أن كثيراً من البشر يعيشون ويموتون ، دون أن يكونوا قد اهتدوا إلى « دورهم » في الحياة ، بل دون أن يكونوا قد وجدوا لأنفسهم « مبرراً كافياً » للوجود ؛ ولكن من المؤكد أن هؤلاء لا بد من أن يكونوا قد عاشوا منعزلين ، كما أنهم لا بد من أن يكونوا قد عدموا كل شعور بالقيمة الذاتية . وأما ذلك الذي يشعر بأنه قد اختير للنهوض بمهمة هو وحده الذي يستطيع القيام بها ، فإنه لا بد من أن يجد لحياته معنى ، ولا بد — بالتالي — من أن يعد نفسه هاماً بالقياس إلى الوجود نفسه ! وليس من شك في أن الشعور بالدعوة أو الرسالة ، كثيراً ما يوفر للإنسان هذا الشعور الضروري بالأهمية (أو القيمة الذاتية) ، وكأن المهمة التي يضطلع بها تمثل دوراً ميتافيزيقياً (أو أنطولوجيا) هيهات لأحد غيره القيام به ! ومهما يكن من وهم هذا الشعور أو زيفه — في نظر الآخرين — ، فإن صاحب الرسالة يظل مقتنعاً — مع ذلك — بأن « الحق » نفسه هو الذي اختاره، وأن «القوة الإلٰهية» نفسها هي التي تعضده وترعاه ! وهذا هو السبب في أن صاحب الرسالة — على حد تعبير لافل — لا بد من أن يفقد أحاسيس الضياع ، والقلق ، والشك ، والانعزال ، لكي يستشعر — بدلًا منها — أحاسيس الغبطة ، والألفة ، والطمأنينة ، والثقة . وحسْبنا أن نعود إلى تجارب بعض أصحاب الرسالات ، لكي نتحقق من أنهم كانوا يعتقدون أن « الله » معهم ، وأنه يرعاهم ، وأنه يسدّد خطاهم ... إلخ . وكثيراً ما كان هذا الشعور بالمعية الإلٰهية يصل عندهم إلى حدّ الإحساس بأنهم قد أصبحوا شركاء لله في عملية « الخلق

الإلـٰهي » ! صحيحٌ أن بعض هؤلاء كانوا على وَعْي بضعفهم ، وقصورهم ؛ فضلًا عن شعورهم بإثمهم ، وخطيئتهم ، ولكنهم — مع ذلك — كانوا يشعرون بدهشة فائقة لذلك « النداء الإلـٰهي » الذى شاء لهم أن يُدْعَوا للقيام بنشاط فائق للطبيعة ، كما كانوا يَعْجَبون — فى الوقت نفسه — لتلك القُوَى الجديدة والإمدادات المستمرة التى كانوا يجدونها فى باطن ذواتهم كلّ حين ! ولعلَّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى التحدث عن « سرّ الرسالة » ، وكأن من شأن الفرد الذى تتجسَّده الدعوة الإلـٰهية أن يستشعر انفعالًا فائقاً للطبيعة : إذ يشعر بأنه لم يَعُدْ ضائعاً — أو تائهاً — فى الكون ، بل هو قد أصبح يشغل فيه مكانة مرموقة ، ما دام الله نفسه قد اختاره لأداء هذا الدور ! وهكذا يكتشف صاحب الرسالة أن ثمة توافقا عجيبا يتحقق دائماً فى حياته بين حاجاته الخاصة والمعونات التى لا يكف عن تلقّيها ؛ بين ما يرجوه ويرغب فيه وبين الكشف الإلـٰهى الذى تجود به عليه العناية الإلـٰهية .. إلخ[1] .

بيد أننا حتى إذا رفضنا رأى لافل فى « الرسالة » بوصفها مظهراً للاختيار الإلـٰهى (أو الانتخاب السماوىّ — كما يقول أهل المسيحية —) ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن الشخص الذى يلتزم برسالته ، ويظل مخلصاً لذاته ، لا بدّ من أن يشعر فى الوقت نفسه بأنه ليس مِلْكاً لذاته ، وأنه لا يمكن أن يكون غاية لنفسه ! وما دام الأصل فى « **الرسالة** » هو شعور المرء بأنه « صاحب دعوة » ، أو « الناطق باسم قضية » ، أو « لسان حال مبدأ » ، أو « مجرد رسول يحمل بلاغاً » ، فليس بدْعاً أن يستشعر المرء — فى هذه الحالة — أهمية العمل الذى يشارك فى تحقيقه ، وقيمة المهمة التى يضطلع بدوره فى عملية إنجازها ! فالإنسان الذى يعدّ نفسه مجرد « أداة » أو « وسيط » ، لتحقيق « دعوة » أو « رسالة » ، لا يمكن أن ينظر إلى نفسه على أنه « غاية » أو « هدف » ، بل هو لا بد من أن يشعر بأنه « وعاء » تستخدمه العناية الإلـٰهية ، أو « واسطة » يستعين بها المقصد الأسمى ! وليس « الإيمان » سوى هذا الشعور الإنسانى بأن ثمة رابطة شخصية تجمع الفرد بالله ، وأنه لولا هذه الرابطة لصارت حياة الإنسان خلْوًا تماما من كل معنى ! وقد عبَّر لافل عن صلة النسبى بالمطلق ، أو المتناهى باللامتناهى ، حينما قال عن الرسالة أو الدعوة : « إنها نقطة الدم التى كان قلب بسكال الممزَّق يتطلَّب أن يكون المسيح قد سكبها من أجله على خشبة الصليب[2] » ! ومهما

---

(١) ، (٢) Louis Lavelle: "L' Erreur de Narcisse", Grasset, Paris, 1947, pp. 136 - 137.

يكن من شيء ، فإن ترقي الإنسان الروحي مرهونٌ دائماً بهذا الإحساس المرهف برسالته ، وذلك الشعور الميتافيزيقي بأنه لا بدّ له من العمل على تحقيق ماهيته ، وإلّا لفقدت حياته كل معناها ، ولكان وجوده نفسه مجرد خيانة لذاته !

أنت لا تشرع فى الحياة إلا حين تنسى حياتك !

فهل نقول إن الغاية القصوى للحياة البشرية هى « تحقيق المصير » ، وفقاً لمبدأ « الوفاء للذات » ؟ أو بعبارة أخرى : هل يستطيع الإنسان أن يقتصر على تنمية حياته الروحية ، مستلهماً فى ذلك تلك « الماهية » الخاصة التى اكتشفها فى نفسه ؟... يخيَّل إلينا أن « الوفاء للذات » هو أولا وقبل كل شيء « وفاء للرسالة » التى تحملها الذات ، ومن ثمّ فإن « تحقيق المصير » هو على الحقيقة « تأدية للرسالة » التى تحيا من أجلها الذات . ولو أننا تذكرنا ما سبق لنا قوله من أن الفرد لا يشعر برسالته حقًّا ، اللهم إلا حين يدرك أنه لا يمكن أن يكون غاية لذاته ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة « رسول » Messager ينطق بلسان حاله ، وكأنه « رسول نفسه » ! ولعلَّ هذا هو السبب فى أن المعنى الحقيقى للحياة لا يمكن أن يكون معنًى فرديا بحتاً : لأن أحداً لا يستطيع أن يضع غاية حياته ، فى مجرد العمل على الوفاء لذاته !... وهذا نيتشه نفسه — داهية النزعة الفردية الطبيعية — يعود فينادى « بالإنسان الأعلى » : Uebermensch ، وكأنما هو قد فطن إلى أنه هيهات للإنسان أن يكون هو نفسه غاية للإنسان ! أجل ، فإنك لن تستطيع أن تشرع فى الحياة حقا ، اللهم إلا حين تكون قد نسيت حياتك الخاصة ، أو حين تكون قد استطعت أن تمتدَّ إلى ماوراء ذاتك . وهذا ما حدا بالكثير من الفلاسفة المعاصرين إلى التحدث عن « التعالى » أو « العلوّ على الذات » ، وكأن السبيل الأوحد إلى « تحقيق الذات » ، واكتساب « الشخصية » ، إنما يكون بتجاوز الذات ، والعمل فى سبيل غاية « فوق — شخصية » ...(١)

ولو أننا استرجعنا الآن ماذكره فلاسفة من أمثال رويس ، وهوكنج ، ولوُسِنّ ، ولافل ، ومونييه (وغيرهم) عن « تحقيق الذات » و « تأدية الرسالة » ، لوجدنا أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يُجْمعون — أو يكادون — على القول بأن الصلة وثيقة بين « الإنسان » و « ما فوق الإنسان » ، أو بين « الشخص » و « الغاية فوق —

---

(١) P. Masson-Oursel: "Aoorebds à Agir", Paris, P. U. F., 1942, pp. 103 - 105.

الشخصية » ، وكأنما هم قد أدركوا أن المعنى الحقيقى للحياة إنما يكون فى العمل من أجل شيء تكون له قيمة فوق مستوى الحياة ! وقد تكون الحياة فنا ، وقد يكون الإنسان منها بمثابة الموضوع الفنى والفنان نفسه ، ولكنَّ من المؤكد أنه لولا شرارة الإلهام الإلٰهية التى تضيء بقبسها ذهن الفنان ، لبقى الفن نفسه غير ذى موضوع ، ولظلت الحياة نفسها خلوًا من كل معنى ! وإذن فأنت لا تملك أن تحيا ، دون أن تشعر فى الوقت نفسه بأن ثمة « قيمة » تعمل من أجلها هى — فى حد ذاتها — أثمن من الحياة . ووفاؤك لهذه « القيمة » لا يمكن أن يعد مجرد « وفاء لذاتك » (ولو أنه قد يكون كذلك — بمعنى ما من المعانى —) وإنما هو — أولا وقبل كل شيء — « وفاء للرسالة » التى تحملها فى باطنك ، وتشعر فى الوقت نفسه بأنها تعلو عليك ! وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يغلق الدائرة ، لكى يقول إن الإنسان لا يحيا إلا لنفسه وبنفسه ، ولكنه — عندئذ — لن يلبث أن يتحقق من أنه قد ختم بطابع « العبث » على حياة عظماء البشرية الذين طالما استجابوا للنداء الإلٰهى ، فعملوا من أجل « ما هو فوق الإنسان » ! ولم يجانب رويس الصواب حين قال إن الصلة وثيقة بين « الإنسان » و « ما فوق الإنسان » ، حتى أن الحياة نفسها لتبدو — بدون هذه الصلة — خلوًا تماماً من كل معنى[1] ، ولكن من المؤكد أن الحديث عما « فوق الإنسان » لا بد من أن ينتقل بنا من « مشكلة الحياة » إلى « مشكلة الله » . ولما كنا نعتزم التعرض لهذه المشكلة فى بحث آخر مستقل ، فحسبنا أن نقول هنا إن فهم الحياة يقتضى منا — بالضرورة — أن نتجاوز الحياة ! وقد شاء ألبير كامو أن يصف لنا « العبث » فى كتابه المعروف « أسطورة سيزيف » ، ولكنه لم يستطع أن يبرّئ قلب سيزيف من كل نزوع إنسانى ، إن لم نقل من كل طموح « فوق إنسانى » ، فقال فى ختام كتابه : « إن مجرد الصراع من أجل بلوغ الذُرَى لهو الكفيل وحده بأن يملأ قلب الإنسان ، فلا بد لنا من أن نتصوّر سيزيف سعيداً[2] » !... ويبقى أن نتساءل ماذا عسى أن تكون تلك « الذُّرَى » التى تجتذب القلب البشرى ، فتجعله مشوقاً لارتيادها ، مستعداً للصراع فى سبيل بلوغها ؟ وهل يمكن أن تكون « القمم » — فى خاتمة المطاف — هى مجرد « عبث » يجعل لوجودنا نفسه طعم « العدم » ؟!

---

(١) J. Royce: "**Philosophie du Loyalisme**", p. 217.

(٢) A. Camus: "**Le Mythe' de Sisyphe**", p. 168.

خاتمة

أما بعد ، فإننا لنذكر — بلا شك — العبارة التى صدَّر بها ألبير كامو كتابه « أسطورة سيزيف » حين راح يقول : « إنه ليس غير الانتحار مشكلة فلسفية يمكن أن يُقال عنها إنها مشكلة جديَّة بحق . والحكم بأن الحياة جديرة — أو غير جديرة — بأن تُعاش ، إنما يمثل الجواب على السؤال الأساسىّ فى الفلسفة[١] . » . ولم يجانب كامو الصواب حين وضع هذه المشكلة على قمة التفكير الفلسفى : فإن أحداً لا يستطيع أن يعيش ، دون أن يسائل نفسه يوماً : « لماذا أعيش ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش ؟ » . وقد حاولنا أن نجيب على هذه الأسئلة الثلاثة فى تضاعيف هذا الكتاب ، ولكننا لا نملك سوى الاعتراف — فى خاتمة هذا البحث — بأنه قد لا تكون ثمة إجابة حاسمة على « مشكلة الحياة » : لأن فى الحياة من أسباب التعقد والتنوُّع والاختلاف ما يجعل منها نسيجاً من المتناقضات ! ولعلَّ هذا ما عناه المفكر الأسبانى المعاصر أونامونو حين كتب يقول : « إننا لا نحيا إلا على متناقضات ، ومن أجل متناقضات . إن الحياة لهى مأساة ، وصراع مستمر لا يعرف الانتصار ، بل ولا أمل الانتصار ! إنها مجرد تناقض » ![٢] وربما كان السرّ فى هذا التناقض أن المصير البشرى — فى هذا العالم — هو نفسه مجرد صراع بين الحياة والعقل ![٣] ولكننا — مع ذلك — لم نجد بُدًّا من إعمال العقل فى محاولة ميتافيزيقية وأخلاقية شاقة ، من أجل الكشف عن بعض الخيوط الأساسية التي تدخل فى تركيب ذلك النسيج الحيوى المعقد !

وهنا قد يقول معترض : « إنك حدثتنا عن مناشط الحياة ، ومباهج الحيـاة ، ومخاوف الحياة ، ومعانى الحياة ؛ ولكنك لم تحدثنا فى الحقيقة عن ماهية الحيـاة ، وجوهرها ، وغايتها ، وقيمتها . » ! وردنا على هذا الاعتراض أننا لم نرد من وراء الحديث عن هذه الجوانب المختلفة للحياة ، سوى « الدفاع عن الحياة » ، بوصفها « القيمة » الميتافيزيقية والأخلاقية الكبرى ! فلم يكن هدفنا من وراء هذه الدراسة سوى الكشف عن زيف « دعوى العبث » ، والتدليل على أن الزعم بوجود قطيعة أصلية بين الإنسان والحياة ، أو بين الممثل والديكور (على حدّ تعبير ألبير كامو) إنما هو

---

(١) Albert Camus: "**Le Myhe de Sisyphe**", Paris, N. R. F., 1942, p. 15.

(٢) ، (٣) Alain Guy: "**Unamuno**", Paris, Seghers, 1946, p. 70 & 74.

مجرد زعم باطل ! وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يدافع عن « قضية العبث » بأن يقول إن « سُمَّ اللامعقول مدسوس فى قلب الإنسان » ، أو أن « دودة العبث تنخر فى قلب الموجود البشرى » ، ولكنه — عندئـذ — لن يملك اجتثاث « حب الحياة » من قلب هذا الموجود ، كما أنه لن ينجح عن هذا الطريق فى انتزاع « سَوْرة الحياة » من أعماق وجوده ! وآية ذلك أن الإنسان » الذى يحب ، ويفكر ، ويعمل ، ويبدع ، ويحقق ذاته ، ويؤكد قوته ، ويؤدى رسالته ، لا يملك سوى أن يقول : « إذا كانت هذه هى الحياة ، فهاتِها مرة أخرى » ، كما قال نيتشه ! صحيحٌ أن الحياة لا تخلو من آلام ، وشرور ، ومخاوف ، ومخاطر ، وفشل ، وعذاب ، وشيخوخة ، وموت ؛ ولكن هذا كله لم يمنع الكاتب الروسى الكبير تولستوى من أن يقول : « ما أمتع الحياة بين القلوب التى عرفت الحب ... ولكن أين الحب ؟ إنه فى كل شىء حىّ من حولى ! فأنا أكره الموت ، وأكره كل شىء لا ينبض بالحياة . » ! والحق أننا حين نحب الحياة ، وحين نخلق فى أنفسنا ومن أنفسنا محبين للحياة ، وحين نحاول أن نخلق فيما حولنا محبين جُدداً للحياة ، فإننا لن نملك عندئذ سوى أن نعترف بأن الحياة جديرة بأن تعاش ! وقد تكون الحياة — فى نظر الكثيريـن — مجرد « حلـم » أو « وهم » أو « خيال » أو « باطل الأباطيل » ، ولكنها — مع ذلك — الحلم الأوحد الـذى نستعذبـه ، والوهم الأكبر الذى نستمسك به ، والخيال الأسمى الذى نتعلق بأهدابه ، و « باطل الأباطيل » الذى فى نظرنا « ملاء الملاء » ! فلماذا يأبى البعض إلّا أن يتنكر للحياة باسم « قيم » هى نفسها من خلق الحياة ، ولماذا يصرّ قوم على القول بأن الحياة لا تستحق أن تُعاش وهم لا يريدون فى قرارة أنفسهم سوى المزيد من الحياة ؟!

... إن أحداً لا يستطيـع أن ينكـر — فيمـا يقـول العـالم البيولوجـى جُوليـان هكسلى —(١) أنَّ الحياة حافلة بأسباب الشر ، والفساد ، والقسوة ، والعذاب ، والشقاء ، والموت ؛ ولكن هذا كله لا يمنعنا من القول بأن فى استطاعـة الإنسان — سواء أكان ذلك على المستوى الفردىّ ، أم على المستوى الاجتماعـى ، أم على المستوى البشرى بصفة عامة — أن يحقق لنفسه هدفاً ساميا أو غاية نبيلة فى الحياة . صحيحٌ أن الوجود البشرى لا يخلو من مظاهر إحباط ، وعشوائية ، وتفاهة ، وسأم ، وكسل ، وفشل (إلخ) ، ولكنَّ فى وسع الإنسان — مع ذلك — أن يكتشف من

---

(١) Julian Huxley: "Man in the Modern world", Mentor Book, N-Y., 1944, pp. 145 - 151.

ضروب « القيم » ما يجعل الحياة جديرة بأن تعاش ! وإنَّ « القيم » لتتدرَّج — عبر سُلَّم طبقى — ابتداءً من المتع الجسمانية البسيطة ، حتى أعلى ضروب الإشباع الروحى ، بما فى ذلك الحب ، والتذوق الجمالى ، والمعرفة العقلية ، والإنجازات الإبداعية ، والتسامى الأخلاق (إلخ) ، ولكنَّ من المؤكد أن لكل هذه الضروب المختلفة من « القيم » مكانتها الخاصة فى عالم الإنسان ، فضلًا عن أن لها دورها الخاصّ فى تزويد الحياة البشرية بطابع « المعنى » أو « الدلالة » . وقد لا تمثل « القيم » — فى مسار التجربة البشرية المتصلة — سوى « نقاط » متناثرة من الخَيْرات الجزئية ، ولكن معنى الحياة رهنٌ — فى جانب من جوانبه — بتلك « الخَيْرات الجزئية » ، أو « الخِبْرات الخاصة » . والسبب فى ذلك أن لهذه « القيم » طابعاً « مباشراً » يجعلها قديرة على إشاعة « المعنى » فى « الحياة » بأسرها ، وكأن وجودنا كله متوقف على تلك « النقاط » المتناثرة من « الخبرة السارة » ![1] وهذا ما عبرنا عنه — فى مقدمة كتابنا هذا — حين قلنا إن معنى الحياة لا بد من أن يَرْقَى من « الأجزاء » إلى « الكل » ، ولكننا عدنا فقلنا — بعد ذلك — إنه لا بد للمعنى أيضاً من أن يهبط من « الكل » إلى « الأجزاء » : بمعنى أنه لا بد للحياة البشرية من المشاركة فى معنى « كلى » Total meaning يكون ماثلا فى صميم العالم ، قائماً فى طبيعة الوجود نفسه !

بيد أن الكثير من العلماء — وعلى رأسهم جوليان هكسلى — قد لا يكونون على استعداد لتقبل فكرة « المعنى الكلى » ، لأنهم يرفضون التسليم بأى مبدأ مطلق ، أو أية حقيقة متعالية، أو أى موجود فائق للطبيعة! ولكنهم لن يجدوا مانعاً من القول — مع ذلك — بأن فى وسع الإنسان أن « يحقق خلاصة » من خلال اتحاده بشىء أكبر من الإنسان ، أو أعظم من البشر ! وآية ذلك أن فى استطاعة الكثيرين أن يضحوا بأنفسهم ، ويتفانوا فى خدمة بعض الغايات النبيلة ، ويقوموا بتحقيق الكثير من المنجزات الهائلة ، دون أن يكون سلوكهم وليد الإيمان بمبدأ مفارق ، أو طمعاً فى الظفر بالحياة الأبدية . والحق أن تقدم العلم — فيما يقول هكسلى — قد جعلنا أقدر على فهم الطبيعة ، ومعرفة مكانة الإنسان فى العالم ، وإدراك دلالة التغيرات الطبيعية والتاريخية ، وتفسير الوجود البشرى ، والوقوف على الجذور السيكولوجية للكثير من المخاوف البشرية اللامعقولة ، والتحكم فى عدد غير قليل من الشرور والأخطار التى تتهدَّد

---

(١) W. E. Hocking: **"Meaning of Immortality in Human Experience"**, Harper, 1957, pp. 112 - 113.

مستقبل الإنسانية ... إلخ . وهذا التقدم العلمى الهائل — فى رأى العالم الإنجليزى الكبير — هو الكفيل بتثبيت دعائم « نزعة تفاؤلية علمية » ، تؤمن بإمكان التحسن ، وتثق فى قدرة الموجود البشرى على تحقيق المزيد من الانجازات الإبداعية . الضخمة . وليس الفرد البشرى مجرد كائن منعزل أو موجود منفصل ، بل هو شبكة من العلاقات التى تجمع بين جهاز عضوى معين وبيئة خارجية (تضم كلا من الكون من جهة ؛ والأفراد الآخرين من جهة أخرى) . وهكسلى يرى أن جوهر الحياة البشرية إنما يكمن فى تلك « العلاقات الاجتماعية » التى تربط الفرد ببيئته الخارجية (أو وسطه الاجتماعى) . ولذلك فإنه يشيد بأولئك الأفراد الذين يعملون فى سبيل غايات عالية على أشخاصهم (سواء أكانت هى الوطن ، أو الحق ، أو الفن ، أو الحب ، أو غير ذلك) . ولكن العمل فى سبيل الجماعة لا يعنى القضاء على الفردية ، أو الاتجاه نحو إلغاء التنوع ، وإنما لا بد من المحافظة على « التعدد البشرى » : لأن « التنوع » diversity هو ملح الحياة ، إن لم نقل بأنه دعامة كل إنجاز اجتماعى . ويختم هكسلى حديثه الشيّق فيقول : « إنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نرجع مبادئنا جميعاً إلى عدد محدود بسيط من الألفاظ أو الحدود . ولا غرو ، فإن الوجود متنوع للغاية ، معقد كأشد ما يكون التعقيد . ولكن لا بد من تزويد مبادئنا بشيء من الإيمان . والإيمان الوحيد الذى هو فى آن واحد واقعى وقابل للفهم ، إنما هو الإيمان بالحياة فى وفرتها وتقدمها . وإذن فإن معتقدى النهائى إنما هو الإيمان بالحياة(١) . »

.. وهنا قد يعترض معترض فيقول : « ولكن ، أليس هناك الموت ؟ وكيف تهنأ للموجود البشرى حياة ، وهو يعلم أن المستقبل الوحيد الذى ينتظره — فى خاتمة المطاف — إنما هو الموت ؟ أليس الموت هو الصخرة العاتية التى تتحطم فوقها كل القيم ؟ » . هذا هو الاعتراض التقليدى الذى طالما أثاره دعاة « التشاؤم » فى وجه كل نصير للحياة ، وكل مدافع عن القيم . ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن ما يقلقنا ويقض مضجعنا — فى العادة — ليس هو « الموت » نفسه ، بل « الفكرة » التى نكوّنها لأنفسنا عن « الموت » . وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الإنسان موجود يحمل « فكرة الموت » ، إن لم نقل بأن هذه الفكرة نفسها هى التى تشكل حياته وتحوّر منها ! ولو أننا كنا على ثقة تماماً من أن الموت هو المخرج النهائى الذى يقودنا إلى العدم ،

(١) Julian Huxyley: "Man in the Modern World", Mentor Book, N – Y., 1944, pp. 145 - 151.

لكان الموت ـــ بالنسبة إلينا ـــ مجرد موضوع للخوف أو الرهبة ، لا للقلق أو الحصَر angoisse . ولكننا نتصور الموت ـــ فى العادة ـــ على أنه نافذة نطل منها على المجهول ، وهذا التصور نفسه يتحكم ـــ إلى حد كبير ـــ فى مصير الحضارة البشرية كلها ! ومن هنا فإن « القلق » الذى يساورنا بخصوص الموت ليس مجرد رعدة أو قشعريرة تسببها لنا « الطبيعة » ، بل هو « حصَر » أو « جزع » يستولى على « الفكر » البشرى حين يجد نفسه وجهاً لوجه أمام احتمال زواله ! ولما كان الإنسان موجوداً هجينا يتراوح وجوده بين « بيوس » Bios و « لوغوس » Logos ، أعنى بين « الحياة » و « العقل » ، فليس بدعاً أن نراه يرفض كل ما من شأنه أن يذكّره بأنه مجرد كائن حى ، وإن كان فى الوقت نفسه لا يستطيع أن يجد راحته النهائية فى أحضان « العقل »[١] !

إننا لنعرف جميعاً أن المشكلات الأخيرة لا بد من أن تظل ـــ بالنسبة إلينا ـــ غير قابلة للحل : فإنه هيهات لأحد أن يقدم لنا تفسيراً نهائيا للشر ، والخطيئة ، والعذاب ، والظلم ، والموت .. إلخ . ونحن نعرف أيضاً أن فى الوجود البشرى من معانى « التناقض » ، ما يجعلنا عاجزين ـــ فى خاتمة المطاف ـــ عن حل العُقد المستعصية الكامنة فى باطن كل حياة شخصية . وليس من شك فى أن ممارسة الحرية نفسها ، مع ما تستتبعة من مسئولية الاختيار ، لا تخلو من طابع مأساوىّ يفرض ظلاله على الشخصية بأسرها ، وكأنما قد كُتِبَ على الشخصية المسكينة ألا تصل يوماً إلى تحقيق ما تريده لنفسها ، أو كأنما قد كُتِبَ علينا جميعاً ألا نبلغ مطلقاً مرحلة « تكافؤ الذات مع نفسها » ! والظاهر أن معظم فلاسفة الأخلاق قد فطنوا إلى هذه الحقيقة : فإننا لنراهم يتحدثون عن « عدم تناسب الإنسان مع نفسه » وكأن ليس ثمة أى توافق بين ما يريده الإنسان وما يستطيعه ، أو بين ما يرغب فيه عقله وما تسمح به طبيعته ، أو بين ما يأخذ على نفسه تحقيقه وما يحققه بالفعل .. إلخ . ومهما التجأ الإنسان إلى أساليب الإيهام أو الإيحاء الذاتى أو أية صورة أخرى من صور الاستهواء الذاتى ، فإنه لن ينجح مطلقاً فى الخروج من هذا المأزق الميتافيزيقى الذى وضعتنا فيه طبيعتنا المزدوجة ! وقد دلتنا التجربة على أن كل من يريد أن يخلق من نفسه إلـٰهاً ـــ على طريقة سارتر ـــ لا يمكن إلا أن يخدع نفسه ، دون أن يقوى على خداع الآخرين ! ومعنى هذا أنه ليس من سبيل أمامنا ـــ لمواجهة مصيرنا البشرى ـــ اللهم إلا بتقبل الحياة ، ومجابهة

---

(١) Cf. Jean La Croix: "Les Sentiments it la Vie Morale", P. U. F., 1068, pp. 32 - 33.

الظروف ، والامتداد فيما وراء النجاح والفشل ، من أجل العمل على « تأدية رسالتنا » بروح الإنسان الحر الذى يعرف كيف يؤكد القيم ، وينتصر للحضارة ضد الطبيعة ! ولا بد لمثل هذا الإنسان من أن يلتقى بلحظات عصيبة من اليأس ، كما أنه قد يصطدم بعقبات أليمة تتحدّى كل ما لديه من حرية وقوة وبأس ، ولكن من الواضح أن الانحدار إلى هاوية « العبث » لا بد من أن يظل — فى نظره — بمثابة « الحل السهل » الذى ترفضه إرادته ، وينكره عقله ! أجل فإنه ليعلم أن « العمى الإرادى » تكذيب لشهادة القيم ، فى حين أن « الانتصار للحياة » بوصفها « قيمة القيم » مهمة إنسانية كبرى تقع أولا وقبل كل شىء على عاتق المفكر الواعى البصير . ولا بد لحياة الإنسان من أن تجد نفسها فى كل لحظة بإزاء هذا الاختيار الحاسم : فإما : « خواء » ، وإما « ملاء » : plénitude ؛ ولكن عليها — وعليها وحدها — يتوقف الانتصار لكرامة الشخص البشرى ، وعليها — وعليها وحدها — تتوقف مهمة الفصل فى قضية « المعقول واللامعقول »[١] !

بيد أننا حتى إذا اقتصرنا على النظر إلى « الحياة » ، بوصفها تلك الدعامة الأونطولوجية التى تستند إليها « الذات » ، أو « الشخص البشرى » ، أو « حامل القيم » Value - carrier ، لكان فى وسعنا أن نقول إن للحياة قيمة أولية أساسية تمثل الركيزة البيولوجية التى يقوم عليها وجود « الكائن الأخلاقى » . ومعنى هذا أن الترقى الروحى والخلقى للموجود البشرى مشروطٌ بنموّ (أو تطور) الحياة التى يحملها فى باطنه ، بدليل أن هذا الترقى الخلقى يسير — فى العادة — جنبا إلى جنب مع نموّ الحياة البيولوجية ، وكأنه يقوم بقيامها ويسقط بسقوطها . ومن هنا فقد أعلى بعض فلاسفة الأخلاق من شأن « الحيوية » Vitality أو « القوة الحية » ، بوصفها « قيمة خلقية » تعبّر عن « درجة الحياة » الكامنة فى الإنسان . وكانت حجتهم فى ذلك أن « الحيوية » تكشف عن قيمة جانب هام من جوانب الموجود البشرى ، ألا وهو ذلك الجانب المتأصّل فى أعماق الطبيعة ، خصوصاً وأن الموجود البشرى هو — بوجه ما من الوجود — « موجود طبيعى » . ولولا هذا الجانب — الذى يكفل للإنسان السيطرة على وجوده — لكانت حياته الروحية نفسها مجرد سحب متطايرة تحلق فى الهواء ، دون أن تكون لها ركيزة عميقة متأصّلة فى صميم وجوده ! صحيحٌ أن الحياة البيولوجية قد

---

(١) George Gusdorf: "**La Vertu de Force**", Paris, P. U. F., 1967, pp. 103 - 104.

تمثل الثقل الأرضى الذى يظل يوثقه إلى العالم الواقعى (حتى أنه ليكاد يعمل — فى كل لحظة — على التخلّص من تلك السلاسل الثقيلة التى تربطه بالعالم الحسى) ، ولكنها — مع ذلك — بمثابة الجذور التى تؤصّل حياته الروحية ، حتى يتسنى لها أن تبلغ أعلى درجة من درجات النموّ والارتقاء . ولولا هذه الصلة الوثيقة بين الأُصول البيولوجية العميقة ، والثمار الروحية المترقية ، لما كان ثمة « اتصال » أو « استمرار » بين « الطبيعة » و « الأخلاق » ، أو بين « الحياة » و « الحضارة » .

وإذا كان « الموت » — فى نظرنا — هو مجرد « نقيض — قيمة » **Disvalue** ، فليس ذلك لأنَّه يقضى على « الحياة الجسمانية » فحسب ، وإنما لأنه يقضى أيضاً على « الحياة الشخصية » أو « الروحية » . وليس أدل على فداحة « الموت » بوصفه « نقيض — قيمة » ، من أننا ننظر إلى جريمة القتل باعتبارها أخطر الجرائم جميعاً ، نظراً لأننا نرى فيها خطيئة أخلاقية كبرى ترتكب فى حقّ الحياة . بل إننا لننظر إلى أى أذًى يلحق بالحياة ، أو يسبب لها أى ضعف ، على أنه يحمل أيضاً طابع « الموت » — من حيث هو « نقيض — قيمة » — مادام من شأن هذا الأذى أو الضعف أن يؤدى إلى الانحلال ، أو التدهور ، أو أية صورة أخرى من صور التفكك الحيوىّ . وإذا كان ثمة خطر جدىّ يتهدد الحياة فى كل حين ، فما ذلك سوى الاتجاه العقلى المضادّ لكل نزعة حيوية (وهو الاتجاه الذى يساعد على انتشار الضعف الجسمانى ، وقمع الغرائز الأولية ، ومعارضة الدوافع الفطرية . إلخ) . ولو قدّر لأحد أن يعتنق مثل هذا الاتجاه ، لكان مصيره حتمًا إلى الزوال : لأن كل نزعة تشاؤمية تقضى على ثقتنا التامة فى الحياة ، لا بد بالضرورة من أن تجعلنا غير صالحين للبقاء !

والضاهر أن فلاسفة اليونان قد فطنوا منذ القديم إلى علاقة الأخلاق بالحياة ، فكانوا ينظرون إلى كل ما هو « طبيعى » على أنه « برىء » و « جميل » . وهم لم يكونوا يشعرون بالاحترام والتقديس للطبيعة ، والقوى الطبيعية ، والدوافع الفطرية فحسب ، وإنما كانوا يشعرون أيضاً بالنفور والتقزز والاشمئزاز من كل ما هو مضاد للطبيعة ، أو ما هو منحل ، أو ما هو مريض ! وتبعاً لذلك فقد كانوا يقيمون أخلاق الفرد — فى جانب من جوانبها — على صحة حياته الانفعالية أو الوجدانية ، كما كانوا أحياناً يخلطون بين ما هو « خيّر » ، وما هو « صحى » . ولسنا نعدم نماذج لهذه « النزعة الأخلاقية » لدى فلاسفة من أمثال أبيقور ، والرواقيين ، وأفلاطون نفسه ، لدرجة أن « الصحة » قد اعتُبرت — عندهم — بمثابة « الخير الأسمى » ، ولو أنهم قد

فهموا « الصحة » هنا على أنها صحة النفس والبدن معاً . ولئن تكن هناك مبالغة فى الإعلاء من شأن « القيم الحيويَّة » ، واعتبارها أسمى القيم ، إلَّا أن ثمة مبالغة أخرى قد لا تقل عنها خطورة ، وتلك هى المبالغة التى يقع فيها عادة أنصار « النزعة الأخلاقية المضادة للطبيعة » حين يخلطون بين ما هو « طبيعى » وما هو « شرير » ، وكأن « الطبيعة » عَلَمٌ على الانحلال والفساد والتدهور الأخلاق ! وفات هؤلاء أن « الحيوية » — فى حدّ ذاتها — ليست « شرًّا » ، وإنما الشرّ فى الاستسلام للدوافع الفطرية ، والانقياد للانفعالات الطبيعية ، دون العمل على التحكم فيها ، ودون الاهتمام بالسيطرة عليها .

ولسنا نجد فى المسيحية اعترافاً صريحاً بقيمة « الحياة » — بوصفها الأساس البيولوجى للوجود البشرى — ولو أننا نجد فى العهد القديم إيماناً ضمنيا بالحياة ، ما دام « كل ما خلقه الله حسن » ، فضلًا عن أننا نلتقى فى العهد الجديد بعبارات المسيح المعروفة : « جئتُ لكى تكون لهم حياة ، وليكون لهم أفضل » — « أنا هو الطريق وَالحقّ والحياة » — .. إلخ . ولكن الظاهر أن كلمة « الحياة » — فى المسيحية — قد انصرفت عادة إلى المعنى الروحى ، بينما بقيت كلمة « العالم » مرتبطة بالمعنى الحسّى ، فكان من ذلك قول الرسول : « لا تحبُّوا العالم ولا الأشياء التى فى العالم » ! وعلى الرغم من أن بعض رجالات المسيحية — من أمثال القديس فرنسوَا الأسيزى Francois d'Assise — لم يكونوا يزدرون الطبيعة ، أو يحتقرون الجسد ، إلَّا أن معظم مفكّرى المسيحية قد عملوا على توجيه اهتمام الناس نحو العالم الآخر ، فظن الكثيرون أن الحياة الدنيا لا تنطوى على أية قيمة ، وأن حالة الطبيعة الأصلية بالضرورة حالة الخطيئة والدنس ! وغاب عن الأهواء أن المسيحية لا تحتقر « البدن » الذى خلقه الله ، ولا تزدرى « الحياة الجسمانية » فى ذاتها ، بل هى تدعو إلى التحكم فى الأهواء ، والعمل على وضع « الجسم » تحت إمرة « الإرادة » . ومهما يكن من أمر تلك النزعات التقشفية التى سادت فى المسيحية ، فإن « الحياة » قد بقيت مجلًى من مجالى الحقيقة الإلٰهية ، كما أن « الجسم » قد ظل هبة من هبات الله ! وليس أدل على ذلك من أن القديس فرنسوَا الأسيزى كان يتحدث عن الجسم بقوله « أخى الجسد » ، كما كان يرى فى « الطبيعة » و « المخلوقات الطبيعية » خلائق إلٰهية يحبها ويصادقها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أعطى جبرييل مارسل (الفيلسوف المسيحى المعاصر) الصدارة المطلقة

للجسد ، وكيف أكد أهمية واقعة « التجسُّد » فى صميم وجودنا البشرى كله[١]

وأما فى الإسلام ، فإننا لا نجد تحقيراً للجسد ، أو ازدراءً للدنيا ، أو استصغاراً من شأن القيم الحيوية ، بل نجد ـــ على العكس من ذلك ـــ دعوة صريحة إلى الإقبال على ملذات الحياة ، والاهتمام بأمور الدنيا ، والأخذ بنصيب من خيرات هذا العالم . وليس أدل على ذلك من الحديث المنسوب إلى الرسول ـــ صلوات الله عليه ـــ : « اغتنم خمساً قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك » . ومن ذلك أيضاً قوله : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » . وقد روى عن النبى (ص) دعاء مشهور كان يقول فيه : « اللهمّ أصلح لى دينى الذى هو عصمة أمرى ، وأصلح لى دنياى التى فيها معاشى ، وأصلح لى آخرتى التى فيها معادى ، واجعل الحياة زيادة لى فى كل خير ، واجعل الموت راحة لى من كل شر[٢] . وهناك أحاديث أخرى عديدة للرسول يقول فى بعضها « إن الدنيا حلوة خضرة ... » ، ويقول فى بعضها الآخر « قلب الشيخ شاب على حب اثنتين : طول الحياة ، وحب المال » ... إلخ ... صحيحٌ أننا قد نلتقى لدى بعض مفكّرى الإسلام ـــ خصوصاً من بين المتصوِّفة والزُّهّاد ـــ بنصائح أخلاقية تدعو إلى تطهير النفس وتجريدها من الشوائب البدنية (كقول أبى سليمان المنطقى مثلًا : « اعلم أنك لا تصل إلى سعادة نفسك ، وكمال حقيقتك ، وتصفية ذاتك ، إلا بتنقيتها من دَرَن بدنك ، وصفائها من كدر جملتك ، وصرفها عن جملة هواك ، وفطامها عن ارتضاع شهوتك ... إلخ . ») ، ولكنِ مثل هذه النصائح الأخلاقية لم تكن تدعو صراحة إلى الزهد والتقشف والعدول نهائياً عن طلب ملذات الحياة الدنيا . والحقّ أنَّنا قلما نلتقى فى الفكر الإسلامى بنزعات مضادَّة للطبيعة ، أو باتجاهات سلبية تنكر على الحياة كل ما لها من قيمة . وقد يكون من الطريف ـــ فى هذا الصدد ـــ أن نُحِيلَ القارئ إلى إحدى مقابسات التوحيدى حيث يقول : « الحياة ينبوع للفرح والهم ، واللذة والمعرفة ، والحس والحركة ، لا تمام للإنسان إلّا بها ، ولا قوام له إلا معها ؛ ولذلك إذا نُظر إلى الميت استوحش منه، وتُبرّم به ، وعوجل به إلى القبر ، وأُبعد فى الأقطار : لأن

---

(١) G. Gusdorf: "**Traité de Métaphysique**", Paris, Colin, 1956, p. 215.

(٢) « من أحاديث رسول الله » ، جمع وتحقيق إبراهيم محمود صنوبر ، عمان ، ١٩٦٧ ، رسالة المعلم ، ص ٧٥ ، ٨٣ ، ١٥٥ ... الخ .

الحياة التى كانت مهاد الأنس ، ورباطاً بين النفس والنفس ، فقدت ... إلخ . »[١]

ولسنا نريد أن نتعرض بالتفصيل لموقف مفكرى المسيحية والإسلام من « الحياة » بوصفها « قيمة » ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن هؤلاء المفكرين قد آمنوا ضمناً بأن « الحياة » ليست من خَلْق الإنسان ، وبالتالى فإنهم قد نظروا إليها على أنها « حقيقة » قائمة بالفعل ، مُتَّسمة بطابع واقعىّ ، ممنوحة للإنسان بالمجان ! ومعنى هذا أن « الحياة » قد بَدَتْ لهم بمثابة « هبة » قد وُضِعَتْ بين يدى الإنسان ، ووُكِلَتْ إليه مهمة العناية بها ، وكأنَّ الله قد وضَع تحت تصرّف كل منّا بعض القُوَى والإمكانيات ، ولسان حاله يقول : « اصنع من نفسك إنساناً ثم جئنى ! » . وإذن فإن على الإنسان أن يضع يده على تلك القوى أو الإمكانيات ، آخذاً على عاتقه مهمة التصرف فيها والاستعانة بها ، من أجل تحقيقها والوصول بها إلى أعلى درجة من درجاتها . وليس ما يمنع الإنسان من أن يستند إلى الدعامة البيولوجية للحياة ، من أجل تطوير الحياة نفسها إلى شىء أعلى منها ، وتوجيه العمليات الحيوية نفسها نحو غايات أخرى تكون مختلفة كل الاختلاف عنها . وهكذا تجىء الحرية البشرية فتعمل — عن هذا الطريق — على تحويل « القيمة الطبيعية » إلى « قيمة أخلاقية[٢] » .

... لقد توهم كثير من الفلاسفة المحدثين أن « الحياة » ليست شيئاً أكثر من « الغريزة » ، أو من « حساب اللذات » — على طريق بنتام ومل — ، أو من « الأنانية » و « تقديس الذات » — على طريقة ماكس شترنر ونيتشه — ... إلخ . ولكن القارئ الذى تتبّع معنا هذا العرض المفصَّل لمعانى الحياة ، لا بد من أن يكون قد تحقق من أن « الحياة » شىء أكثر من كل ما حدثنا عنه هؤلاء الفلاسفة ، لأنها فى جوهرها فيض ، وتوسُّع ، وامتدادٌ ، وسخاء . ولقد كان أبيقور — قديماً — يقول : « إن الكائن يمضى إلى حيث تدعوه لذته » ، ولكنْ ربما كان فى وسعنا أن نردّ عليه بأن نقول : « كلّا ، بل إن الكائن ليمضى مدفوعاً من تلقاء نفسه ، ثم يجد اللذة فى الطريق . فاللذة ليست هى الحقيقة الأولى ، وإنما الحقيقة الأولى والأخيرة هى الحياة » . والحياة — كما يقول جِيُّو Cuyau تسير دون حاجة إلى قوة أعلى منها ، لأنها بذاتها حركة وقوة واندفاع . ومعنى هذا أن الحياة لا يمكن أن تكون مجرد « حساب للذات » ، بل هى فى

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقايسات » ، القاهرة ، طبعة السندوبى ، ١٩٢٩ ، المقايسة رقم ٥٤ ، ص ٢٣٤

(٢) N. Hartmann: "Ethics", Vol. II., Moral Values, Allen & Unwin, London, 1963, pp. 131 - 134. (Life as a Value).

صميمها فعلٌ ، ونشاط ، وفيض مستمر . ونحن حين نقول إن الحياة تنطوى في ذاتها على مبدأ الامتداد ، والتوسع ، والخصب ، والانتشار ، فإننا نعنى بذلك أن الوجود الحقيقى هو الحياة الخصبة ، المليئة التى لا تألو جهداً فى أن تفيض على الآخرين ، وتبذل من ذات نفسها للآخرين، وتشارك بوجودها فى وجود الآخرين . وهذا هو السبب فى أنه بمجرد ما يبلغ الكائن الحى درجة كبيرة من الرقىّ ، فإنه لا بد من أن يصبح أشد نزوعاً نحو الحياة الجماعية ، نظراً لأن فى هذه الحياة من الفيض والتوسُّع والامتداد ، ما يشبع نهم الكائن الحى للخصب والقوة والنماء !.

صحيحٌ أن البعض قد توهم أن « الغريزة » فى أصلها حليفة « الأنانية » ، ولكن الواقع أنه لا يمكن للحياة أن تكون أنانية خالصة — حتى إذا أراد لها المرء ذلك — لأن ثمة ضرباً من « السخاء » générosité يلازم الوجود دائماً ؛ لدرجة أنه إذا انعدم هذا السخاء ، فإن الكائن الحى نفسه لا يلبث أن يذبل وينحلّ ، إن لم نقل بأنه سرعان ما يفنى ويموت ! وهذا ما حدا بواحدٍ من فلاسفة الأخلاق إلى القول بأنه « إذا أريد للإنسان أن يستبقى حياته ، كان عليه دائماً أن يُزْهر ؛ وما زهرة الحياة الإنسانية سوى الإيثار والتضحية وبذل الذات » . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن « الذات » لا تمثل « حقيقة مغلقة » ، لا نوافذ لها ولا أبواب ، بل هى منذ البداية « حقيقة مفتوحة » ، لا تحيا إلا بالآخرين ومع الآخرين . ومهما يكن من أمر الصراع بين الذوات ، فإن ترقى الحياة البشرية لا بد من أن يدفع بالذات الواحدة نحو المزيد من التفتُّح ، والمزيد من المشاركة . وإذن فإن الامتداد نحو الآخرين لا يتعارض مع طبيعة الحياة — كما توهم بعض الفلاسفة — وإنما هو — على العكس من ذلك — موافق للطبيعة ، بل شرط ضرورى للحياة المليئة الخصبة . وعلى حين أن سائر الفضائل الأخرى لا تعطى إلّا بحساب ، ولا تمنح إلا حيث تتوقع الأخذ ، نجد أن فضيلة « السخاء » تعطى بغير حساب ، وتمنح حيث لا تتوقع الأخذ ! ولهذا فإن الإنسان السخى هو فى العادة ذلك الرجل القوىّ الذى يعلم أن ما يعطيه لا ينتقص مما يملكه ، وأن فى وسعه بالتالى أن يخرج على كل قواعد الاقتصاد المادىّ ، دون أن يقنع — فى أى وقت من الأوقات — بما يسمّونه « الحد الأدنى » الأخلاق !(١) .

والواقع أن « محبة الآخرين » مظهر من مظاهر هذا « السخاء الروحى » ، لأنها تعبير عن الحياة الحافلة الممتدَّة الفائضة . وجويو يشبه هذه الحياة السخية الفائضة

(١) Cf. G. Gusdorf: **"La Vertu de Force"**, P. U. F., 1967, p. 101.

بالأمومة الممتدة الواسعة ، فيقول إن كُلًّا منهما لا تستطيع الوقوف عند حدود الأسرة . وآية ذلك « أنه إذا كان ثدى الأم فى حاجة إلى الشفاه النهمة التى تلتهمه وترتشف رحيقه الثرّ ، فإن قلب الكائن الإنسانى بحق لهو فى حاجة إلى أن يرتمى الآخرون فى أحضانه ، لكى يجدوا عنده العون والغَوْث . بل إن فى قلب المحسن نزوعاً باطناً ، وميلا دفيناً ، نحو أولئك الذين يتجرعون مرارة الألم » . وعلى حين أن « اللذات الدنيا » تتسم دائما بطابع « الأنانية » : لأنه حين لا تكون هناك غير قطعة واحدة من الحلوى ، فإن كل طفل يريد عندئذ أن يستأثر بها ، نجد أن اللذات العليا — بطبيعتها — لذاتُ مشاركة ، دون أن يكون فيها من الأنانية شيء ! ومن ذلك مثلًا ما نلاحظه حين يكون المرء بإزاء موضوع جمالى ، فإنه لا يريد عندئذ أن يكون هو وحده الذى يتذوقه ويستمتع به ، بل يريد للآخرين أيضاً أن يتذوقوه معه وأن يستمتعوا به معه . ولا غرو ، فإن المرء يريد دائماً — عند اللذة الجمالية — أن يعرف الآخرون أنه حي ، وأنه يشعر ، وأنه يتذوق ، وأنه يحبّ ! إنه يريد عندئذ أن يمزق نقاب الفردية : فإن من طبيعة التذوّق الفني أنه مشاركة حقيقية ، وكأن المرء لا يريد قط أن يكون بمفرده حين يشاهد شيئاً جميلًا ، أو عند اكتشافه لشيء عليه مسحة الصدق أو عند شعوره بعاطفة نبيلة .. إلخ . ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه جويو الشاعر الفيلسوف حين راح يقول : « إننى حينما أرى الجميل ، فإننى أودّ عندئذ أن أكونَ اثنين (لا مجرد شخص واحد) » ! والصلة وثيقة بين الجمال والحياة ، بل بين الفن والحياة : فإن الفن ليس للفن ، بل الفن للحياة وبالحياة . ولا بد من أن يظهر فى الفن طابع الحياة : لأن الفن — بوجه ما من الوجوه — هو المعنى الباطن للحياة ، مادام الفن فى جوهره مشاركة وتوافقاً .

والحق أن الحياة الخصبة الحافلة إنما هى أولا وبالذات حياة اجتماعية، إن لم نقل حياة إنسانية . وأينما فتشتَ عن الحياة ، فلا بد من أن تلتقى بالإيثار والتضحية وبذل الذات . وعلى حين أن الأنانية هى من الحياة بمثابة سلب أو إنكار ، نجد أن الغيرية هى بمثابة خصب وامتلاء . ومن هنا فإن الحياة الفائضة الطافحة هى — وحدها — التى تمثل الوجود الحقيقى ، لأنها هى — وحدها — التى تحمل معانى القوة ، والوفرة ، والخصوبة . وحين يقول جويّو : « إننى لست ملكاً لنفسى : فإن كل موجود — بدون الكل — لا شيء » ، فإنه يريد بذلك أن يبين لنا أنه ليس فى وسع الإنسان أن يحيا أو يفكر أو يعمل ، اللهم إلا بالآخرين ، ومع الآخرين ، وللآخرين ! وعلى الرغم

من أن الإنسان قد يشعر — فى بعض الأحيان — بأنه يسير وحده على طريق الحياة ، وأن وجوده « سرّ » لا يدرى من أمره (هو نفسه) شيئاً ، إلّا أنه كثيراً ما يلمح فى عيون الآخرين حناناً رقيقاً يُولّده الشعور بوحدة المصير ! أجل ، فإننا لنعلم أن الموت هو قَدَرنا النهائى ، وأن العذاب يجمع بين قلوب البشر الفانين أجمعين ، ومن هنا فإننا لا نملك سوى الشعور بانتمائنا إلى ذلك « الكل » الذى حيك من نسيج التناهى ! وقد تكون واحات الحب ولحظات السعادة — فى صحراء الوجود — واحات نادرة ، ولحظات عابرة ، ولكنها — على كل حال — إشعاعات إلٰهية تضىء قلوبنا على ظهر البسيطة المظلمة ، ولمحات نورانية تشيع الدفء فى أفئدة أهل هذه الأرض الباردة ! ولا بد للموجود الفانى « المتناهى » من أن يتعلّم كيف يهنأ بسعادته الهشة القصيرة ، المتناهية ! إنه لا يحيا سوى مرة واحدة ، فلا بد له — على الأقل — من أن يكون قد عرف الحب ، وذاق طعم « الغبطة الروحية » ، ولو مرة واحدة ! أجل ، ولو مرة واحدة !

بقيت كلمة أخيرة نتوجَّه بها إلى نُقَّادنا الأفاضل من هواة تصيّد العيوب والنقائص ! لقد كان أجدادنا العرب يقولون : « مَنْ صنَّف كتاباً فقد استهدف ، فإن أحسن فقد استعطف ، وإن أساء فقد استقذف (١) » !. ونحن لا نطمع فى الظفر بالاستعطاف ، فذلك طمع فى مُحال ، ولكننا نأمل ألا نتعرض للاستقذاف ؛ ولو أننا أعرف الناس بقذائف نُقَّادنا الأبطال ! ومع ذلك ، فإن كاتب هذه السطور واثق — سلفاً — من أنه لا بد من أن يقوم بين نُقَّادنا الشجعان مَنْ يأخذ على عاتقه مهمة القيام بعمل إحصائيات دقيقة ، لمعرفة عدد المرات التى تكررت فيها على قلم صاحب هذا الكتاب كلمات مثل : « لا غرو » ، و « ليس بدْعاً » ، و « لا شك » ، و « من المؤكد » ، و « قد يكون فى استطاعتنا أن نقول .. » إلى آخر تلك « المصطلحات الفلسفية الخطيرة » التى لا بد للناقد الهمام — بطبيعة الحال — من حصرها بكل دقة ، طلباً لوجه الحقيقة ! وقد يحلو لبعض النقاد أيضاً أن يكشفوا لنا عن أوجه التناقض العديدة التى وقعنا فيها — إن من حيث ندرى أم من حيث لا ندرى — ؛ ومن ثَمَّ فإنهم لن يجدوا صعوبة كبرى فى مضاربة النصوص بعضها ببعض ، والكشف عن « المتناقضات الصارخة » التى يحفل بها كتابنا هذا ! ولسنا نريد أن نقطع على نقَّادنا الأفاضل طريق

---

(١) الحسن البصرى : « أدب الدين والدنيا » ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٢٥ ، ص ٣٢٠

الرجعة (فإننا نعرف أنه لا بد لهم من أن يقولوا شيئا ، وإن كنا نعلم فى الوقت نفسه أنهم كثيراً ما يتكلمون دون أن يقولوا شيئا) ، ولكننا نبادر فنطمئنهم إلى أننا — أولا وقبل كل شىء — نتوجه بالحديث إلى أولئك الذين لا يأخذون « قَشّ » الكلمات على أنه « حَبّ » الأشياء[١] ! وهم حتى إذا شاءوا لنا أن نصمت ، فإننا لن نملك سوى أن نكتب ، لأن « الكتابة » عندنا هى « الحياة » ! إننا لا « نكتب » لنعيش ، بل « نعيش » لنكتب ! وليس فى « التناقض » مايُخيفنا : فإننا لنعلم أن الحياة نفسها حافلة بالمتناقضات ، وأنه لا بد لهذا التناقض من أن ينعكس على فكْر الفيلسوف ! وإذا كان البعض « يقدسون » الأفكار ، لأنهم يأبون إلا أن يتعبدوا لبعض الأصنام ، فإن كاتب هذه السطور يرفض — منذ البداية — كل « طغيان فكرى » أو « استعباد عقلى » ، وبالتالى فإنه يستخدم الأفكار ويطوّعها ، بدلًا من أن يقدّسها ويُطيعها ! فالأفكار — عندنا — هى مجرد « وقائع حية عينية » ، لا مجموعة « مقدَّسات محرَّمة لا تقبل المساس » ! ونحن « نعيش سائر الأفكار ، لكى نُثْرى أنفسنا بها » ، دون أن نأبه بما قد يقوم بين تلك « الأفكار » من « تناقض » ، لأننا نعلم أن الوجود نفسه لا يخلو من متناقضات ، وأن المهم هو الكشف عن « الحقيقة الكبرى » التى تضم تحتها كل هذه المتناقضات ! وقد حاولنا — فى كتابنا هذا — أن نخاطب أناساً من دم ولحم ، لا مجرد رءوس خاوية من قَشٍّ وهباء ! ولم يكن فى وسعنا أن نتجنب فى حديثنا لغة العقل والمنطق ، ولكننا مع ذلك لم نكن نكتب بأيدينا وأدمغتنا ، بل كنا نكتب بكل جارحة من جوارحنا ! وكم كنا نضيق بهذا الحديث المكتوب : فإن أقسى ما كان يؤلمنا أن « الأوراق الميتة التى نكتب عليها لا تصيح ، ولا تصرخ ، ولا تئن ، ولا تبكى[٢] ! » إنها اللغة المكتوبة ، ولا حيلة لنا فيها ، اللهمّ إلا أن نخلق منها « لساناً ناطقاً » يفصح ويُبين ، حتى تتخطى « الكلمات » الأسماع نحو القلوب ! وربما يأخذ علينا القارئ أننا لم نقل له كل شىء ، أو أننا قلنا — أكثر من مرة — شيئًا واحداً بعينه ، ولكننا نذكّره بما

---

(١) د . عثمان أمين : « لمحات من الفكر الفرنسى » ، الأنجلو ، ١٩٧١ ، برجسون وروح العصر ، ص ٧٤

(٢) Cf. Unamuno, textes choisis, dans Alain Guy: **"Unmuno"**, 1964, p. 169.

قاله إمرسون : « إن المسلة الكبيرة لا تنطق إلا بكلمة واحدة ، فإنها لتقول : « إنني هنا » ، ولكنها تقولها عالية[١] » .! ونحن نأمل أن نكون قد استطعنا أن نقول كلمتنا عالية ، بملء أفواهنا ؛ ولكننا نأمل أيضاً — إذا حانت ساعة الرحيل — أن يُكْتَبَ على قبرنا : « هُنَا يرقد إنسانٌ آمن بالحياة ؛ وأحبّ الحيـاة ؛ آمـن بالإنسان ، وأحبَّ الإنسان ؛ آمن بالقيم ، وأحب القيم » !.

---

(١) "Basic Selections from Emerson", Mentor Book, 1960, N-Y., p. 204.



تذييــل

١ ــ دور الزمان فى حياة الإنسان
٢ ــ الحياة مُرَاوَحَةٌ بين لذة وألم ...
٣ ــ التكامل : سنة الحياة مع الإنسان ...



١ ــ دور الزمان

فى حياة الإنسان

اعتاد الناس أن يقسموا « الزمان » إلى ثلاثة أقسام : « ماض » قد انقضى فلم يعد له وجود ، و « حاضر » يتحقق فهو فى طريقه إلى الانقضاء ، و « مستقبل » لم يتحقق بعد فهو مايزال يفتقر إلى الوجود ! وبين « الماضى » الذى لم يعد له وجود ، و « المستقبل » الذى لم يوجد بعد ، يبدو « الحاضر » كما لو كان نقطة هندسية لا وجود لها لأنها مجرد ملتقى خطين : خط الماضى وخط المستقبل .

ولهذا فقد أنكر البعض على « الزمان » كل حقيقة واقعية ، مادام « الحاضر » نفسه لا يملك أية كثافة وجودية ، بينما يفتقر كل من « الماضى » و « المستقبل » إلى الطابع العينى .. Concrete المميز لكل « موجود » واقعى .

رد كل من الماضى والمستقبل إلى الحاضر :

وراق لآخرين ــ على العكس من ذلك ــ أن يردوا أقسام الزمان جميعا إلى « الحاضر » ، فأعلن القديس أوغسطين (مثلا) أن هناك « حاضر الماضى » الذى يستند إلى ملكة « التذكر » ، و « حاضر الحاضر » الذى يرتكز على « ملكة الانتباه » ، و « حاضر المستقبل » الذى يقوم على ملكة « الأمل » أو « التوقع » أو « الاستباق » . وكانت حجة أصحاب هذا الرأى أن الإحساس بالزمان وظيفة نفسانية بحتة ، فنحن نستبقى من « الماضى » ما نحبه ونتعلق به ، وننتزع من « الحاضر » ما يروقنا ويستأثر بانتباهنا ، ونستشف فى « المستقبل » ما نريده وما نتطلع إليه . وبهذا المعنى تكون الصدارة للحاضر على باقى أقسام الزمان : لأن وجود « المستقبل » رهن بمدى قدرته على استباق الزمان ، وفرض نفسه على « الحاضر » ! وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو المستقبل ، أم عُدْنا بذاكرتنا نحو الماضى ، فإننا فى كلتا الحالتين لا نستمد من « المستقبل » أو من « الماضى » ، إلا ما من شأنه أن ينشط سلوكنا فى « الحاضر » ، أو أن يعبئ قوانا فى صميم حياتنا الراهنة .

واختلف الفلاسفة فى أيها أول : الماضى ، أو الحاضر ، أو المستقبل :

بيد أن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم حول أولوية هذا القسم أو ذاك من أقسام الزمان : فهناك من يرون أن الصدارة للحاضر على كل من الماضى و المستقبل ، بينما يذهب آخرون إلى أن « المستقبل » يتمتع بصدارة مطلقة بالنسبة إلى كل من الماضى والحاضر . والذين يقدمون « الحاضر » على كل من « الماضى » و « المستقبل » ، هم أولئك الذين يرون فى « الزمان » صورة من صور « الأزلية » ، فهم ينظرون إلى « الزمان » على أنه « حاضر مستمر » يتمتع بالاتصال والدوام والصيرورة الدائبة . وأما الذين يخلعون على « الماضى » ضربا من الأولوية أو الصدارة ، فهُمْ أولئك الذين يرون أن « اليوم » مجرد ثمرة لـ « أمس » وأن تراث « الماضى » هو وحده الذى يحدد طبيعة كل من « الحاضر » و « المستقبل » . ثم يجىء آخرون فينسبون إلى « المستقبل » أولوية مطلقة ، لأنهم يرون أن الإنسان لا يحيا إلا من أجل مالم يوجد بعد ، وكأن كل وجوده إنما ينحصر فى العمل على تحقيق مستقبله !

الإنسان هو الموجود الزمانى :

صحيح أنَّ الإنسان يحاول دائما — عن طريق فعله — أن يصحح الماضى ويغير الحاضر ، ولكن هذا كله — فى رأى هؤلاء — تمهيد لذلك المستقبل القريب الذى يرجوه ويتطلع إليه . ومهما يكن من شىء ، فإن الإنسان هو الموجود الزمانى (بمعنى الكلمة) : لأن « الحيوان » لا يحيا إلا فى الحاضر المباشر ، دون أن يكون للماضى بالنسبة إليه أى تراث ، ودون أن يكون للمستقبل بالقياس إليه أى معنى من معانى الأمل أو الرجاء ، فى حين أن الإنسان — والإنسان وحده — هو الموجود الذى يستخرج من الحاضر خير ما فيه ، وينتزع من « الماضى » أجمل ما انطوى عليه ، لكى يعمل من أجل ذلك « المستقبل » الذى يريده دائما خيراً من الماضى والحاضر على السواء . والحق أن الإنسان لا يحيا إلا من أجل « المستقبل » : أعنى من أجل ما لم يوجد بعد ، أو ما لا بد له من أن يوجد ، أو ما يريده هو على أن يوجد ! وحين يقول بعض الفلاسفة إن الإنسان فى جوهره « مستقبل » ، فإنهم يعنون بذلك أنه يتحرك دائما صوب الأمام ، محققا ما لديه من إمكانيَّات ، آخذا على عاتقه باستمرار أن يوسع من دائرة وجوده فى المستقبل . وإذا كان « الموت » هو العدو الأكبر للموجود البشرى ، فذلك لأن من شأن « الموت » أن يحيل الوجود الإنسانى بأسره إلى « ماض بحت » .

هل يكون الإنسان أسير ماضيه ؟

وهنا قد يقول قائل : « إن ما نسميه بالمستقبل هو مجرد امتداد للحاضر والماضى » . فالذات تركة أو حصيلة أو تراث ، والوجود الشخصىّ الراهن هو ثمرة لخبرات الماضى وتجاربه ، وأخطائه ، وعثراته ، وشتى أحداثه .

ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل Hegel حين كتب يقول : « إن الكون هو ما قد كان » : يعنى بذلك أنَّ ما هو متحقق الآن فى الحاضر ، ليس إلا نتيجة لمجموعة العوامل والمؤثرات التى وجدت فى الماضى . ولا شك أن الزمان الحىَّ ديمومة متصلة ، واستمرار دائب ، وحركة غير منقطعة ، فلا يمكن تصور الكائن الحىّ إلا على أنه ثمرة لما اختَلَف عليه من أحداث ، وما مر به من تجارب ، وما اجتازه من مراحل فى تطوره المستمر .

وبالمثل ، يمكننا أن نقول عن الكائن البشرى إنه حصيلة معقدة لسائر الخبرات والتجارب والذكريات والميول والدوافع والبواعث التى يجرها وراء ظهره ، أو يحملها خلفه ، سواء أكان ذلك بعلمه أو على غير علم منه .

وفى هذا يقول برجسون : « ماذا عسانا أن نكون فى الواقع ، أو ماذا عسى أن يكون طبعنا ، إن لم يكن تلك الحصيلة المركزة التى تجمعت من تاريخ حياتنا السابقة ، منذ ولادتنا حتى الآن ، إن لم نقل قبل ولادتنا ، مادمنا نحمل معنا ميولا وراثية أو استعدادات سابقة على الولادة ؟ » ثم يستطرد صاحب كتاب « التطور الخالق » ، فيقول : « صحيح أننا لا نفكر إلا بجزء ضئيل من ماضينا ، ولكننا نرغب ، ونريد ، ونعمل ، بماضينا كله ، مع ما ينطوى عليه من اتجاه أصلى قد اتخذته نفوسنا منذ البداية . وإذن فإن من شأن ماضينا أن ينكشف لنا بأكمله من خلال قوته الدافعة على شكل ميل أو اتجاه ، ولو أن جانبا ضئيلا منه فقط هو الذى يستحيل إلى تصور عقلى » .

ولكن برجسون لا يقتصر على القول بأن من شأن « الماضى » أن يظل « حيا » باقيا فى الحاضر ، بل هو يقرر أيضا أن من المحال على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين ، وذلك لأنه مهما تكن الظروف متشابهة ، أو مهما تكن الملابسات واحدة ، فإنها لا تؤثر مطلقا على شخصية واحدة بعينها ، مادامت تعرض لها فى لحظة جديدة من لحظات تاريخها . ولما كانت شخصيتنا فى تكون مستمر ، لأنها تبنى ذاتها فى كل لحظة ، مستعينة بما تجمع لديها من تجارب ، فإن شخصيتنا فى تغير دائم دون أدنى توقف أو

انقطاع . وهذا هو السبب فى أنه لا يمكن أن تتكرَّر فى أعماق شعورنا حالة نفسية واحدة ، حتى ولو بَدَا لنا — لأول وهلة — أننا بإزاء ظاهرة واحدة بعينها .

وحين يقول برجسون إن حياتنا الزمانية متجددة لا تقبل الإعادة ، فهو يعنى بذلك أنه ليس فى استطاعتنا أن نعيش من جديد أدنى جزء من أجزاء حياتنا ! ولكن « استحالة الإعادة » — فى رأى برجسون — ليست إلا نتيجة لبقاء الذكريات حية فى باطن الشعور : إذ تتوالى الحالات النفسية فى مجرى الشعور ، مكتسبة فى كل مرة صبغة جديدة ، نتيجة لذكرى الحالات السابقة المختزنة من ذى قبل فى صميم الوعى ، وبذلك نجد أنفسنا دائما بإزاء لحظة جديدة أصيلة من لحظات تاريخ حى متجدد لشخصية متطورة نامية ! .

ويبقى أن نتساءل : هل يكون معنى هذا أن « الماضى » — فى رأى برجسون — هو العامل الفيصل فى تكوين الشخصية ؟ هذا ما يرد عليه برجسون نفسه بقوله : « إن ماضينا بأكمله يظل يتعقبنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا : لأن ما شعرنا به ، وما فكّرنا فيه ، وما أردناه منذ طفولتنا المبكرة ، ما يزال عالقا بنفوسنا ، متجها نحو الحاضر كما لو كان يوشك أن يتصل به ، ضاغطا بشدة على باب الشعور الذى يريد أن يدعه خارجا » . ولكن برجسون يعترف بأن جانبا غير قليل من هذا الماضى يظل مكبوتا فى اللاشعور ، حتى إذا ما ظهر موقف يستدعى إحياء بعض ذكريات الماضى ، لم يلبث باب الشعور أن ينفتح أمام تلك الذكريات حتى تلقى بعض الأضواء على الموقف الراهن ، أو حتى تقدم شيئا من العون للفعل الذى هو بصدد التكوين. وإذن فإن برجسون يسلم بأن ماضينا يظل حاضرا بالنسبة إلينا ، وإن كان جزء ضئيل منه فقط هو الذى يسهم بالفعل فى تكوين سلوكنا الحاضر . وتبعا لذلك فإن الإنسان — فى رأى الفيلسوف الفرنسى الكبير — لا يمكن أن يكون مجرد أسير مستعبد تماما لماضيه .

ولكن ، هل يستطيع الإنسان أن يتحرر تماما من ماضيه ؟

... إن الماضى — فيما يقول بعض الفلاسفة — لا يمكن أن يموت تماما : فإن شيئا لا يمَّحى على الاطلاق فى حياتنا النفسية ، خصوصا وأن لدى الإنسان ذاكرة تسجل الأحداث وتختزن التجارب ! وحتى لو سلمنا بأن بعض الذكريات قد تندس فى طوايا اللاشعور ، فلا بد لنا من التسليم بأن مثل هذه الذكريات قد تجد الفرصة للظهور على مسرح الشعور ، أو هى قد تظل تعمل عملها حتى من خلف الستار ! وقد يستحيل

« الماضى » إلى جزء متصلب أو قطعة متحجرة من كياننا ، حينما تثور عليه الذات أو تتنكر له. ولكن الذات حين تعمد إلى الانفصال عن ماضيها — فيما يقول بعض علماء النفس — فإنها قلما تنجح تماما فى اقتطاع ذلك الماضى من حياتنا ، بل كل ما قد تستطيع عمله هو استئصال شوكته أو تنحيته جانبا ، دون التمكن من القضاء عليه بصفة نهائية . وآية ذلك أن هذا «الماضى» الذى قد تبدو الذات أبعد ما تكون عنه ، قد تدب فيه الحياة من جديد، فلا يلبث أن يزحف إلى أعماق تلك الذات ، لكى يعود فيؤثر عليها ، ويخضعها لسطوته.

بيد أن الماضى — مع ذلك — ليس قوة غريبة عنا ، وكأننا مجرد نتيجة طبيعية له ، بل ينبغى أن نقرر — على العكس من ذلك — أن قوة الماضى رهن بما نخلع عليه — نحن — من قيمة ، وما نضفى عليه من معنى . هذا إلى أن السبيل الحقيقى للتحرر من الماضى لا يكون بتجاهلنا له ، بل يكون بمعرفتنا له . ومن هنا كانت أهمية « التاريخ » : فإنه يسلط الأضواء على الماضى ، لكى يضع بين أيدينا الكثير من الدروس التى قد تعيننا على مواجهة كل من الحاضر والمستقبل . وربما كان الإنسان هو المخلوق الأوحد الذى لا يكاد يكف عن تشكيل ماضيه بنفسه ، على ضوء ما يتصوره عن المستقبل ! فالمستقبل هو وحده الكفيل بخلع المعنى الذى نريده على ذلك الماضى الذى لا سبيل إلى إعادته . صحيح أن كل حدث وقع لنا فى الماضى هو واقعة قد انقضت إلى غير ما رجعة ، فلا مجال لإلغائه أو جعله وكأن لم يكن ، ولكن فى وسعنا مع ذلك أن نقبله أو نرفضه ، وبالتالى فإن فى استطاعتنا أن نغير من معناه ، أو أن نفصل فى قيمته . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موقفنا من ذلك «الماضى» رهن بالمستقبل الذى ننزع إليه ونتجه نحوه . وحين يزعم بعض الفلاسفة أن الماضى هو صنيعة المستقبل ، فإنهم يعنون بذلك أن هذا المستقبل نفسه هو الذى سيحدد معنى ذلك الماضى الذى قد يبدو لنا حملا ثقيلا ننوء به ! وهذا هو معنى قول بعضهم : «إن الماضى هو مستقبل المستقبل» !!

هل يكون « التاريخ » نفسه شاهدا على « أولوية » المستقبل على الماضى ؟

... والواقع أن « المستقبل » لا يصدر عن « الماضى » ، بل إن « الماضى » هو الذى يصدر عن « المستقبل » . وإذا كان من شأن « العلم » أن يقف عند « الظواهر » ، وأن يطبق عليها بالضرورة مبدأه فى « الحتمية » ، فما ذلك إلا لأن « العلم » يمضى دائما من « الماضى » إلى « المستقبل » ، وبالتالى فإنه ينظر إلى كل ما سوف يحدث على أنه

نتيجة ضرورية لما قد حدث . وأما الإنسان الحر الذى يفصل فى مصيره بما لديه من قدرة على الاختيار ، فإنه يمضى من « المستقبل » إلى « الماضى » . وما أصدق أوسكار وايلد Oscar Wilde حين يقول : « إن ذلك الذى يتجه نحو ماضيه ، لا يستحق أن يكون له مستقبل » ! ولا غرو ، فإن الإنسان لا يمكن أن يحرز أى تقدم ، اللهم إلا إذا انفصل — بوجه ما من الوجوه — عن ماضيه . صحيح أن الإنسان موجود تاريخى ، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يضرب صفحا عن ماضيه ، ولكن من المؤكد أن التاريخ ليس مرتبطا بالماضى كما قد يبدو لنا لأول وهلة ، بل هو أوثق اتصالا بالحاضر والمستقبل منه بالماضى . وآية ذلك أن الماضى الروحى الحقيقى — كما يقول لافل Lavelle — هو ذلك الذى تعِيدُ الذات خلقه فى صميم الحاضر ، فهو ليس بمثابة مجموعة من الذكريات التى يختزنها الوعى بقدر ما هو مقدرة على الاحتفاظ بتلك الذكريات والعمل على استثارتها عند اللزوم ، بمقتضى فاعلية حاضرة تملك باستمرار بعث تلك الذكريات أو استحضارها . حقا إن التاريخ يمثل منظورا نطل منه على « الماضى » ، ولكن النقطة المركزية التى يستند إليها هذا المنظور هى باستمرار « الحاضر » نفسه . ولما كان من شأن مركز هذا المنظور أن يتغير باستمرار ، فإن من واجبنا دائما أن نعمل على إعادة النظر إلى التاريخ ، إن لم نقل أن نصنعه من جديد ! وبهذا المعنى ، قد يصح لنا أن نقول إنَّ التاريخ نفسه شاهد على أن للمستقبل مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى الماضى . ولعل هذا ما عبر عنه هيجل حين كتب يقول : « إن المقولة الأولى من مقولات الوعى التاريخى لا يمكن أن تكون هى الذاكرة أو التذكر ، بل هى الترقب أو الانتظار ، والرجاء أو الاستباق » .

وهنا يظهر الفارق الكبير بين « الندم » و « التوبة » : فإن « الندم » متجه بتمامه نحو « الماضى » ، فى حين أن « التوبة » متجهة بتمامها نحو « المستقبل » . والإنسان النادم هو إنسان بائس لأنه أسير لماضيه ، لا يملك منه فرارا ، ولا يكاد يقوى على النظر إلى شىء آخر سواه. فالندم وثيق الصلة باليأس: لأن الإنسان النادم يتجه بكل بصره نحو ماضيه الأليم، دون أن يكون فى وسعه تجاوزه أو العمل على تخطيه. وأما التوبة فهى شعور ميتافيزيقى بإمكان تعديل معنى الماضى ، وتغيير دلالة الزمن، وكأن الإنسان التائب يعلم منذ البداية أن الماضى ليس شيئا متحققا مكتملا، بل هو شىء يقبل التعديل أو الصياغة من جديد! ومن هنا فإن الإنسان التائب يعلو على ماضيه، واثقا من أن مشاركته فى «الأبدية» Etérnité ستكون هى الكفيلة بتعديل معنى «أفعاله» المتحققة فى «الزمان» ! .

ليس فى العالم البشرى « وقائع » بل « أفعال » !

بيد أن البعض قد يعترض — مرة أخرى — بقوله : « إن من الماضى ما مضى ، ولكنه ما انقضى » ! وآية ذلك أن هناك ذكريات أليمة تظل تلاحقنا باستمرار ، دون أن يكون فى إمكاننا التخلص منها أو العمل على استبعادها نهائيا . وليس فى وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية ، وكأنما هى وقائع غريبة عنا ، لا تكاد تمت إلينا بأدنى صلة ، بل نحن مضطرون إلى الاعتراف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن ، وأن تلك الأفعال الشائنة القبيحة هى أفعالنا نحن ! وربما كانت شناعة « الخطيئة » فى أنها لا يمكن أن تنفصل عنا تماما ، بل هى تبقى حاضرة فينا ، دون أن تكون منا تماما !.. إنها شىء يعترف به المرء ولكنه لا يتعرَّف فيه على ذاته الماضية ، أو هى — على الأصح — شىء يحاول أن ينأى بنفسه عنه ، ولكنه مع ذلك يظل يلاحقه ، وكأنه يريد أن يلازمه ملازمة الظل لصاحبه !.

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ماهية الإنسان تنحصر بتمامها فى ذلك « الماضى » الذى يلاحقه ويَرِين عليه ؟ ألسنا نلاحظ أن الله قد زود الإنسان بنعمة كبرى هى نعمة « النسيان » ، التى كثيرا ما تجىء فتطمس معالم ماضيه بخيره وشره ، أو تحيله إلى مجرد « ذكريات » باهتة قد خبت حدة آلامها ولذاتها ؟ بل ألا تدلنا التجربة البشرية على أن آلام « الماضى نفسها قد تتحول إلى ذكريات سعيدة ، لمجرد أنها قد أصبحت أصداء خافتة بعيدة تذكرنا بعالم الشباب الذى انقضى ، أو بفترة الصبا التى أصبحت فى خبر كان ؟ وإذن ، فلماذا يأبى بعض الباحثين إلا أن ينظروا إلى « الماضى » ، وكأنه سجل خالد لا يغفل شيئا ولا يغيب عنه شىء ؟ ألَّا تكذِّب « الخبرة » مثل هذه النظرة الصارمة إلى « الماضى » بسعده ونحسه ؟

... إنهم ليقولون إن « الإرادة قد تستطيع الكثير ، وأما أن تمحو من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق » ! ونحن نقول إن أصحاب هذا الرأى على حق حين يقولون إنه ليس فى وسع الحرية البشرية أن تجعل ما كان وكأنه لم يكن (فى يوم ما من الأيام) : فإن ما كان قد كان ، ولا سبيل لأية قوة فى الوجود أن تلغيه تماما ، أو أن تزيله أصلا من الوجود ! ولكن من المؤكد أن الماضى البشرى ليس سلسلة من « الوقائع » ، بل هو مجموعة من « الأفعال » . وعلى حين أن « الوقائع » ظواهر متحققة قد تمت أو اكتملت فى العالم الطبيعى ، نجد أن « الأفعال » أحداث روحية

تكتسب دلالتها فى صميم الواقع البشرى . وحين أقام الفلاسفة المدرسيون — فى العصور الوسطى — تفرقة واضحة بين « الأفعال البشرية » ... Actus Hominis ، و « الأفعال الإنسانية » Actus Humani ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أن من بين أنشطة الموجود البشرى أنشطة فسيولوجية تنتمى إلى عالم الطبيعة ، وأخرى روحية تعبر عن فاعلية الروح والحرية . وليس من شك فى أن ما يميز النشاط الإنسانى (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) أنه نشاط تاريخى يتوقف على الدلالة الروحية التى ينسبها الإنسان نفسه — فى كل لحظة — للواقع . وقد لا تستطيع التوبة أن تغير من واقع الأحداث ، ولكنها تستطيع — على الأقل — أن تغير من دلالة الأحداث . ومن هنا فقد يحق لنا أن نقول إنه ليس فى حياة الإنسان شىء نهائى حاسم ، لأنه ليس فى وسع الموجود البشرى (طالما كان حيا) أن يضع كلمة الختام ، أو أن يعتبر حياته ماضيا بحتا ! ومعنى هذا أن كل ما قد تحقق ، قابل فى أية لحظة لاكتساب دلالة جديدة ، بِشَرْط أن تأخذ الإرادة على عاتقها « إعادة تقييمه » ! ولو أننا تصورنا « الحاضر » على أنه صورة من صور « حضرة الأزلية فى الزمان » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن « الحاضر » هو الذى يخلع معناه على كل من « الماضى » و « المستقبل » على حد سواء ! وإذن فنحن الذين نصنع « ماضينا » فى كل لحظة ، وليس « ماضينا » هو الذى يصنعنا مرة واحدة وإلى الأبد !.

هل يكون من مصلحتنا أن ننفخ فى الرماد المنطفئ ؟!

هذا ، وقد لاحظ بعض الفلاسفة أن هناك صورتين مختلفتين من صور التعبد للماضى : فهناك أولا صورة مادية بحتة تتجلى فى النظر إلى الماضى على أنه « شىء متحقق » قد اكتسب ضربا من الوجود الضرورى ، وكأنَّ الماضى نفسه قد أصبح هو « العلة الكافية » التى تفسر كلا من الحاضر والمستقبل ، ثم هناك ثانيا صورة أخرى أكثر روحانية ، وتلك هى التى تبحث فى الماضى عن أحلام جميلة ، وتهاويل براقة ، وكأنَّ من شأن ذكريات الماضى أن تعزى الذات عن نقص الحاضر وغموض المستقبل ! والصورة الأولى من صور « عبادة الماضى » تمثل اتجاها حتميا أو جبريا لا يرى فى « الماضى » سوى مجموعة العلل التى تتسبب فى حدوث الظواهر الحالية أو المواقف الراهنة . ولا ريب ، فإن المستقبل هو عالم « الإمكان » ، فى حين أن « الماضى » هو عالم « الضرورة » . ولما كان تفسير أى شىء من الأشياء يستلزم الكشف عما فيه من ضرورة ، فإن من طبيعة التفسير أنْ يتجه نحو « الماضى » ، مادام الأصل فيه أن نربط

الشيء بعلته (أي بما قد تم حدوثه بالفعل) . ومن هنا فإن « الماضي » — في نظر أصحاب هذا الاتجاه — هو عالم « الوجود » و « المعرفة » على السواء . وأما « الحاضر » فهو عالم « الفعل » و « النشاط » ، في حين أن « المستقبل » هو عالم « الإمكان » و « الآمال » . ولكن دعاة هذه النزعة يتناسون أن « الحاضر » و « المستقبل » ليسا ماثلين منذ البداية في صميم « الماضي » ، وإلا لما كان في العالم أية جدة أو أي إبداع . والحق أن « الماضي » لا يَرِينُ علينا بالقدر الذي يتصور هؤلاء ، بل هو حقيقة مرنة تقبل التشكل باستمرار ، دون أن يكون في وسعنا اعتبار الإنسان مجرد أسير مستعبد تماما لماضيه . وما دامت حياتنا في تطور مستمر وتغير متصل ، فإن كل ما حققناه في الماضي ، وكل ما أنجزناه في حياتنا السابقة ، لا بد من أن يكتسب طابعا جديدا ، وفقا لما يطرأ على أهدافنا من تغير ، وما يستجد على مشروعاتنا من تعديل . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الماضي لا يمكن أن يعني شيئا إلا بالنسبة إلى ذلك الإنسان الذي يأخذ على عاتقه أن يستخدمه ، وأن يخلع عليه باستمرار حياة جديدة .

وأما الصورة الثانية من صور « عبادة الماضي » ، فهي تلك التي تنصرف فيها الذات عن الفعل أو النشاط أو بذل الجهد في صميم الحاضر ، من أجل الاقتصار على تأمل أشباح الماضي ، واجترار ذكرياته ، وتذوق حلاوة أحلامه السعيدة ! وليس من شك في أننا حينما نستعيض عن الحياة بالحلم ، فإننا قد نجد في صور الذاكرة المختزنة ما قد يعوضنا عن آلام الحاضر ومصاعبه . ولكننا كثيرا ما نتناسى أن هذه التهاويل البراقة التي قد تعمد الذات إلى بعثها من مرقدها ، لتعوض نفسها عن إجداب حاضرها وإقفار حياتها الراهنة ، إنما هي أحلام كاذبة تسيء إلى « الماضي » نفسه ، أو بالأحرى تحول بيننا وبين تفسير الماضي على حقيقته . صحيح أن « الماضي » ذخيرة حية نرتد إليها في كل حين ، حتى نستند إليها في مواجهة حاضرنا ومستقبلنا ، ولكنه ليس قيدا يأسرنا ويحد من حركتنا في كل من الحاضر والمستقبل ، كما أنه في الوقت نفسه ليس مرآة نرتد إليها في كل لحظة لكي نتملى جمال صبانا الراحل أو شبابنا الذابل ! وكثير من الأحداث التي وقعت لنا في الماضي هي مجرد عوارض عابرة قد قدر لها الزوال ، فليس من حقنا — ولا من واجبنا — أن ننفخ من جديد في مثل هذا الرماد ! أجل ، فإن من الماضي ما مضى وانقضى ، ولا بد لنا من أن ندعه يذهب مع الريح ! وقد يكون من الحكمة — في بعض الأحيان — أن يدير ظهره لماضيه ، أو أن يتنكر له تماما ، لكي يتجه ببصره — في ثقة وأمل — نحو الحياة المليئة الوفيرة التي تتجدد دائما يوما بعد يوم .

وجودنا البشرى : أهو تحرر من الماضى ، وانطلاق نحو المستقبل ؟

وهنا قد يقال : « كيف للإنسان أن يتنكر لماضيه ، وماوجوده نفسه إلا ماضيه : ألسنا نلاحظ أن الطفل الصغير يولد مزودا بماض طويل ؟ أليس بدن الوليد الجديد تراثا يحمل آثار الماضى البعيد ؟ وإلا فماذا عسى أن تكون تلك الوراثة الثقيلة العمياء التى تجيء فترين على كاهل الطفل الصغير، وتجعل منه مجرد نهاية مؤقتة لسلسلة طويلة من الأنساب ، والاستعدادات الوراثية ، والصفات الخلقية ، والسمات العرقية ؟ » .

وردنا على هذا الاعتراض أن الطفل يولد — بالفعل — شيخا طاعنا فى السن : لأنه يحمل تراث أجداده وآبائه ، ولكنه لا يظهر إلى الوجود حقيقة مكتملة قد تحددت معالمها من ذى قبل ، بل هو يظهر على صورة شخصية مرنة تقبل التشكل ! وليست الحياة الروحية للموجود البشرى سوى هذا الجهد المستمر الذى يقوم به الطفل من أجل تجديد حياته واستعادة شبابه ! فنحن لا نكف عن طرد عبوديات الماضى ، واستبعاد أحماله الثقيلة ، وكأنَّ كل حياتنا هى مجرد سعى مستمر نحو الارتداد إلى الينبوع الأصلى لكل نشاط إبداعى ! ومن هنا فإن وجودنا هو فى صميمه تحرر من الماضى ، من أجل الانطلاق نحو المستقبل . وكثيرا ما يستحيل الماضى نفسه — فى نظرنا — إلى مجرد « فكرة » نخلقها لأنفسنا ، ونخلع عليها ما نشاء من المعانى والدلالات ! وحين تعمد الذاكرة إلى تخليص الصور المختزنة من شوائب الظروف العرضية التى أحاطت بنشأتها ، فإنها قد لا تنظر إلى الذكريات على أنها موضوعات ، بل على أنها « قيم » أو « دلالات » . وهنا تتحول ذكريات الماضى من موضوعات نقتصر على تأملها ، إلى وقائع حية تحرك الإرادة وتنشط مقدرتنا على الحكم أو التفضيل . وليس يكفى أن نقول إن معرفتنا لماضينا تتغير يوما بعد يوم ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنَّ هذه المعرفة لا تلبث أن تنفصل عما اقترن بها من أعراض ، لكى تستحيل إلى نشاط روحى أنقى وأعمق ، فلا يكون على الذات من بعد سوى أن تستخدم تلك المعرفة فى توجيه حاضرها ومستقبلها على نحو أفضل وأفعل .

.. فإذا ما تساءلنا — بعد هذا كله — « هل يملك ماضينا أن يسعدنا أو يشقينا ؟ » كان الجواب الصحيح على هذا التساؤل : « لا ، ونعم » !.. لا ، لأن الماضى نفسه قد أصبح أثرا بعد عين ، فهو لم يعد يملك — بمقتضى قوته الذاتية — أن يسعدنا أو يشقينا ! ونعم ، لأن فكرتنا عن الماضى تظل تؤثر على سلوكنا ، مادمنا نجد أنفسنا مضطرين

ـــ بين الحين والآخر ـــ إلى معاودة تأويل ماضينا من أجل المضى فى طريقنا نحو المستقبل . ولما كان الماضى يمثل التحقق ، والامتلاك ، فستظل الإرادة البشرية فى حاجة ماسة إلى « الماضى » ، مادام « الماضى » يمثل ـــ بالنسبة لها ـــ عالم الوجود والمعرفة . والحق أنه لولا الماضى ، لما توافر لدينا أى وعى بما حققنا ، أو أى امتلاك لما أنجزنا . فنحن كائنات تحمل وراء ظهرها « ماضيا » : لأننا موجودات تحقق ذواتها عبر التاريخ ، وتتراكم أفعالها على شكل « مكاسب » . ولكننا فى الوقت نفسه ذوات واعية تدرك أن ماقد « تحقق » ، لا يرسم مرة واحدة وإلى الأبد صورة « ماينبغى أن يتحقق » ! فالماضى يدفع كلا من الحاضر والمستقبل ، ولكنه لا يحددهما تحديدا دقيقا صارما ، أو هو لا يشكلهما مرة واحدة وإلى الأبد ! ولو كان الإنسان أسير ماضيه إلى الحد الذى يتصوره البعض ، لكانت الحياة البشرية هى اليأس بعينه : إذ ما « اليأس » إلا « عبودية الماضى » ! وأخيرا ، ألا ترى معى ـــ يا قارئى ـــ أننا نحيا فى المستقبل ، وللمستقبل ، أكثر مما نحيا فى الماضى والحاضر ، أو للماضى والحاضر ؟ ألا تشعر معى بأننا نوجد من أجل « مالا يمكن التنبؤ به » ، أكثر مما نوجد من أجل « مالا يمكن استرجاعه » ؟

٢ ـــ الحياة مراوحة

بين لذة وألم !

ليس البشر مجرد عقول تفكر ، وإرادات تعمل ، بل هم أيضا قلوب تخفق ، وأفئدة تنبض . وقد اعتاد الناس أن يقيموا تعارضا بين « القلب » و « العقل » ، ظنا منهم بأن النشاط الوجدانى ظاهرة نفسية مستقلة لا تكاد تمت بأدنى صلة للنشاط العقلى . ولكن التجربة قد علمتنا أنه ليس فى الحياة النفسية « أنشطة » مستقلة يمكن عزل بعضها عن بعض ، بل هناك تداخل عضوى بين وظائف النفس ، وإلا لما توافر للشخصية أى حظ من « التكامل » ، أو أى قسط من « الصحة النفسية » . والحق أنه إذا كان من الضرورى للإنسان أن يفكر تفكيرا شخصيا ، حتى يكون له كيانه العقلى الخاص ، فإن من الضرورى له أيضا أن يحيا حياته الوجدانية الشخصية ، حتى يكون له كيانه الوجدانى الخاص . ولسنا نعنى بذلك ألا يشارك المرء غيره من الناس أفكارهم ، أو ألا يقاسمهم مشاعرهم ، بل نحن نعنى بذلك أن تكون له شخصيته المتمايزة التى تتمتع بأصالة فى التفكير وعمق فى الوجدان . وكثيرا ما يكون عجز الفرد عن الإحساس بأية مشاعر عميقة راجعا إلى نقص فى خبراته الشخصية : نظرا لأنه لم يمر فى حياته النفسية بخبرات وجدانية أو تجارب انفعالية تحمل طابع « الاستثارة » . وليس من شك فى أن الشخصية التى تطفو على سطح الحياة ، دون أن تنفذ إلى الأغوار السحيقة التى تهز كيانها كله لا يمكن أن تكون قد عرفت دلالة « الوجدان » فى صميم الخبرة البشرية . والظاهر أن هناك « ضحالة وجدانية » تكاد تسير دائما جنبا إلى جنب مع « الضحالة الفكرية » ، خصوصا لدى أولئك الذين لم يلتقوا فى تجربتهم الشخصية بأية أحداث هامة يمكن أن تولد لديهم أدنى استثارة عميقة . ولعل هذا هو السبب فى أن عددا غير قليل من الناس لا يكاد يعرف من ضروب « الخبرة الانفعالية » سوى ما اعتاد الإحساس به فى كنف الجماعة ، أو بين غمرة الجماهير ، أو فى دور التسلية .. إلخ .

دور الخبرة الوجدانية فى بناء شخصية الطفل :

إن التجربة الوجدانية — مثلها فى ذلك كمثل الخبرة العقلية — هى مظهر من مظاهر العمق والأصالة فى حياتنا النفسية . ولكننا حين نتحدث عن « التجربة الوجدانية » ، فإننا لا نعنى الاستسلام لحياة الأهواء والانفعالات ، بل نحن نعنى القدرة على استخلاص ما فى المواقف من شحنات وجدانية . وأما حين يجىء الخوف الشديد ، فيسبب لنا ضربا من « الكف » الوجدانى ، أو حين يصبح المرء عاجزا عن مواجهة الحياة كما هى ، أو حين يعمد إلى الاستعاضة عن الخبرة الواقعية بمواقف وهمية ، فهناك لا بد للوجدان الأصيل العميق من أن يصبح أثرا بعد عين ! وليس أمعن فى الخطأ من أن تصبح كل « الحقائق » التى يحيا عليها الطفل أو المراهق مجرد « معلومات » يزخر بها رأسه ، دون أن تستحيل يوما إلى « وقائع مُعاشَةٍ » يخفق بها قلبه . وإذا كان أهل التربية قد أثبتوا لنا أن « الحقيقة » ليست مجرد « فكرة » تحتل مكانا فى عقل الطفل أو المراهق ، بل هى أيضا « خبرة » لها مكانتها فى صميم حياته النفسية ، فلا جرم أن يكون للخبرة الوجدانية دورها فى بناء شخصية الطفل أو المراهق . وإذا كانت « الحقيقة » خبرة تُعاش ، لا مجرد « فكرة » تدرك ، فليس بدعا أن تكون « الحقائق » التى تؤثر على عقلية الحَدَث أو المراهق هى تلك التى تجىء عامرة بالكثير من الشحْنات الوجدانيَّة ، حافلة بالعديد من مظاهر الاستثارة الانفعالية .

صحيح أن بعض الانفعالات العنيفة قد تتسبَّب فى اضطراب تفكيرنا ، أو قد تحول بيننا وبين الاستجابة للمواقف المحيطة بنا على النحو الملائم ، ولكن هذا لا يمنعنا من التسليم بأن للانفعال دوراً منشطا فى حياتنا الذهنية بصفة عامة ، وفى نشاطنا التخيلى بصفة خاصَّة . ونحن نعرف كيف أن بعض حالات الفرح الشديد أو التهيج الزائد قد تجىء فتعمل على تدفق المعانى فى الذهن ، أو انبثاق الصور فى المخيلة ، حتى لقد ذهب البعض إلى حد القول بأن « الإلهام » نفسه لا يكاد ينفصل عن حالة « الانفعال » البالغ أو « التأثر » الشديد . ولا غرو ، فإن الحالات الوجدانية العميقة هى أشبه ما تكون بتيارات نفسية جارفة ، تمتزج فيها المعانى بالأخيلة ، فينشأ من هذا الامتزاج أو الاختلاط ما اصطلحنا على تسميته باسم « الإبداع » أو « الابتكار » . وهذا ما حدا بفيلسوف مثل برجسون Bergson إلى القول بأن « الانفعال » هو شرارة « الإلهام » : لأنه هو الذى يحيل المخيلة إلى سَوْرة وهاجة متوقدة ، وهو الذى يجعل من التأمل طاقة خلاقة مجددة !

هل يكون للوجدان دوره حتى فى صميم « العلم » ؟

إننا نعرف — بطبيعة الحال — أن التفكير العلمى نشاط موضوعى يقوم أصلا على عملية « استبعاد الذات » Self - elimination ، فلا غرابة فى أن يرتكز المنهج العلمى على النزاهة أو الحياد العقلى . ولكن التجربة — مع ذلك — قد أثبتت لنا بما لا يدع مجالا للشك أنه ليس ثمة « تعلم » يمكن أن يخلو تماما من كل أثر من آثار الانفعال أو الوجدان . صحيح أن المعرفة العلمية « تفكير عقلى » لا مجرد « تأثر وجدانى » ، ولكن هناك « حقائق علمية » هى فى حاجة إلى أن تكون أيضا « موضوعات للوجدان » ، لا مجرد « معلومات » يستوعبها التفكير . وهذا هو السبب فى أن المربى لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تقديم « العلم » للحدث أو المراهق بصورة « البحث » الذى يتطلب الحماسة ، ويستثير الإعجاب ... وليس فى وسع الطالب الصغير أن يقدم على تعلم « الرياضيات » بشغف ولهفة ، اللهم إلى إلا إذا وجد فيها « مادة عقلية » لا تخلو من جمال ومتعة . وإذا كنا قد درجنا على تصور « الفن » باعتباره هو وحدهُ « عالم الوجدان » ، فلا بد لنا الآن من التسليم بأن من الضرورى « للعلم » أيضا أن يقترن بشيء من الانفعال أو الوجدان ، حتى تكون له تلك « المتعة الجمالية » التى يتسم بها العمل الفنى . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التفكير والوجدان رافدان أساسيان من روافد الشخصية ، وهما فى الحقيقة رافدان متعاونان يغذى أحدهما الآخر . وقديما قال أرسطو إن « الدهشة » هى الأم التى أنجبت لنا « العلم » أو « الفلسفة » . وأما اليوم فقد أصبحنا نعرف جميعا أنه لا قيام لأى « علم » بدون تلك « الركيزة الوجدانية » التى تمثل « روح الإعجاب » ، وتعبِّر عن الحاجة إلى الانفعال بالحقيقة العلمية . وإذن فلا بد للتعلم من « تفكير » و « وجدان » ، كما لا بد للذوق الفنى (هو الآخر) من « تأثر وجدانى » و « حكم عقلى » .

ولكن ، ماذا نعنى بكلمة « خبرات وجدانية » ؟

وهنا قد يتساءل قارئ : « أليست هناك انفعالات بشرية متنوعة ، فما الذى تعنونه حين تتحدثون عن خبرات وجدانية ؟ » . وردنا على هذا التساؤل أننا حين نتحدث — بصفة عامة — عن « خبرات وجدانية » ، فإننا نعنى بها تلك الحالات النفسية التى نستشعر فيها أحاسيس اللذة أو الألم ، استجابة منا لبعض المواقف

السارة أو المكدرة . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن اللذة ارتباطا وثيقا بعمليات تنشيط الدوافع والحاجات والميول تنشيطا طبيعيا ملائما ، فإنه لمن المعروف أن الخبرات الوجدانية السارة هى الأصل فى تعلق الموجود البشرى بالحياة . وإقباله على تحقيق ذاته واهتمامه بالبحث عن السعادة . وحين قال أرسطو قديما : « إن اللذة هى كمال الفعل : لأنها تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب » ، فإنه كان يعنى بذلك أن اللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوى ، وأنَّها تقترن بالفعل حين يتم تحققه فى حرية واعتدال ، دون أدنى عقبة أو عائق .

ولكن حياتنا الوجدانية لا تتألف من خبرات سارة فحسب ، بل هى حافلة أيضا بالكثير من الخبرات الأليمة . وقد تبدو لنا « اللذة » أحيانا حالة وجدانية أقل تعينا وأضعف شدة من « الألم » ، أو قد نلاحظ أحيانا أن « اللذة » لا تستأثر بمشاعرنا ، بقدر ما يستأثر بها « الألم » ، ومن هنا فإننا قد نميل إلى الظن بأن « اللذة » ذات طابع سلبى ، فى حين أن « الألم » ذو طابع إيجابى ، وكأن « اللذة » هى مجرد حالة « امتناع للألم » ! وقد يبدو لنا « الألم » أحيانا أخرى مجرد ظاهرة عرضية شاذة ، فى حين تبدو لنا « اللذة » بمثابة ظاهرة أصلية سوية ، وعندئذ قد نميل إلى الظن بأن « اللذة » ذات طابع إيجابى ، فى حين أن « الألم » ذو طابع سلبى بحت ، وكَأَنَّ « الألم » هو مجرد حالة « امتناع اللذة » ! وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين إلى التساؤل مع كل من أبيقور Epicurus ، وكَانْت Kant ، وشوبنهَوَر Schopenhauer (وغيرهم) عمَّا إذا كانت « اللذة » هى « امتناع الألم » أو ما إذا كان « الألم » — كما قال لَيبنتس Leibnitz — هو « امتناع اللذة » .

اللذة والألم حالتان نسبيتان لا قيام للواحدة منهما دون الأخرى :

إن فى القول بإيجابية الألم وسلبية اللذة اعترافا ضمنيا بأن جوهر إرادة الحياة هو بذل الجهد ، مع التسليم فى الوقت نفسه بأن الجهد — فى صميمه — عذاب أو معاناة ! ونحن لا ننكر أن ثمة آلاما قد لا تخلو من صبغة إيجابية ، ولكننا لا نرى مانعا من التسليم أيضا بوجود آلام أخرى هى فى صميمها مجرد حالات سلبية تعبر عن امتناع اللذة ، أو ضعف شهوتها ، أو تناقص حدتها ... هذا إلى أننا قد نستعذب العذاب فى سبيل القيام ببعض الجهود الشاقة ، أو قد نجد ضربا من اللذة فى الاضطلاع ببعض المهام العسيرة . ولكننا إذا أخذنا بالرأى المضاد الذى يقول بإيجابية اللذة وسلبية الألم ، فقد أنكرنا على

الآلام كل صبغة وضعية أو إيجابية ، وكأنَّ نسيج وجودنا الأصلى محاك من خيوط اللذة وحدها ، أو كأن الآلام هى مجرد « ظلال » تُسقطها الأحداث على ذلك النسيج الأصلى . ومن هنا فإنه قد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول إن كلا من « اللذة » و « الألم » — مثلهما فى ذلك كمثل غيرهما من الحالات النفسية — ظاهرة حقيقية لها وجودها الواقعى فى صميم مجرى الشعور . ولكننا هنا بإزاء ظاهرتين نسبيتين لا قيام للواحدة منهما بدون الأخرى . هذا إلى أن ثمة « غائيَّة باطنية » تجعل من اللذة والألم حالتين وجدانيتين تصاحبان بالضرورة انطلاق الحياة أو تعطلها ، بل سيرها أو توقفها ، سواء أكانت هذه الحياة عضوية أم نفسية أم أخلاقية ...

تداخل الخبرات السارة والخبرات الأليمة فى حياتنا النفسية :

والواقع أنه قد يكون من خطل الرأى أن نقيم تعارضا حاسما بين اللذة والألم ، أو بين الخبرات السارة والخبرات المكدرة : لأن التجربة العادية تشهد بأن ثمة تداخلا حقيقيا بين هذين النوعين من الخبرات الوجدانية .

وأول مظهر من مظاهر هذا التداخل هو تحول اللذة إلى ألم ، أو الألم إلى لذة ، كما هو الحال مثلا حين يجىء الإحساس الملائم — إذا قدر له الاستمرار أو الدوام — فيستحيل إلى إحساس غير ملائم ، أو حين يجىء الجهد الذى نبذله على سبيل اللهو أو اللعب — إذا طلب إلينا القيام به وكأنما هو واجب نؤديه أو أمر ننفذه — فيستحيل إلى جهد شاق قد نجد فيه شيئا من العَنَتِ أو الإرهاق !

وأما المظهر الثانى لهذا التداخل فهو نفاذ الألم إلى صميم اللذة ، أو نفاذ اللذة إلى أعماق الألم ، بدليل أننا — كما سبق لنا القول — قد نعشق بذل الجهد وتحمل المشاق ، أو قد نجد لذة فى تناول بعض المشروبات المرة أو فى تذوق بعض الأطعمة اللاذعة (المليئة بالتوابل) .. ونحن نعرف كيف أن هناك لذات قد لا تخلو من مرارة ، وكيف أن ثمة دموعا قد تقترن بضرب من الإحساس بالراحة . وليس أدل على نسبية اللذة والألم ، وتداخل الحالات الوجدانية السارة والحالات الوجدانية المكدرة ، من أن الألم نفسه قد لا يكون فى بعض الأحيان سوى مجرد حرمان من إحدى اللذات ، أو نقص فى درجة الإشباع (أى التمتع ببعض الملذات) ، فضلا عن أن المرء قد يستشعر ضربا من اللذة حين تقل درجة تألمه ، أو حين تضعف شدة المنبهات التى تؤثر على أعصابه .. وهذا هو السبب فى أن علماء النفس لم يعودوا ينظرون إلى اللذة والألم على أنهما حالتان نفسيتان

متمايزتان ، أو واقعتان وجدانيتان منفصلتان ، بل هم قد أصبحوا مجمعين على القول بنسبية اللذة والألم ، وتداخل الخبرات السارة والخبرات الأليمة ...

دور « الخبرات الأليمة » فى حياتنا النفسية ..

وهنا قد يقال : إن « الألم — مع ذلك — مغاير فى طبيعته للذة : فإنه حالة نفسية لا تريد الذات أن تعانيها ، فى حين أن اللذة حالة نفسية تقْبل الذاتُ عليها . » ونحن لا ننكر أن « الإرادة » تواجه « الألم » غالبا بكلمة « لا » ، وتلقَى « اللذة » دائما بكلمة « نعم » ! ولكننا لا نملك الجزم بأن « الألم » شر فى جميع الحالات ، وأن « اللذة » خير فى جميع الحالات . والحق أن للخبرات الأليمة دورا هاما فى حياتنا النفسية ، بدليل أننا قد لا نجد مانعا — فى بعض الأحيان — من تحمل بعض الآلام ، أو العزوف عن بعض اللذات . وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد غالوا فى تقرير أهمية « الألم » فى حياتنا الروحية ، فذلك لأنهم قد فطنوا إلى أن « الآلام النفسية » (أو الروحية) التى نعانيها ، هى التى تخلع على وجودنا الشخصى كل ما له من فردية وأصالة . ومعنى هذا أنَّ الآلام هى التى تبرز الجانب الشخصى من وجودنا : لأنها هى التى تضطر الذات إلى الغوص فى أعماق وجودها ، من أجل العمل على اكتشاف ما يكمن فى أغواره من « قيم » . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى « الخبرات المؤلمة » دورا خطيرا فى صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون فى قرارة نفوسهم بأن « الآلام » التى كابدوها هى التى كونت معظم الجانب الشخصى من وجودهم . وحين تجيء الخبرات الأليمة التى يعانيها المرء ، فتندمج فى صميم وجوده ، وتصبح جزءا لا يتجزأ من نسيج شخصيته ، فهنالك تتحول هذه الخبرات إلى ثروات روحية هائلة تدخرها الذات لمواجهة المستقبل ، وتتسلح بها لصد كل ما قد يستجد عليها من هجمات . وقد يستحيل الألم أحيانا إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا النفسية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ، ولكن على شرط ألا يظل هذا الألم مجرد شيء دخيل نعانيه ونقع تحت تأثيره ، بل يستحيل إلى واقعة مُعاشَة نهضمها ونتمثلها ونستوعبها فى صميم وجودنا . ومن هنا فإن خبرة الألم تمثل تجربة ذاتية هامة تزيد من عمق حياتنا الباطنية ، وتكفل لنفوسنا ما هى فى حاجة إليه من تربية خلقية . وهذا هو السر فى أن بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين — من أمثال هارتمان : N. Hartmann وماكس شلر Max Scheler — قد نظروا إلى « الألم » على أنه « قيمة » من القيم الأخلاقية الأساسية .

ما من شيء عظيم تحقق دون ألم أو عذاب !

والحق أنه ما من شيء عظيم أو جليل — في هذه الحياة الدنيا — قد أمكن أن يتحقق يوما ، دون ما ألم أو عذاب . وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الألماني الكبير هيجل Hegel ، حين قال قولته المأثورة « إن التاريخ البشري لم يكن في يوم من الأيام موئلا تأوي إليه السعادة ، بل لقد كانت عصور السعادة — في سجل التاريخ — هي صفحاته البيض » ! وحسبنا أن نرجع إلى التاريخ البشري لكي نتحقق من أن الإنسانية قد اضطرت دائما إلى أن تجتاز أقسى التجارب وأقصى المحن ، من أجل الوصول إلى مراحل أسمى من الرقي والتقدم . وكثيرا ما يقاس مدى ترقي الجماعات — كما هو الحال أيضا بالنسبة إلى الأفراد — بما عانته من تجارب ، وما مر بها من أزمات .

وفي هذا يتجلى الفارق الكبير بين الرجل البدائي والإنسان المتحضر : فإن الأول منهما لا يكاد يعرف كل تلك الآلام الحديثة المتعددة التي تجيء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغلت في سبيل التقدم والارتقاء ، في حين أن الأخير يعاني الكثير من الآلام بسبب ترقي حساسيته ، ونضج وعيه ، ورهافة شعوره . إلخ . ومن هنا فقد لاحظ بعض الباحثين أن الإنسان البدائي يكاد يحيا في شبه سرور دائم ، حتى لكأنه يجهل الكثير من الآلام الأولية البسيطة التي يعانيها الرجل المتحضر ، على الرغم من أنه أكثر تعرضا من الرجل المتمدين لعوامل الصدفة ، وضغوط القوى الطبيعية ، وشتى ضربات القدر . وبينما يزداد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائي يبدو أقل منه إحساسا بالخوف ، وأدنى منه شعورا بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائي درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على تمييز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الإنسان المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على إدراك المواقف الأليمة .

وليس غريبا أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة : فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لا بد من أن يفضي إلى تنوع آلام الإنسان . وإذا كان من شأن المدنية أن تزيد من عمق الآلام البشرية ، فإن من شأنها في الوقت نفسه أن تزيد من تنوع أسباب السرور لدى الإنسان المتحضر . وآية ذلك أنها تفتح أمام أهل المدنية مجالا واسعا للتمتع بضروب كثيرة من الخبرات السارة ، فتجعلهم يقبلون على أنواع جديدة من الملذات ، ويتفننون في استحداث وسائل مبتكرة للاستمتاع بالحياة . ومهما يكن

من شيء ، فإن حياة الإنسان المعاصر قد أصبحت تزخر ـــ اليوم بأشكال متنوعة من الخبرات الوجدانية (سارة كانت أم أليمة) ، وإن كان تعقد أسباب الحياة قد عمل على تعميق آلام البشر ، وزيادة حساسيتهم بما فى الوجود البشرى من شرور .

دور « الخبرات السارة » فى حياتنا النفسية :

... على أن « الآلام » لا تمثل ـــ وحدها ـــ الجانب الأكبر من خبراتنا الوجدانية ، بل هناك أيضا تلك « المتع » أو « المسرات » التى لا تكاد تخلو منها أية حياة نفسية ، وفى مقدمتها « الصحة » ، و « القوة » ، « والشباب » ، و « الحيوية » ، و « الامتلاء » ، وشتى ضروب « الإشباع » . ولا شك أن كل هذه الملذات التى تكمن جذورها فى صميم « الطبيعة البشرية » ، إنما تمثل « خبرات سارة » تلعب دورا هاما فى صميم حياة الفرد والجماعة . ولو لم تكن لتلك اللذات أصول طبيعية تمتد إلى أعماق التربة البيولوجية ، لما كانت لها كل تلك الأهمية فى حياتنا النفسية . ولعل هذا هو السبب فى أن كل ما هو « طبيعى » لا بد من أن يبدو لنا « بريئا » و « جميلا » فى آن واحد .

وقد كان كثير من الفلاسفة القدماء يرون فى « اللذة » مظهرا من مظاهر « الصحة النفسية » ، كما كانوا يعدون النفس العاجزة عن الاستمتاع بالملذات ـــ جسدية كانت أم روحية ـــ نفسا مريضة معتلة . وحسبنا أن نعود إلى أبيقور ، وأفلاطون ، وأهل الرواقية ، لكى نتحقق من أن « الأخلاق » عند هؤلاء جميعا كانت تستند إلى « نظرة طبيعية » توحد بين « ما هو صحى » من جهة ، و « ما هو خير » من جهة أخرى ، فكانت تعد « الخير الأقصى » هو ما من شأنه أن يكفل للإنسان « الصحة النفسية » . وهذا الاعتراف الصريح بأهمية « القيم الحيوية » هو الذى عمل على إدخال « اللذة » فى دائرة « الحياة الخلقية » ، وهو الذى أدى فى الوقت نفسه إلى إرساء دعائم تلك « النزعة الطبيعية » التى رفضت منذ البداية التوحيد بين « ما هو طبيعى » وما هو سيىء (أو شرير) . ولم تلبث بعض الديانات السماوية أن عملت على زعزعة أركان هذه الثقة المتزايدة بالطبيعة ، وهذا التمسك البالغ بالقيم الحيوية ، فانتشرت أخلاقيات الزهد والتقشف ، وارتفعت الصيحات معلنة بطلان حياة الجسد والاستمتاع العضوى . ثم جاء العصر الحديث بسعيه اللاهث وراء « الملذات » ، فلاقت المذاهب القائلة بالزهد والتقشف حملات عنيفة من جانب أولئك الذين لم يفهموا معنى للاستمرار فى معاداة

« الطبيعة » ، وإنكار أهمية « القيم البيولوجية » . وهكذا عادت « فلسفة اللذة » إلى الظهور ، تحت ستار الدفاع عن « قيمة الحياة » .

ونحن لا ننكر أن للخبرات السارة دورها فى تعميق إحساسنا بالحياة ، وتنويع أسباب تعلقنا بالوجود ، ولكننا نميل إلى الظن بأن الاقتصار على البحث عن الملذات ، كثيرا ما يحيل الحياة بأسرها إلى مجرد سعى تافه مبتذل ، وكأن « اللّذة » قد أصبحت هى « الخير الأقصى » الذى يطلب لذاته . وكثيرا ما تجىء فلسفة اللذة فتحجب عن أعين الناس العديد من القيم الأخرى التى تحفل بها الحياة : كالمعرفة ، والتذوق ، والفن ، والثقافة ، وما إلى ذلك ، وهى جميعا قيم إنسانية لا تحصَّل إلا بشق الأنفس . وربما كان الخطر الأكبر الذى يتهدد المأخوذين بسحر « مذهب اللذة » هو الوقوع تحت أسر « أوهام السعادة » ، فلا يلبث الواحد منهم أن يعدو — لاهثاً — وراء سراب المنفعة ، والرفاهية ، والملذات ، وشتى أشكال الخبرة السارة ، ثم ينتهى به الأمر — فى خاتمة المطاف — إلى الشعور بالخواء ، والفراغ ، والعبث ، والضياع ! والظاهر أن توجس فلاسفة الأخلاق من حياة اللذة ، والتلقائية ، واليسر ، والسهولة ، هو الذى حدا بهم إلى الشك فى قيمة كل « سعى رخيص وراء السعادة » ، خصوصا وأنهم فطنوا إلى العلاقة الوثيقة التى طالما جمعت بين « خبرة الألم » من جهة ، ووعى الإنسان بالقيم من جهة أخرى .

هل من صلة بين « خبرة الألم » و « الإحساس بالسعادة » ؟

بيد أن المُلَاحظ — فيما يقول هارتمان — أن الدور الذى تقوم به « خبرة الألم » لا يقف عند التسامى بالشخصية البشرية ، وزيادة عمق إحساسها الخلقى ، وصبغها بصبغة المثل الأعلى ، بل إن من شأن هذه الخبرة أيضا أن تزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة . وآية ذلك أن من شأن الخبرات الأليمة — فى كثير من الأحيان — أن تكسب المرء إرهافا وعمقا يجعلان منه كائنا حساسا رقيقا يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة . فالشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تجزع لأتفه المخاوف ، أو تقلق لأصغر الأحداث ، بل هى تقف فى وجه مصيرها بقلب عامر بالشجاعة والقوة ، دون أن يقض مضجعها أى تلهف على اللذة ، أو أية رغبة عارمة فى السعادة . وقد عودتنا الحياة أن يكون جزاء من لا يجرى وراء السعادة ، أن يراها يوما جالسة إلى مائدته على غير ميعاد ! وهكذا تجىء السعادة — على أطراف أصابع أقدامها — فتتسلل إلى منزل

ذلك الرجل « المجرب » الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام ، وانصهرت شخصيته فى بوتقة الأحزان ! ومَنْ غير المعذب يستطيع أن يستعذب طعم السعادة ، بل مَنْ غير المجرب يعرف كيف يتذوق حلاوة الفرحة بعد مرارة الألم ؟

وأخيراً لا بد من إقامة توازن عاطفى بين الخبرات السارة والخبرات الأليمة :

إن التجربة لتشهد بأن الموجود البشرى الذى اعتاد أن يقبل على اللذة ويعزف عن الألم ، لا بد من أن يجد نفسه مدفوعا إلى المبالغة فى تقرير أهمية الخبرات السارة على حساب الخبرات الأليمة . وليس من شك فى أن البشر أجمعين يميلون إلى تفضيل حياة التلقائية والسهولة واللذة ، على حياة المجاهدة والعسر والمشقة . ولكن « خبرة الألم » مظهر من مظاهر صراع الإنسان ضد ذاته من جهة ، وضد العالم الخارجى من جهة أخرى ، فهى تعبير عن انتقال الإنسان من المستوى الطبيعى الصرف إلى المستوى الحضارى البشرى . وربما كانت عظمة الإنسان أنه الموجود الوحيد الذى يبتاع أسمى « القيم » بأقصى المحن ، وكأنما قد كتب عليه ألا يشترى الحضارة إلا بأفدح الأثمان ! ومع ذلك ، فإن أحدا لا يستطيع أن يحيا ، اللهم إلا إذا حقق لنفسه — بصورة أم بأخرى — ضربا من التوازن العاطفى بين الخبرات السارة والخبرات الأليمة . ومهما يكن من دور « الألم » فى حياتنا النفسية ، فإن « الخبرات الأليمة » لا تكفى وحدها لتكوين نسيج وجودنا كله . وبالمثل ، لا يمكن أن تكون ثمة حياة بشرية قد حيكت بأكملها من نسيج اللذات وحدها : فإن « اللذة » لو رانت على الوجود البشرى بأسره ، لأحالته إلى حياةٍ ضحلة ليس فيها إلا الخواء والسأم . ومن هنا ، فإن النضج النفسى يستلزم بالضرورة إقامة ضرب من الاتزان الوجدانى فى صميم بناء الشخصية ، حتى يتمكن الفرد من الإقبال على اللذات بقدر ، والانصراف عن الآلام بقدر ، دون أن يكون وجوده مجرد سعى لاهث وراء السعادة ! وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يستسلم لسحر اللذة ، أو أن يستجيب لنداء الهوى ، ولكنه — عندئذ — لن يكون إلا مخلوقا ضعيفا تتجاذبه الانفعالات ، وتتقاذفه الأهواء . وهل كان الإنسان موجودا واعياً إلا لأنه الموجود الوحيد الذى يملك القدرة على إحالة « الطبيعة » إلى « حضارة » ، وتغليب حياة العقل والنظام على حياة العاطفة والفوضى ؟ وماذا عسى أن يكون « التوازن العاطفى » نفسه إنْ لم يكن مظهراً .. لقدرة « العقل » على تنظيم الانفعالات ، وقدرة « الإرادة » على تعقيل الأهواء ؟

٣ ـ « التكامل »

سُنَّة الحياة مع الإنسان !

يحدثنا المناطقة المحدثون عن نوع من القضايا يسمونها باسم « القضايا التحليلية » Analytical Propositions ، كالقضايا المستخدمة فى المنطق والرياضيات ، وهى قضايا صادقة دائما ، ولكنها لا تزيد عن كونها مجرد « تحصيل حاصل » . فلو أننا قلنا ـ مثلا ـ « إما أن يكون بعض النمل طفيليا أو لا يكون أيٌّ منه كذلك » ، لكان قولنا هذا « عبارة تحليلية » صادقة بالضرورة ، وإن كانت لا تنبئنا بشىءٍ عن حقيقة أمر النمل . ولو أننا قلنا إنه « إما أن تمطر السماء غدا أو لا تمطر » ، لكانت عبارتنا هذه تحليلية لا موضع للشك فى صحتها على الإطلاق ، ولو أن مثل هذه القضية لا تمدنا بأية معلومات حقيقية عن حالة الجو . فالقضايا التحليلية عبارات منطقية لا تنطوى على أى مضمون واقعى ، ولكنها تساعدنا على فهم الكثير من المسائل اللغوية الصرفة . ولهذا يقرر المناطقة أن القضية تكون تحليلية حينما تتوقف صحتها ، لا على أى أمر من أمور الواقع ، بل على اتساقها الداخلى ، أو على توافق الرموز التى تتكون منها .

ولكننا اعتدنا ـ فى الكثير من الأحكام التى نصدرها على الواقع ـ استخدام مثل هذا النوع من القضايا ، فأصبحنا نقول ـ مثلا ـ إنه « إما أن يكون المجتمع تقدميا أو متخلفا » ؛ و « إما أن يكون هذا الحزب راديكاليا أو محافظا » . و « إما أن يكون هذا المفكر من دعاة التقدم أو من دعاة النظام » ، و « إما أن يكون هذا الفيلسوف من القائلين بالتغير أو من الداعين إلى الثبات » ، و « إما أن تكون دعامة هذا المجتمع هى العلم أو هى الفن » ، و « إما أن يكون قوام الحياة الاجتماعية هو القيم المادية أو هو القيم الروحية » .. إلى آخر تلك القضايا الشرطية المنفصلة التى تحفل بها لغتنا العادية فى الحديث عن شتى مظاهر الحياة ، والفكر ، والسياسة والاجتماع .. والواقع أن مغالطة « إما .. أو » مغالطة منطقية كبرى تهدد معظم جوانب حياتنا : لأننا نظن أنه لا بد لنا من الاختيار بين التقدم أو التخلف ، بين الثورية أو النظام ، بين التغير أو الثبات ، بين العلم أو الفن ، بين القيم المادية أو القيم الروحية ، بين التفاؤل أو التشاؤم .. إلخ .. وفاتنا

أن من طبيعة الحياة أن تضم فى ثناياها العديد من المتناقضات ، فهى تجمع بين التغير والثبات ، بين الحركة والسكون ، بين النمو والاتزان ، وهى لا بد من أن تتغلب على كل تلك المتناقضات ، ولكن لا بمحوها أو القضاء عليها ، بل بنسجها جميعاً فى خيوط تلك « الوحدة الكلية الشاملة » التى تطوى فى تضاعيفها شتى العناصر .

للضحك وقت وللبكاء وقت .. !

لقد كان سليمان الحكيم — صاحب سفر « الجامعة » — يقول : « إن للضحك وقتا ، وللبكاء وقتا » ! ومهما كان من بساطة هذه الحكمة ، فإنها تذكرنا — على كل حال — بالخطأ الذى يقع فيه المتفائلون حينما يتناسون ما فى الحياة البشرية من دموع ، والخطأ الذى يقع فيه المتشائمون حينما يغلقون أعينهم عما فى الحياة البشرية من ضحكات . فليس الوجود الإنسانى فى جوهره سوى هذا الاستقطاب الحاد بين البكاء والضحك ، أو بين الآلام والآمال ، أو بين فلسفة الشقاء وفلسفة السعادة ؛ وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يتجاهل أحد هذين القطبين ، لكى يضغط بكل ثقله على القطب الآخر ، ولكنه عندئذ — لسوء الحظ — لن يلبث أن يتحقق من أن « الضيف الثقيل » الذى طرده من الباب قد عاد إليه من النافذة ! وما دام البشر يحيوْن فى عالم ناقص يسوده التناقض ، فسيظل الوجود البشرى مسرحا خصيبا لهذا التعارض الأليم بين الخير والشر ، بين الصواب والخطأ ، بين النجاح والفشل ، بين الضحك والبكاء .

والحق أن ثمة استحالة كبرى فى أن نتصور عالما بشريا قد محى منه الشر تماما ، وزال منه الخطأ عن بكرة أبيه ، وارتفع عنه الألم إلى غير ما رجعة ! ولو أمكن أن يكون هناك ضمير إنسانى لم يختبر يوما تجربة الشر ، ولم يعرف لحظة واحدة خبرة الفشل ، ولم ينصهر قط فى بوتقة الألم ، لما كان ثمة شيء يمكن تسميته باسم « الخير » أو « النجاح » أو « الغبطة » بالقياس إلى مثل هذا الضمير ! ومعنى هذا أنه لو استوت فى أعيننا كل ضروب الوجود أو أساليب الحياة ، لما قامت للقِيَم — فى أعيننا — أية قائمة ، ولما كان هناك — بالتالى — موضع للتفرقة بين خير وشر ، أو صواب وخطأ ، أو نجاح وفشل .. إلخ .

وقد نتصور أحيانا إمكان قيام « الخير » بمقتضى ضرورة صارمة مطلقة ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن « الخير » لا يمكن أن يصبح يوما مجرد قانون من قوانين

الطبيعة ، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى « واقعة محضة » لا يكون علينا إلا أن نتقبلها ! والسبب فى ذلك أن القيم لا توجد إلا بالقياس إلى الوعى البشرى الذى يقابل بينها ، ويحكم عليها ، ويمارس حريته فى قبولها أو رفضها . ومن هنا ، فإن الشر ، والألم ، والخطأ ، والفشل ، واليأس ، والبكاء ، لا تزيد عن كونها « الواجهة الخلفية » لعملة الحياة التى تحمل على « واجهتها الأمامية » صور الخير ، والسرور ، والصواب ، والنجاح ، والأمل ، والنشوة ! وحسبنا أن ننظر إلى الكائنات الحية ، والمجتمعات البشرية ، وشتى الشخصيات الفردية ، لكى نتبين فى وضوح وجلاء أنه لا يمكن لأى منها أن يُرَدَّ إلى نسق واحد بعينه ، أو أن يكون محكوما بنظام واحد لا موضع فيه لأى استقطاب أو تناقض أو ثنائية ! ولا غرو ، فإن الحياة نفسها لا يمكن أن ترد إلى أى نسق أو نظام بعينه ، وإلا لاستحالت سمفونيتها المتسقة إلى « نشاز » بغيض يقوم على تنافر النغمات ! وكيف للسيمفونية أن تتألف من نغمة واحدة رتيبة مطردة ، وهى التى تستند فى اتساقها إلى « تنوع الوحدة » و « وحدة التنوع » ؟

« فلسفة التأليف المفتوح » .

صحيح أننا نشهد اليوم مذاهب فلسفية عديدة تكاد تقوم على مبدأ « النغمة الواحدة » ، ولكن من المؤكد أن كل أصحاب هذه المذاهب من ماديين ومثاليين ، وطبيعيين ووجوديين ، وفرديين واشتراكيين ، وشخصانيين وعالميين ، وغير ذلك ، إنما هم ضحايا لمغالطة « إما .. أو » التى تجعل الفيلسوف يتقوقع فى « مذهب » مغلق ، فتصبح كل فلسفته بمثابة « نغمة واحدة » يراد لها أن تفسر سيمفونية الوجود كلها ! وحين يرتضى الفيلسوف لنفسه أن يقنع بقطب واحد من أقطاب الحقيقة ، أو حين يأخذ على عاتقه أن يقتطع أحد قرنى « الإحراج المنطقى » الذى يواجهه به الواقع ، فإنه عندئذ لا بد من أن يستحيل إلى داعية مغرض لا ينطق إلا بأنصاف الحقائق ! ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن بعض مفكرى الهنود ، وبعض فلاسفة الإغريق ، قد نظروا إلى « الحركة » على أنها مجرد وهم ، وحكموا على « الزمان » بأنه مجرد صورة ناقصة للأزلية الثابتة ، ومن ثم فقد راحوا ينشدون « الحقيقة » فى « الثبات » وحده . وليس من شك فى أن هؤلاء المفكرين قد جانبوا الصواب حينما أغفلوا ما فى الوجود من عنصر « دينامى » يتمثل فى التغير ، والتطور ، والصيرورة ، والتاريخ ، وشتى مظاهر الحركة . ولكن من المؤكد أيضا أن الفلاسفة الذين قالوا بالتغير وحده ، من أمثال

هيرقليطس ، وهيجل ، وماركس ، وإنجلز ، وبرجسون ، وديوى ، وغيرهم ، قد ارتكبوا خطأً مماثلا حينما استبعدوا تماما كل ما فى الوجود من سكون ، وثبات ، ودوام ، واطراد ، وانتظام .. إلخ .

ومعنى هذا أن « فلاسفة التغير » قد أغفلوا العنصر السكونى (أو الاستاتيكى) من عناصر الوجود ، فلم يكن فى تحمسهم للنزعة « الدينامية » سوى مجرد تعبير ناقص لا يكاد يفى إلا بنصف الحقيقة ! وليس من سبيل أمامنا اليوم لتلافى هذا النقص اللهم إلا باعتناق فلسفة « التأليف المفتوح » : Open Synthesis ، وهى فلسفة أولـٰئك الذين يرفضون التقوقع ، وينبذون التحيز ، ويثورون على كل « مذهبية » ضيقة ، ويضيقون ذرعا بشتى « البطاقات » ! Labels . والحق أنه إذا أريد للفلسفة أن تكون واسعة كالحياة ، فلا بد من تحطيم كافة « الأُطُر » الضيقة التى قد يميل المفكرون أحيانا إلى احتباس الحقيقة فى أبعادها القاصرة ! وإلا ، فكيف يخطر على بال فيلسوف منصف أن يزعم لنفسه أنه قد استطاع تفسير الحياة بأسرها ، سواء أكان ذلك عن طريق مبدأ التغير وحده ، أم عن طريق مبدأ الثبات وحده ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن كلا من النظام والتغير ، أو الثبات والتحول ، أو الاستمرار والجدة ، إنما هما صفتان أساسيتان من صفات الحياة ؟! صحيح أن دعاة المذهبية لن يروا فى هذه « الفلسفة التأليفية المفتوحة » سوى مجرد صورة من صور « التوفيق » أو « التلفيق » ، ولكن من المؤكد أننا لا ننكر « المذهبية » إلا باسم « الحياة العضوية » التى تقوم على الاتزان والانسجام ، لا على التوفيق والتلفيق !

تكامل الإنسان رهن بقدرته على « التوازن الحركى » .

والحق أن الحياة نفسها لا بد من أن تقوم على ضرب من الاتزان ـــ إن لم نقل الإيقاع Rythm ـــ بين حالتين متعارضتين : الثبات والتغير ، أو الأمن والمخاطرة ، أو الضرورة والحرية . وآية ذلك أنه لو انعدم الاطراد والاستمرار ، لما كان هناك قدر كاف من الثبات والانتظام فى أية عملية ، بحيث يتمكن المرء من الوقوف على التغير نفسه ، ومن ثم يستطيع الحكم عليه بأنه نافع أو ضار ، حافز على ترقى الحياة أو دافع إلى تهدمها .. وربما كانت السمة الأساسية التى تميز الكائنات العليا هى هذه المقدرة على تحقيق التوازن بين الكائن وبيئته ، أو بين الاستقرار الباطنى والتغيرات الخارجية . وليس الاتزان مجرد حالة عضوية ضرورية للاستمرار فى البقاء ، بل هو شرط أساسى أيضا لمواصلة « النمو »

أو الترق . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن المهمة الأولى التى تقع على عاتق التربية هى تحقيق عملية التوازن دون إعاقة النمو ، والعمل على تزايد النمو دون الإخلال المستمر بحالة التوازن Equilibrium .

والظاهر أن مفهوم التوازن قد تجلى لأول مرة فى تاريخ الحضارة البشرية لدى اليونان ، كما تشهد بذلك تماثيلهم العديدة التى حرصوا فيها على إظهار جمال الجسم البشرى وانسجامه . والواقع أنَّ المتأمل فى التماثيل الإغريقية القديمة يلاحظ أنَّ تصور اليونانيين للجسم البشرى كان قائما على البساطة ، والقوة ، والفطرة ، فلم يكن اليونانيُّون يرون أى عار فى تصوير العرى البشرى ، ولم يكونوا يحفلون بتغطية أجساد الناس أو تزيينها أو وشمها ! وأغلب الظن أنَّ الإغريق كانوا حريصين على تحقيق النمو الكامل للجسم البشرى ، دون أى ستر أو إخفاء ، ودون أى تشويه أو إغراق ، فكانوا يجدون جمالا فى الانسجام الحيوى للجسم البشرى ، وكانوا يعدون توازنه نموذجا للقوة الطبيعية ، دون أن يقرنوا هذا الإحساس بأية شهوة جسدية أو أى شعور بالحياء أو الخجل ! ولم يلبث فلاسفة اليونان أن حاولوا نقل هذه الفكرة من مجال الجسم إلى مجال النفس ، فراحوا يتحدثون عن الاعتدال أو التوازن النفسى أو الانسجام الروحى ، كما فعل أفلاطون — مثلا — حينما دعا إلى إقامة ضرب من التوازن بين قوى الإنسان الثلاث ، ألا وهى القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية ، والقوة الناطقة . وأما أهل أثينا أنفسهم فكانوا يرون فى « سوفوكليس » نموذجا للشخصية المتوازنة : نظرا لأنه استطاع أن يجمع فى شخصه بين جمال الجسم وجمال النفس ، فضلا عن أنه قد نجح فى قيادة جيش بأسره ، كما برز فى كتابة الدراما التراجيدية ، إلى جانب امتيازه فى التحرك عبر سائر أبعاد الخبرة البشرية .. إلخ .

بيد أن فهم الأقدمين (وخاصة الإغريق) لحالة التوازن (أو الاتزان) قد بقى مطبوعاً بطابع سكونىّ لأنهم ربطوا التوازن بالاستقرار Stability أو الثبات ، دون أن يفطنوا إلى أن التوازن المطلوب لا يمكن أن يكون هو توازن قطعة البلور التى اكتسبت صبغة محددة حاسمة ، فأصبح فى وسعها أن تبقى كما هى آلاف السنين ، بل هو توازن نافورة المياه التى لا تكف عن التغيُّر ، ولكنها فى الوقت نفسه لا تتغير إلا وفقا لنمط خاص يحافظ على بقاء شكلها . والحق أن تشبيه « النافورة » قد لا يفى بوصف نوع « التوازن الحركى » الذى تشتمل عليه الحياة العضوية : لأن من شأن هذا التوازن الدينامى نفسه أن يخضع للكثير من مظاهر التحول والتغير ، من خلال العمليات

التراكمية أو التجمعية Cumulative التى تضطلع بها الذاكرة ، ومن خلال شتى ضروب « *التأثيرات* » *Effects التى تجلبها على النضج والنمو كافة عوامل الزمان* ، وعناصر الأحداث الجديدة ، والمؤثرات الناجمة عن ظهور بعض المقاصد الجديدة .. إلخ .

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نشبه هذا « التوازن الديناميكى » بتوازن راكب الدراجة الذى لا بد له من الحركة حتى يتمكن من الاستمرار فى التقدم . صحيح أن ثمة عوامل قد يكون من شأنها زعزعة تكامل الشخصية فى الحياة الواقعية ، كالمرض والشقاء والحزن والخطأ والخطيئة ، وما إلى ذلك ، ولكن كل هذه العوامل لا يمكن أن تكون بمثابة « قوى هدامة » تقضى تماما على كل توازن حركى ، وكأنما هو المعول الذى يحطم التمثال ، بل هى لا تزيد عن كونها مجرد « قوى منشطة » تحفز الذات إلى المزيد من النمو الروحى والترقى النفسانى . ومن هنا فإن التوازن الحركى الذى تتطلبه الحياة الإنسانية أبعد ما يكون عن ذلك « الكمال اللازمانى » Timeless Perfection الذى يجهل عمليات النضج ، والمحاولة والخطأ ، وشتى العوائق والعثرات .. إلخ . والواقع أن التوازن فى حد ذاته لا يمكن أن يعد غاية النمو ، بل هو مجرد عامل مساعد على النمو .

الإنسان المتكامل هو حلقة الاتصال بين الشرق والغرب :

وإن البعض ليتحدث عن علم الغرب وفن الشرق ، وكأن القيم المادية وقف على الغرب وحده فى حين أن القيم الروحية (والفنية) وقف على الشرق وحده ! ، وحينما قال المرحوم أمين الريحانى : « أنا الشرق ، عندى فلسفات ، ولكن ليس عندى دبابات » ، فإنه كان يظن أن الفلسفة وقف على الشرق ، وأن التقدم الصناعى الذى ارتفعت رايته فى بلدان الغرب لن يعرف طريقه إلى الشرق ! .

ولكن الواقع شاهد على أن المجتمعات التى قطعت أشواطا بعيدة المدى فى مضمار التقدم العلمى والتكنية الصناعية ، لم تتخل عن الشعر والموسيقى والمسرح وغيرها من ضروب الفن ، لمجرد أنها قد أصبحت دولا صناعية تحيا فى عصر التكنية العلمية . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن الدول المتخلفة التى لم تصل بعد إلى المستوى التكنولوجى المنشود ، لم تستطع أن تسبق غيرها من الدول الصناعية فى مضمار الترقى الفنى ، لمجرد أنها لم تصبح بعد دولا صناعية تكنية ! .

والحق أن هذه المفاضلة المزعومة بين الفن والعلم لا تزيد عن كونها مجرد أسطورة اخترعَتْها بعض العقول الحالمة التى ظن أصحابها أن السر فى تأخر الشرق أنه قد ظل يحيا فى عصر الفن ، فى حين أن الغرب قد تقدم عليه فأصبح يحيا فى عصر العلم ! .

ولكنْ حسبنا أن نعود إلى الحضارات البشرية قديما وحديثا ، فى الشرق والغرب على السواء ، لكى نتحقق من أنه هيهات لأى مجتمع أن يحيا بلا فن ، ولكن هيهات له أيضا أن يحيا بلا فلسفة ، أو بلا علم ، أو بلا دين ! وقد كان علماء البشرية — فى كل زمان ومكان — رجالا « متكاملين » أرادوا أن يجمعوا فى أشخاصهم بين المحارب ، والكاهن ، والفيلسوف ، والعامل اليدوى ، والرجل الرياضى القوى .. إلخ .

وهذا — ما حدث — فى عصر النهضة : فقد كان « الإنسان المثقف » رجلا ناضجا نجح فى إرهاف حواسه ، وترقية فكره ، وإزكاء عواطفه ، وشحذ إرادته ، وزيادة قدرته على العمل . ولم يكن ليوناردو دافنشى وميكائيل أنجيلو سوى مجرد نموذجين لهذا « الإنسان المثقف » الذى أعلى من شأنه رجالات عصر النهضة ، بوصفه المثل الأعلى لما ينبغى أن يكون عليه « الإنسان المتكامل » .

وهنا قد يقال إننا نحيا فى « عصر التخصص » ، فلم يعد هناك موضع لأسطورة الإنسان المكتمل الذى يجمع فى شخصه بين « الإنسان الروحى » ، الذى كان مثلا أعلى لأهل العصور الوسطى ، و « الإنسان الذكى » الذى كان مثلا أعلى لأهل عصر التنوير ، و « الإنسان الاقتصادى » الذى كان هو المثل الأعلى لأهل العصر الفيكتورى ، وهلم جرا .

وردنا على هذا الاعتراض أنَّ « مغالطة إمَّا .. أو » هى وحدها التى قد تصور لنا أن « الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولن يتلاقيا » ، وهى وحدها أيضا التى توقع فى ظننا أنه لا سبيل إلى الجمع بين الفن والعلم ، أو بين القيم الروحية والقيم المادية ، أو بين النزعة التصوفية والنزعة الآلية .. إلخ .

وليس من المستحيل على إنسان القرن العشرين أن ينمى حواسه ، ويرهف عواطفه ، ويرقى قدراته العقلية ، ويربى فى نفسه الملكات اليدوية والعملية ، ولكن مثل هذه « التربية التكاملية » قد تقتضى منا — أولا وقبل كل شىء — العمل على إزالة الحواجز التى ما زالت تفصل مناحى المعرفة البشرية ، وتحول دون تحقق التفاهم بين أصحاب التخصصات المختلفة . وليس من شك فى أن السبيل الأوحد إلى تزايد التفاهم

والتواصل بين بنى البشر ، إنما يكون عن طريق التوحيد بين أفكار الشرق وأفكار الغرب ، والعمل على خلق « مركب متكامل » Integrated Complex يكون بمثابة « الوحدة العضوية » التى تضم فى ثناياها شتى عناصر الإنسان الروحية ، والعقلية ، والاقتصادية ، والجمالية ، والحربية .. إلخ .

ولن تكون « إنسانا » ، اللهم إلا إذا عرفت كيف تقضى كل يوم من أيام حياتك فى اجتلاء الجمال ، والبحث عن الحقيقة ، والمضى فى طريق الخير ، والسعى نحو الكمال ، والتعجب لما فى الوجود من أسرار !

مراجع الكتاب

أولا : المراجع الأجنبية :

1) Adler (Alfred) : « **What Life Should Mean To You.** », London, Unwin Books, 1992.,

2) Alquié (F.) : « **Le Désir d'Etérnité.** » Paris, P. U. F., Collection « SUP. », N° 43, 1957,.

3) Arvon (Henri) : « **La Philosophie du Travail.** », Paris, P. U. F., Collection « SUP., » No 47, 1961.

4) Berdiaeff. (N.) : « **Cinq Méditation sur L'Existence.** », Paris, Aubier, trad. franç., 1936.

5) Bergson (Henri) : « **La Pensée et le Mouvant** », « **L'Enérgie Spirituelle** », « **L'Évolution Créatrice** », etc.

6) Blondel (Maurice) : « **L'Action** », 2 vol., Paris Alcan, 1936 ² 1937.

7) Boutonier (Juliette) : « **L'Angoisse** », Paris, P. U. F., 1945.

8) Canguilhem (G.) : « **La Connaissance de la Vie.,** » Paris, Hachette, 1952.

9) Césari (Paul) : « **La Valeur.** » Paris, P. U. F., Collection « Sup. », N°29, 1967.

10) Combès (Joseph) : « Valeur et Liberté. », Paris P. U. F., Collection « SUP, » N° 44, n.éd., 1969.

11) Diel (Paul) : « **La Peur et L'Angoisse.** », Paris, Payot, 1956

12) Dubarle (D.) : « **Humanisme Scientifique et Raison Chrétienne.** », Paris, Descleé, 1953.

13) Engels (Frédéric) : **Le Roîe de la Violence dans L'Histoire.** » Paris. Editions Sociales, 1947.

14) Engels (F.) : « **Dialectics of Nature,** », Moscow, the Progress Publisher 1966.

15) Fromm (Erich) : « **Escape from Freedom** », New - York, Rinehart, 1941.

16) Fromm (Erich) : « **Man For Himself.** », New - York, Rinehart, 1960.

17) Fromm (Erich) : « **Art of Loving** », London, Unwin Books, 1962.

18) Gusdorf (Georges) : « **Traité de Métaphysique** », Paris, Colin, 1956.

19) Gusdorf (Georges) : « **Traité de L' Existence Morale.** », Paris, Colin, 1949.

20) Gusdorf (Georges) : « **La Parole.** », Paris, P.U.F., Collection « SUP », N° 3., 1967.

21) Gusdorf (Georges) : « **La Vertu de Force.** », P. U. F., Collection « SUP », N° 26, 1967.

22) Hocking (W. E.) : « **Human Nature and its Remaking** », New - Haven, Yale University Press, 1923.

23) Hocking (W.E.) : « **The Meaning of Immortality in Human Experience.** », Harper, 1957;

24) Huxley (Julian) : "**Man in the Modern World.**", A Mentor Book; N – Y., 1962.

25) Jankélévitch (V.) : « **La Mort.**", Paris, Flammarion, 1966.

26) Jankélévitch (V.) : « **Traité des Vertus**", Paris, Bordas, 1949.

27) Jankélévitch (V.) : « **L' Austérité et la Vie Morale.**", Paris, Flammarion, 1956.

28) La Croix (Jean) : "**Les Sentiments et la Vie Morale**" Paris, P.U.F., collection "SUP", No. 2, Nouv, Ed., 1967.

29) La Croix (Jean) : "**Personne it Amour.**", Paris, Editions du Seuil, 1955.

30) La Croix (Jean) : "**L' Echec**", Paris, P. U. F., Collection "SUP.", N°- 69, 1964.

31) Lamy (Pierre) : « **Le Problème de La Destinée.** », Paris, P. U. F., 1944.

32) Lavelle (Louis) : « **Les Puissances du Moi** », Paris, Flammarion, 1948.

33) Lavelle (Louis) : « **La Conscience de Soi** », Paris, Plon, 1933. Nouv. Ed., 1951.

34) Lavelle (Louis) : « **Introduction à l' Ontologie** », Paris, P. U. F., 1947.

35) Lavelle (Louis) : « **L' Erreur de Narisse** », Paris, Grasset, 1939.

36) Le marié (O.) : « **Essai sur la Personne**, », Paris F. Alcan, 1936.

37) Le Senne (René) : « **Traité de Morale Générale.** », Paris, P. U. F., 1949.

38) Le Senne (René) : « **La Destinée Personnelle.** », Paris Flammarion, 1951.

39) Malverne (Lucien) : « **Signification de l' Homme** » Paris, P.U.F., Collection "SUP", No. 45, 1967.

40) Marcel (Gabriel) : « **Le Mystère de l'Etre.** », Paris, Aubier, 2 volumes, 1951.

41) Marcel (Gabriel) : « **Homo Viator** », Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944.

42) Masson - Oursel (P.) : « **Apprends à Agir** », Paris, P. U. F., 1942.

43) Merleau - Ponty (M.) : « **Signes** »., Paris, N.R.F., Gallimard, 1960.

44) Mounier (E.) « **Le Personnalisme** », Paris, P.U.F., Collection « Que Sais – je ? », 1949.

45) Nabert (Jean) : « **Eléments Pour une Ethique.** », Paris, P. U. F., 1943.

46) Nédoncelle (Maurice) : « **Vers une Philosophie de l'Amour** », Paris, Aubier, 1946.

47) Nietzsche (F.) : "**Ainsi Parlait Zarathustra**", tr. Albert, Percure de France, Paris, (s. d.).

48) Nietzsche (F.) : "**La Volonté de Puissance**", Paris, trad. Binanquis, 1935, NRF., Gallimard.

49) Ollé – Laprune (Léon) : "**Le Prix de la Vie**", Paris, Belin, 54e éd., 1924.

50) Ricoeur (P.) & Heidegger (M.), etc. : "**Ecrits sur l' Angoisse**", Paris, Seghers, 1963.

51) Ricoeur (Paul) : "**Philosophie de la Volonté**", Paris, Aubier, 1949. T. I.

52) Royce (Josiah) : "**Philosophy of Loyalty**", New - York, Macmillan, 1936.

53) Scheler (Max) : "**Le Saint, le Génie, le Héros**", trad. franç., Paris, Aubier, 1944.

54) Scheler (Max) : "**Le Sens de la Souffrance.**", Paris, Aubier, 1936.

55) Scheler (Max) : "**L' Homme du Ressentiment**", trad. franç., Paris, NRF., Gallimard, 1933.

56) Soloviev (V.) : "**La Justification du Bien**", Paris, Aubier, 1989.

57) Soloviev (V.) : "**Le Sens de l' Amour**" Paris, Aubier, 1946.

58) Unamuno (M.) : "**Le Sentiment Tragique de la Vie**", trad, Faure - Beaulieu, Paris, N.R.F., 1937.

59) Vialatoux (Joseph) : "**La Signification humaine du Travail**", **Paris, Editions Ouvrières, 1953.**

60) **Vialle (Louis)** : "**Défense de la Vie**", Paris, F. Alcan, 1938.

61) Wahl (Jean) : "**Traité de Métaphysique**", Paris, Colin, 1954.

62) Wust (Peter) : "**Incertitude et Risque**", **trad. par Geneviève du Loup, La Baconnière, Paris, 1957.**

ثانيا : المراجع العربية : —

١ — أبو الحسن البصرى الماوردى : « أدب الدنيا والدين » ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٢٥ .

٢ — أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، القاهرة ، المكتبة التجارية ، طبعة حسن السندونى ، ١٩٢٩

٣ — د . زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧

٤ — د . زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٣

٥ — د . زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، القاهرة ، مكتبة مصر الطبعة الثانية ، ١٩٧٠

٦ — د . زكريا إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١

٧ — سيجموند فرويد : « القلق » ، ترجمة د . محمد عثمان نجاتى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ١٩٥٧ .

٨ — د . فؤاد زكريا : « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » ، القاهرة ، مركز كتب الشرق الأوسط ، ١٩٥٧

٩ — د . محمد عبد المنعم المليجى : « خبراء النفوس » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، مجموعة الثقافة السيكولوجية ، ١٩٥٥

١٠ — د . محمد عثمان نجاتى : « علم النفس فى حياتنا اليومية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦١

١١ — د . يوسف مراد : « سيكولوجية الجنس » ، القاهرة ، دار المعارف ، مكتبة اقرأ ، ١٩٥٧ ، طبعة ثانية ١٩٦٢

١٢ — د . يوسف مراد : « مبادئ علم النفس العام » القاهرة ، دار المعارف ، جماعة علم النفس التكاملى ، طبعة سادسة ، ١٩٦٥ .

فهرس تحليلى

الباب الأول

مناشط الحياة

الباب الثالث

مخاوف الحياة

الباب الرابع

معانى الحياة

صفحة

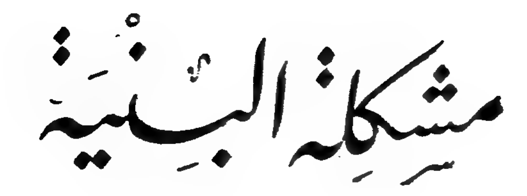
كتب أخرى للمؤلف

١ ــ « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦
٢ ــ « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٤
٣ ــ « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣
٤ ــ « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٣
٥ ــ « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
٦ ــ « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
٧ ــ « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
٨ ــ « برجسون » (نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، ١٩٦٧
٩ ــ « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦٦
١٠ ــ « الثقافة الاجتماعية » (المنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩
١١ ــ « أبو حيان التوحيدى » (أعلام الفكر العربى) ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٤
١٢ ــ « ابن حزم الأندلسى » (أعلام الفكر العربى) ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٦
١٣ ــ « الأخلاق والمجتمع » (المكتبة الثقافية) ، مارس ١٩٦٦
١٤ ــ « كانْت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (مجموعة عبقريات فلسفية) .
١٥ ــ « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
١٦ ــ « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
١٧ ــ « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧
١٨ ــ الزواج والاستقرار النفسى » مكتبة مصر ، ١٩٥٧
١٩ ــ « الفلسفة الوجودية » (مجموعة اقرأ) ، دار المعارف ، ١٩٥٧
٢٠ ــ ديوى : « الفن خبرة » ، ترجمة عربية للمؤلف ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥
٢١ ــ ستيس : « الزمان والأزل » ، ترجمة عربية للمؤلف ، بيروت ، مؤسسة فرانكلن ، ١٩٦٧



تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)


مشكلة البنية

مشكلات فلسفية

(٨)

مشكلة البنية

أو

أضواء على "البنيوية"

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

الإهداء

...إلى أبنائى طلاب جامعة محمد الخامس بالرباط عامة ،

... وإلى أصدقائى خريجى قسم الفلسفة بكلية الآداب ، فوج عام ١٩٧٥ خاصة ،

... إلى هؤلاء وأولئك أقدم هذا العمل المتواضع اعترافا منى ببعض أفضال المغرب عليَّ ، وتأكيدا لوحدة الثقافة العربية فى المشرق والمغرب على السواء ،

المؤلف

« ... **الأنا** : طفل الفلسفة المدلل الذى لا يحتمل ؛ جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفى ، فوقف بذلك حجر عثرة فى وجه كل عمل جدى ، نتيجة لرغبته المستمرة فى الاستئثار وحده بكل انتباه ... » !

كلود ليفى — اشتراوس

« إذا كان ثمة شيء لا يرقى إليه الشك بأى حال من الأحوال ، فهو أن **الإنسان** لا يمثل ألبتة أقدم ولا أدوم مشكلة طرحت على المعرفة البشرية ... فلم يكن الإنسان هو المحور الأوحد الذى طالما ظلت المعرفة تحوم حوله وحول أسراره بتلك الصورة الغامضة المبهمة ، أو على ذلك النحو المستمر الدائب .. والحق أن الإنسان اختراع جديد يظهرنا علم الآثار (الأركيولوجيا) — بكل سهولة — على أنه يرجع إلى عهد حديث ، وأنه قد يصل — فى مستقبل قريب — إلى نهايته المحتومة ... » !

ميشيل فوكوه

« أنا أفكر حيث لا أوجد ، وبالتالى فإننى موجود حيث لا أفكر .. أجل ، فإنه هيهات لى أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة فى يد فكرى » !

جاك لاكان

« إن التاريخ مسيرة ، ولكن بدون ذات ... » !

لويس ألتوسير

« ...إن ما صنعوه بالإنسان لهو تلك البنيات والمجاميع الدالة التى تدرسها العلوم الإنسانية . وأما ما يصنعه الإنسان ، فهو التاريخ نفسه ، أو هو التجاوز الواقعى لتلك البنيات ، فى صميم الممارسة الشمولية ... » .

جان بول سارتر

« ... إن الفلاسفة ليتحدثون فيما بينهم ؛ وهم يتحدثون عن الناس ؛ ولكنهم لم يعودوا يتحدثون إلى الناس ...» .

ميكل دوفرن

« .. ما كانت **البنيات** لتقتل الإنسان أو تقضى على أنشطة الذات ...» !

جان بياجيه

تصدير

« البنية » « La Structure » (بألف لام التعريف) ! صاحبة الجلالة « البنية » ! سيدة العلم والفلسفة رقم واحد ، بلا منازع ، ابتداء من سنة ١٩٦٦ حتى اليوم ، وربما فى المستقبل القريب أو البعيد أيضا !... قفزت — على حين فجأة — من مؤخرة الصفوف ، لكى تجيء فتحتل — فى أقل من عشر سنوات — مكان الصدارة بين مفاهيم الفكر الحديث ..! وبعد أن كان الفلاسفة — حتى عهد قريب — لا يتحدثون إلا عن « الوجود » ، أو « الذات » ، و « الإنسان » ، و « التاريخ » أصبحوا الآن لا يكادون يتحدثون إلا عن « البنية » ، و « النسق » ، و « النظام » ، و « اللغة » . وهكذا عرفت ضفاف السين — فى السنوات ما بين عام ١٩٦٠ ، وعام ١٩٦٦ — مولد نزعة فلسفية جديدة ، أطلق عليها أهل الحى الخامس والحى السادس من أبناء العاصمة الفرنسية اسم « **البنيوية** » ! وعلى حين أعلن نيتشه — فى نهاية القرن الماضى — « **موت الإله** » ، جاء فلاسفة البنيوية — فى هذا العصر — لكى يعلنوا « **موت الإنسان** » ، أو لكى ينادوا — على أقل تقدير — بأن « الموجود البشرى هو الآن فى النزع الأخير » ! وكان طبيعيا — فى عصر احتضار الإنسان — أن تظهر فى آفاق جمهورية البشر ، التى أصبح المثل الأعلى فيها هو « الربوط » Robot أو « الإنسان الآلى » ، « **ألوهية** » جديدة تتناسب مع روح هذا العصر ، فكان أن قامت « **البنية** » ، لكى تعلن أنها هى وحدها « إلٰهنا الأعلى » !! ولم تلبث كلمة « البنية » أن أصبحت « تقليعة » ، أو « موضة » ، أو إن شئت فقل « بدعة » ، يتحمس لها كل الفرسان ، ويتغنى بذكرها الركبان ، ويتردد اسمها على كل لسان ! أجل ، فإن « البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى أو فلسفى يجرى على أقلام علماء اللغة ، وأهل الأنثروبولوجيا ، وأصحاب التحليل النفسى ، وفلاسفة « الابستمولوجيا » ، أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب ، بل هى قد أصبحت أيضا « المفتاح العمومى » : passe-partout الذى يهيب به رجل الأعمال ، والنقابى ، وعالِم الاقتصاد ، والمربّى ، والنحوى ، والناقد الأدبى ، والمخرج السينمائى ، ورجل الإعلام ، والقصاص ، ومصمم الأزياء ، والمهتم بشؤون الطهو ... إلخ ! ولا شك أن كل هذه « التطبيقات » التى عرفها منهج « التحليل البنيوى » ، هى التى جعلت من « البنية » كلمة واسعة ، فضفاضة ، لا تكاد تعنى شيئا ، لأنها تعنى كل شيء !

أستغفر الله !، فما كان لكلمة « البنية » أن تصبح « غير ذات موضوع » ، وهى الكلمة السحرية التى تحوى من المعانى ما لا حصر له ، حتى لقد قيل عنها إنها « لفظ متعدد الدلالات polysémique. صحيح أن البعض قد وضع هذه الكلمة جنبا إلى جنب مع غيرها من الكلمات الأخرى الذائعة ، ذوات المعانى المتعددة ، من أمثال كلمات « الثقافة » ، و « العمل » ، و « القيمة » ، و « الاشتراكية » ، وما إلى ذلك ، ولكن من المؤكد أن كلمة « البنية » تتجاوز فى غموضها ولبسها كل هذه الكلمات ! ومع ذلك ، فإنه على الرغم من أن هناك « موضة » سائدة قد أصبحت تفرض على الكاتب أن يستخدم — بحق أو بغير حق ، فى موضعها أو فى غير موضعها — كلمة « البنية » التى تحمل طابع « العصرية » ، إلا أنه ربما كان السر فى رواج هذه الكلمة (التى كادت تصبح كالعملة الممسوحة لفرط تداولها) هو شعور الإنسان المعاصر بالحاجة إلى الإمساك بوحدة الواقع (التى كاد التعقد أن يمزقها) ! والحق أن لفظ « البنية » يحمل فى تضاعيفه تحقيق حلم العقل البشرى الذى طالما حاول وضع اليد على « الموضوع » من أجل احتباسه فى شباك نظامه العقلى ، وكأن « البنية » نفسها هى تلك « الوحدة » الجديدة التى تضمن للعقل فهم الواقع والتأكد منه والسيطرة عليه من جهة ، واشباع حنينه إلى النظام الأولى المفقود من جهة أخرى ! ولا شك أن « البنية » — كما سنرى فى ثنايا هذا البحث — ليست مجرد تعبير عن ذلك « الكل » الذى لا يمكن رده إلى مجموع أجزائه ، بل هى أيضا تعبير عن ضرورة النظر إلى « الموضوع » على أنه « نظام » أو « نسق » ، حتى يكون فى الإمكان إدراكه أو التوصل إلى « معرفته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض النقاد من أن وراء « البنيوية » ابستمولوجيا خفية تحلم بضرب من « الوضعية الجديدة » !

ولكن ، ماذا عسى أن تكون هذه « **الوضعية الجديدة** » التى تجعل من « **البنيوية** » طلاقا بائنا مع كل فلسفة ؟.. وهل من الصحيح أن مفهوم « البنية » يمثل « قطيعة ابستمولوجية » مع كل « فلسفة » تتخذ نقطة انطلاقها من « الذات » أو « الكوجيتو » ؟ هذا ما يرد عليه ليفى اشتراوس — شيخ البنيويين المعاصرين — بقوله إنه لا بد لنا من أن ندير ظهورنا لكل ما هو « معاش » vécu ، من أجل التوصل إلى فهم « الواقع » : le réel . ومن هنا فإن ليفى اشتراوس يرفض كلا من الفنومنولوجيا ، والوجودية ، نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجود « استمرار » أو « اتصال » بين « المعاش » و « الواقعى » ، فى حين أنه لا سبيل إلى بلوغ « الواقع » — فيما يقول زعيم

البنيوية الأنثروبولوجية — اللهم إلا انطلاقا من عملية تنحية « المعاش » (حتى لو اقتضى الأمر — من بعد — معاودة ادماجه فى نسق موضوعى يكون قد تم تطهيره من كل شوائب النزعة الوجدانية) . وأما السر فى رفض ليفى اشتراوس للوجودية — بصفة خاصة — فهو يرجع إلى أنها لا تمثل فى نظره تفكيرا مشروعا ، إذ أنها من جهة تظهر ضربا من التواطؤ مع أوهام الذاتية ، كما أنها من جهة أخرى ترقى ببعض الاهتمامات الشخصية إلى مستوى المشكلات الفلسفية . وعلى العكس من ذلك ، نجد ليفى اشتراوس يشيد بكل من « التحليل النفسى » و « التحليل الماركسى » (جنبا إلى جنب مع « الجيولوجيا ») ، مؤكد أن منهج هذه الدراسات العلمية الثلاث يقوم أولا وبالذات على نوع خاص من الفهم ، ألا وهو ذلك الذى يرد نمطا من الواقع إلى نمط آخر ، معتبرا أن « الواقع الحقيقى » لا يمكن أن يكون هو « الواقع الظاهرى » (المباشر) ، وأن من شأن طبيعة « الحق » أنها لا تتجلى إلا من خلال ذلك الجهد الذى تبذله فى التهرب منا والتحامى عنا ! ولهذا نجد ليفى اشتراوس يقيم تعارضا بين « محسوس » السطح الظاهرى ، و « معقول » النظام الخفى ، لكى يضفى على هذا « المعقول » صفة « الحقيقى » ، مؤكدا فى الوقت نفسه ضرورة الوصول إلى « عقلانية بنيوية » ، تكون بمثابة « **عقلانية فوقية** » !

والحق أن « بنيوية » ليفى اشتراوس — فى أصلها — إنما هى محاولة علمية من أجل القيام بحفريات جيولوجية فى أعمق أعماق التربة الحضارية ، بدلا من الاقتصار على تقديم وصف جغرافى سطحى لبعض ربوع الثقافة البشرية . وليس الجديد فى هذه « الحفريات » هو رفض كل من المنهج التاريخى الثقافى من جهة ، والمنهج الوظيفى من جهة أخرى ، وإنما الجديد هو استخدام منهج « التحليل البنيوى » من أجل الكشف عن أصالة « الأنتولوجيا » بوصفها علما يزيح النقاب عن الطبيعة اللاشعورية للظواهر الجمعية . ولا شك أن زعيم الحركة البنيوية الأنثروبولوجية مدين بهذا المنهج — كما اعترف هو نفسه — لعلم « اللسانيات » عموما ، و « علم الأصوات » (أو الفونولوجيا) عند تروبتسكوى (Troubetskoï) بصفة خاصة . والواقع أن « علم الأصوات » قد لعب — بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية — نفس الدور التجديدى الذى لعبته الفيزياء النووية بالنسبة إلى مجموع العلوم الدقيقة . وقد حاول تروبتسكوى تحديد هذه الثورة المنهجية التى جاءت بها « الفونولوجيا » ، فحصرها فى المبادئ الأربعة التالية (التى يقوم عليها المنهج الفونولوجى كله) ألا وهى :—

أولا : لا يهتم علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية **الشعورية** بل هو يهتم بدراسة البنية السفلية **اللاشعورية** .

ثانيا : لا يدرس علم الأصوات « الحدود » — منفصلة — ، بل هو يدرس « **العلاقات** » القائمة بين الحدود .

ثالثا : ترى « الفونولوجيا » أن ألعاب هذه « العلاقات الضرورية » (من ضروب تقابل وأشكال تنظيم) تؤلف « **نسقا** » صارما محكما .

رابعا : لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي ، انطلاقا من وقائع ملاحظة ، بل هو يسير على نهج منطقي استنباطي ، انطلاقا من نموذج قد تم تركيبه (أو انشاؤه) ؛ مما يسمح له بالوصول إلى **قوانين عامة** .

ولم يتردد ليفي اشتراوس فى تطبيق هذا « النموذج الفونولوجى » على الوقائع الاجتماعية ، واثقا من أنه لا بد « لعلوم اللسان » من أن تكون مثالا يحتذى من جانب سائر العلوم الاجتماعية الأخرى ، ومدركا فى الوقت نفسه أنه لا بد للبنيوية من أن تجىء فتحل محل « النزعة الذرية » atomisme ، خصوصا بعد أن ثبتت خصوبة « الفرض البنيوى » فى مجال فهم الكثير من الظواهر اللغوية والأنثروبولوجية .

وهذا ميرلوبونتى نفسه (أحد أعلام الوجودية الفرنسية) يكتب فى مقال له تحت عنوان : « **من موس** Mauss **إلى كلود ليفى اشتراوس** » ؛ فيقول : « إن هناك نظاما عقليا بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم « **البنية** » ؛ ذلك المفهوم الذى يلاقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة (من حاجات عصرنا) ... ولا غرو ، فإن البنية لتكشف أمامنا طريقا جديدا ينأى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع » الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت حتى هيجل .. » . ولا يجد بارت Barthes مانعا من التسليم مع ميرلوبونتى بأن « البنيوية » قد فتحت أمام الفكر البشرى المعاصر آفاقا جديدة ، ذات أبعاد واسعة ، ولكنه يذكرنا بأن السر فى هذا الفتح الكبير الذى جاءت به « البنيوية » هو أنها قد أصبحت بمثابة « **اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة** » . والحق أن إنسان القرن العشرين قد بدأ يعرف ذاته — إن لم نقل يعرفها — بأنها مجرد « **بنية** » ، وأنه هو نفسه « إنسان **دال** » homo significans ، أو أنه « **صانع المعانى** » وربما كانت كل قيمة البنيوية إنما تنحصر فى كونها تفسح المجال أمام تساؤل علمى جديد يطرحه المفكر على العالم ، ولكن بلغة

تنطوى على تغيير جذرى عميق فى صميم معايير المعرفة . وبيت القصيد هنا أن « البنيوية » تشدد على عملية « الصناعة » ، لا على « المعانى » نفسها ! ومهما يكن من ضيق الكثيرين بهذا الاهتمام الكبير الذى أصبحت « اللغة » تحظى به على يد « البنيويين » ، وغيرهم من مفكرى هذا العصر ، فإن الذى لا شك فيه — كما يقول بارت مرة أخرى — هو أنه « **ما يزال علينا أن نستكشف عالم اللغة ، على نحو ما نستكشف الآن عالم الفضاء** وربما أصبح هذان الكشفان هما أهم سمة يتميز بها عصرنا . » . ولا نزاع — اليوم — فى أن « البنيوية » قد أصبحت بالفعل أكثر الحركات الفكرية المعاصرة وعيا بالطابع **اللغوى** لشتى المنتجات الصناعية للإنسان ، لدرجة أنها هى وحدها اليوم — فيما يقول بعض دعاتها — التى قد تستطيع إعادة طرح مشكلة « الطابع **اللغوى** للعلم . » ، وآية ذلك أن الموضوع الذى أخذت « البنيوية » على عاتقها الاهتمام بالبحث فيه ، إنما هو « **اللغة** » (كل لغة) ، ومن هنا فقد استحالت « البنيوية » — إن من حيث أرادات أو من حيث لم ترد — إلى « **لغة شارحة لحضارتنا** » (أو إن شئت فقل « **ميتا — لغة** » : méta - langage للثقافة المعاصرة) . ولكن هذا لا يمنع بعض البنيويين أنفسهم من التسليم بأنه لا بد لهذه المرحلة نفسها من أن تتجاوز — إن آجلا أو عاجلا — نظرا لأن هذا التعارض بين « لغة موضوعات » و « لغة شارحة » (أو **ميتا — لغة**) لا بد من أن يخضع — فى خاتمة المطاف — لذلك النموذج الموروث من قديم الزمان ، ألا وهو « نموذج **علم** بغير **لغة** » !

بيد أننا حتى لو سلمنا مع بارت بأنه لا بد من أن يأتى يوم يصبح فيه « التحليل البنيوى » نفسه مجرد « لغة » من « لغات الموضوعات » ، تفتقر بدورها — هى الأخرى — إلى « لغة شارحة » ، أو إلى « نسق » أعلى منها يتكفل بتفسيرها ، فإن هذا لن يمنعنا من القول بأن « البنيوية » — فى الوقت الحاضر — تمثل مرحلة ضرورية هامة من مراحل سير العلوم الإنسانية ، إن لم تقل من مراحل تقدم الوعى البشرى نفسه ! صحيح أن تحول « البنيوية » إلى « **موضة فكرية** » قد أفسد على أصحابها الشىء الكثير (مع العلم بأنه ليس المهم فى « **الموضة** » أن تناصرها أو أن تهاجمها ، بل المهم أن تتحدث عنها) ، ولكن من المؤكد أنه لم يعد فى وسع مؤرخ الفكر المعاصر فى الربع الأخير من القرن العشرين أن يتجاهل هذه الحركة التى ملأ أنصارها وخصومها الملايين من الصفحات ، إن فى مدحها والاشادة بها ، أو فى ذمها والانتقاص من قدرها ! ولعل أسوأ ما تعرضت له « البنيوية » فى الأيام الأخيرة هو ولع الكثيرين من أدعياء العلم

والفلسفة باقحام كلمة « البنية » — فى مناسبة وفى غير مناسبة — حتى لقد أصبح فى الكثير من الاستعمالات المعاصرة لهذه الكلمة « ايهام » أو « تعمية » ، وكأن فيها من « السحر » أكثر مما فيها من « علم » ، أو كأن هؤلاء الأدعياء يجهلون تماما أن « البنية » لا « توجد » بالفعل فى صميم « الأشياء » ، وإنما هي مجرد « فرض » يستخدمه العلماء كأداة ناجعة للبحث !

ويتساءل بعض النقاد — حتى منذ الآن — عن مستقبل البنيوية ، فلا يكاد يتصور قوم منهم أن يكون لمثل هذه الحركة التى تعلن « موت الإنسان » ، و « موت الذات » ، و « موت التاريخ » ، بل و « موت الفلسفة » نفسها ، أى شأن يذكر فى الحضارة البشرية المقبلة ؛ بينما يرى آخرون أن « البنيوية » حركة علمية ذات دلالة فكرية هامة ، فهى لا يمكن أن تختفى فى مستقبل قريب أو بعيد ، اللهم إلا إذا تنكر الفكر البشرى لكل محاولة جادة من أجل فهم الأعماق الخفية اللاشعورية للرمزية البشرية ! وعلى الرغم مما يزعمه البعض من أن « البنيوية » دعوى مادية ، ميكانيكية ، تستبعيض عن « الإنسان : صانع التاريخ » بعبارة : « **الـهو الذى يعمل** » ، وتحل محل « الحدث » مفهوم « النسق » (أو « النظام ») ، وتستبدل بـ « التغير » فكرة « التأليفات الباطنية » ، ظنا منها بأنها تستطيع — عن هذا الطريق — تجاوز المزالق والمآزق التى وقع فيها فلاسفة التاريخ ، وأصحاب الميتافيزيقا ، إلا أن النجاح الذى أحرزه بعض الباحثين البنيويين فى الكثير من ميادين العلوم الإنسانية قد أقام الدليل القاطع على أن التفكير البنيوى قادر على خلق « العقلانية » فى العديد من المجالات التى لم تكن بعد قد عرفت مثل هذا التنظيم الفكرى . ومهما اختلفنا مع بعض البنيويين القائلين بأن ثمة قواعد سلوكية أقدم من التاريخ ، وأوسع (أو أشمل) من الاضطراب السطحى للأحداث ، فإن هذا الاختلاف لن يمنعنا من التسليم مع بعض مؤرخى الفكر المعاصر بأن « البنيات » التى يقترحها بعض الباحثين البنيويين (وعلى رأسهم ليفى اشتراوس) تتكفل فعلا بتفسير عدد أكبر من الظواهر (بالقياس إلى الكثير من المناهج العلمية السابقة) . ولماذا لا نمضى إلى حد أبعد من ذلك فنقول إنه على الرغم من كل تحفظ قد نبديه بإزاء حملات بعض البنيويين ضد « النزعة الإنسانية » ، أو ضد « الميتافيزيقا » ، أو ضد « فلسفة التاريخ » ، فإننا لا نظن أن تكون « البنيوية مجرد « أداة ذهنية قد شاء المجتمع القمعى اللجوء إليها من أجل تخليد نماذجه المتحجرة » ، وكأنما هى « ايديولوجيا » يصطنعها المجتمع « التكنوقراطى » لمواجهة دعاة الحرية ، والالتزام ،

والثورة ... إلخ ؟! صحيح أن خصوم البنيويين يقولون إن هذا النمط من أنماط التفكير لم يكن ليظفر بأى نجاح ، لولا ضعف الاتجاه الوجودى من جهة ، وعقم الفلسفة الجامعية التقليدية (فى فرنسا) من جهة أخرى ، ولكن من المؤكد أن انتشار أية « موضة فكرية » لا بد من أن يكون شاهدا على ما فى هذه « الموضة » من خصوبة فكرية تستجيب لحاجات العصر !

فهل نقول مع بعض النقاد إن « البنيوية » هى لسان حال ذلك الإنسان المعاصر الذى لم يعد يؤمن بالفلسفة ، ولكنه مع ذلك يأبى إلا أن يكون فيلسوفا ؟! إن أصحاب هذه الدعوى ليقررون أن الكثيرين من المتشككين فى جدوى التفلسف لم يجدوا أمامهم مخرجا آخر سوى الالتجاء إلى « العلوم » ، من أجل البحث فيها عن « نماذج » ، و « بنيات » ، و « مخططات » ، قد تسمح لهم بالتخلص نهائيا من كل ميتافيزيقا . وما الاستغراق فى المباحث اللغوية ، والاهتمام بدراسة الاقتصاد السياسى ، والانهماك فى الاطلاع على بعض الملخصات فى نظرية المجاميع الرياضية ، سوى مظاهر — بين أخرى كثيرة — لرغبة بعض المشتغلين بالفلسفة فى التحرر من كل « ايديولوجيا » ، والعمل على التواجد فوق أرض علمية صلبة لم يعد يشيع فى أجوائها عفن المثالية ! ولعل هذا هو السر — أو هكذا يقول أصحاب هذه الدعوى — فيما أصبحنا نراه اليوم ، على صفحات الدوريات والمجلات ، من أشكال وتخطيطات ذات طابع علمى جميل ، فضلا عن الصيغ والمعادلات المشفوعة بعلامات الزائد والناقص ، إلى جانب الكثير من الرموز الرياضية الأخرى ؛ وكأن كلمة « البنية » (بكل ما تنطوى عليه من نماذج رياضية أو مضامين علمية) هى « كلمة السر » (« افتح يا سمسم » !) الكفيلة بفتح كل أبواب « العلم » الموصدة فى وجه أو وجوه الفلاسفة ! ونحن نوافق أصحاب هذه الدعوى على أن من بين المتحمسين للحركة البنيوية جماعة من المتمسحين بأهداب العلم ، ممن وقع فى ظنهم أن المعرفة الجادة هى طائفة من الاستعارات ، أو مجموعة من الأشكال والعلامات ، ولكننا لا نظن أن يكون من العدل فى شىء أن تؤخذ « البنيوية » بجريرة هؤلاء ، خصوصا أن من بين أعلامها باحثين ممتازين أخذوا على عاتقهم — فى صبر وأناة — أن يفضوا شفرات الطبيعة اللاشعورية للظواهر الاجتماعية ، وأن يكشفوا عن الطابع الرمزى للثقافة البشرية فى شتى صورها وأشكالها

صحيح أن مؤرخ الفكر المعاصر قد أصبح يلتقى اليوم بالكثير من الادعاءات

العريضة والمزاعم المتبجحة — من جانب بعض أدعياء البنيوية — ، ولكن كل هذه الآمال الكبرى التى يعلقها البعض على مستقبل الحركة البنيوية فى مضمار العلوم الإنسانية ، لا يمكن أن تكون مجرد أحلام واهمة ليس ما يبررها . وإذا كان ريمون بودون R . Boudon قد ختم كتابه النقدى الموسوم باسم « ما جدوى مفهوم البنية ؟ » بقوله « .. إنه ليس ثمة فائدة كبرى يمكن أن ترجوها مباحث علمية مثل علم الاجتماع أو الاقتصاد — ولا نقول النقد الأدبى — من وراء « البنيوية » ... وليس يكفى أن يعلن المرء أن موضوعه يمثل « كلا » أو أنه ينظر إليه على أنه « بنية » ، حتى يصبح لهذا السبب عينة ipso facto أكثر معقولية ، وحسبنا أن نتذكر أن هناك خمسة وعشرين قرنا — فى مضمار علم الأحياء — تفصل بين ما قد يصح أن نسميه باسم بنيوية أرسطو الفلسفية من جهة وبنيوية شرنجتون العلمية والسبرنيطيقا : Cybernétique من جهة أخرى .» ؛ فإن من واجبنا ألا نجارى هذا الباحث فى تشاؤمه المفرط من جدوى استخدام مفهوم « البنية » فى كثير من الدراسات . وآية ذلك أن استخدام مفهوم « البنية » ، على المستويين النظرى والعملى ، قد أصبح اليوم ضرورة علمية ملحة لا غناء عنها . وربما كانت كل قوة « البنيوية » إنما تكمن — على وجه التحديد — فى هذه الضرورة الملحة ، فضلا عما للبنية — بوصفها العامل المشترك بين مفاهيم « اللاشعور » ، و « اللغة » ، و « الثقافة » — من دور كبير فى حل مشكلة الحضارة الإنسانية بصفة عامة . ولعل هذا ما عناه العالم اللغوى الفرنسى المعاصر بنفنست Benveniste حين كتب يقول : « إن المشكلة التى سيكون علينا — بالأحرى — أن نواجهها فى مستقبل قريب إنما هى مشكلة اكتشاف الأساس المشترك لكل من اللغة والمجتمع ، والوقوف على المبادئ التى تتحكم فى هاتين البنيتين ، وذلك أولا وقبل كل شيء من خلال عملية تحديد الوحدات التى تقبل المقارنة فى الواحدة منهما والأخرى ، والعمل على استخلاص ما بينهما من علاقات اعتماد (أو توقف) متبادل .» . ومعنى هذا أن « البنيوية » قد فتحت أمام العقل البشرى آفاقا جديدة لعلم انسانى كلى شامل ، ألا وهو : « علم التواصل العام ». وهذا ما شرحه لنا ياكوبسون Jackobson فى كتابه : « مقالات فى علم اللغة العام » (الذى ظهر منه الجزء الأول سنة ١٩٦٣ ، بينما ظهر الجزء الثانى منه سنة ١٩٧٣) حين حاول أن يبين لنا كيف حدث — بشكل تدريجى — فى عالم الفكر اللغوى ، ضرب من التوسع أو الامتداد ، حتى لقد أصبح هذا التفكير اللسانى يكاد يستوعب كل علوم الإنسان . وهنا نجد ياكوبسون يميز بين ثلاثة

مستويات تدريجية متعاقبة : أولها مستوى علم اللغة (أو اللسانيات) الذى يهتم بدراسة التواصل من خلال الرسائل اللفظية ، وثانيها مستوى السميوطيقا (أو السيمائيات) Sémiotique التى تدرس كل أنواع الرسائل كائنة ما كانت (بما فيها الرسائل اللفظية) ، ثم أخيرا الأنثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية التى تعنى بالبحث فى التواصل بصفة عامة ، سواء أكان ذلك عن طريق أى نوع آخر من الرسائل كائنا ما كان .

ولئن تكن « السميوطيقا — كما لاحظ بعض النقاد — ما تزال بعد دراسة ناقصة لم تقطع أشواطا كبيرة على درب التقدم ، إلا أن من المؤكد أن تطبيق « المنهج البنيوى » على هذه الدراسة يبشر بالكثير من النتائج المثمرة ، إن فى المستقبل القريب أو البعيد . ومهما يكن من غموض مفهوم « العلامة » : signe ، وصعوبة الاهتداء إلى « البنية » فى مضمار الكثير من « العلامات » ، فإن الذى لا شك فيه هو أن علوم الإنسان تفيد الكثير من وراء تلك الكشوف التى يحققها اليوم أهل « السيمائيات » فى مضمار الأزياء ، والأساطير ، ووسائل الإعلام ، والنقد الأدبى ، وعالم الطهو ، وآداب المائدة ، إلخ .. وحتى لو سلمنا مع البعض بأنه ليس من حق أهل « البنيوية » أن يعولوا كثيرا على نتائج « السيموطيقا » ، فإننا لن نجد مفرا من الاعتراف بأن فى وسع « البنيوية » الجادة أن تركن — بكل اطمئنان — إلى نتائج « علم اللغة » من جهة ، وبعض نتائج « الأنثروبولوجيا » من جهة أخرى ، فقد أثبت هذان العلمان أنهما أهل لكل احترام .

وأما فى مجال علم الاجتماع ، فإننا نلاحظ أن مفهوم « **البنية** » يشير فى العادة إلى التركيب أو **البناء** الذى يكون من انشاء الفكر العقلانى . وهذا هو السبب فى أن دعاة **البنيوية** الاجتماعية يأخذون على أنصار النزعة **الوظيفية** (كما سنرى من بعد بالتفصيل) نظرتهم **الواقعية** إلى « الوظيفة » . وإذا كان أصحاب الاتجاه الوظيفى يستندون فى كل منهجهم إلى مسلمة أساسية مفادها أن المجتمع يكون « **كلا** » متسقا ، فإن أهل الاتجاه البنيوى — على العكس من ذلك — لا يوحدون بين « المجتمع » وبين « الكائن الحى » ، ولا يسلمون بأن « الكيان الجماعى » هو عبارة عن « جهاز عضوى » ، بل هم يميلون إلى اصطناع منهج (أو مناهج) « المنطق الرياضى » فى النظر إلى الظواهر الاجتماعية ، بدلا من الاستعانة بأدوات « السبرنيطيقيا » (على نحو ما تفعل النزعة

الوظيفية) . والحق أن « الرياضيات » — اليوم — لم تعد مجرد أداة لصياغة الواقع الاجتماعى على نحو كمى ، بل هى قد أصبحت جهازا منطقيا يعيننا على بناء « نماذج » ، وإنشاء « بنيات » ، يكون من شأنها أن تساعدنا على احالة العديد من المجالات التجريبية إلى تشكيلات صورية . وعلى حين بقيت كلمة « بنية » — فى كل من الفسيولوجيا وعلم النفس — مجرد مرادف لكلمة « **صورة** » (أو جشطلت) ، مع التشديد على أهمية شبكة العلاقات القائمة بين العناصر ، مما يسمح بظهور أشكال جديدة من المعانى أو الدلالات ، نجد أن هذه الكلمة — فى مضمار الدراسات الاجتماعية المتأثرة بعلم اللغة وعلم الأصوات العام — قد أخذت تنأى عن معانى « التنظيم » و « الوحدة العضوية » ، لكى تقترب من معانى « المجموع » و « التأليف الرياضى » . وهكذا أصبحت « البنية » — لدى بعض رجالات المدرسة الاجتماعية البنيوية — أشبه ما تكون بـ « البنية الجبرية » التى عرفها أحد علماء الرياضية المعاصرين بقوله : « إنها مجموع يتألف من أية عناصر كائنة ما كانت ، ولكنها عناصر يتحدد فيما بينها قانون أو قوانين تتحكم فى صياغتها وتكوينها وشتى عملياتها ... وأما مجموع الشروط التى لا بد من توافرها فى تلك العمليات ، فهى تؤلف ما اصطلحنا على تسميته باسم « أوليات » أو « بديهات » البنية ... » . ولكن المشكلة إنما تكمن — على وجه التحديد — فى أن أهل الدراسات الاجتماعية أنفسهم كثيرا ما يستخدمون كلمة « البنية » بمعنيين مختلفين (دون أن يفطنوا إلى هذه الازدواجية) فنراهم — حينا — يعنون بها « الانتظام » العضوى « للكل » ، ونراهم — حينا آخر — يأخذونها بمعنى « النموذج » ذى النمط الرياضى . وقد يكون من بعض أفضال مفهوم « البنية » — على رجالات علم الاجتماع — أنه من المفاهيم العلمية الخصبة التى إذا استخدمها الباحث الاجتماعى بشىء من الدقة والصرامة (دون الاقتصار على اصطناع منهج التمثيل السهل الرخيص) ، فإنه قد يجد نفسه بازاء أفق جديد ينفتح أمامه بعيدا عن كل من الفلسفة الاجتماعية من جهة ، والدراسات الوصفية الاتنوجرافية أو التعدادات الإحصائية من جهة أخرى ، وبذلك يشق الباحث طريقا وسطا بين الإيديولوجيا من جهة ، والنزعة التجريبية من جهة أخرى . ولكن مفهوم « البنية » — مع ذلك — يثير الكثير من الإشكالات : نظرا لأننا حين نتصور « البنية » على أنها « النموذج العقلى الصورى » الذى لا تزيد العناصر فيه عن كونها مجرد تجليات له ، فإننا عندئذ نتعرض لخطر اذابة الواقع العينى فى ثنايا ضرب من « المنطق الاجتماعى » socio - logique . ولا شك أن

مثل هذه النزعة الصورية فى النظر إلى الواقع الاجتماعى تستهدف بالضرورة لمأخذ خطير ألا وهو إغفال مسألة « المعنى » (أو « المعانى ») ، فى حين أن الظواهر الاجتماعية بطبيعتها ظواهر بشرية ذات دلالة (أو دلالات) . وهذا هو السبب فى أن عالم الاجتماع البنيوى — اليوم — قد أصبح يقدم لنا دراسة علمية لا أثر فيها مطلقا لأية محاولة من أجل الفهم أو التفسير أو التأويل ، وكأننا قد أصبحنا بأزاء مجرد « علامات » لا تعنى فى ذاتها أى شيء ، بل هى تكتسب كل دلالتها من القيم التى تمثلها داخل المجموع أو السياق ! وأما إذا قلنا عن « البنية » إنها النتيجة المترتبة على المتضايقات المتعددة القائمة بين الوقائع ، فإنها عندئذ لا بد من أن تفقد نوعيتها الخاصة ، لكى لا تدع أمامنا مجالا إلا لمجرد الوصف .

على أننا كثيرا ما ننسى — أو نتناسى — أنه ليس ثمة **ضرورة** تلزمنا باستخدام مفهوم « **البنية** » ، وإنما كل ما هنالك أن هذا الاستخدام قد يكون مواتيا أو ملائما ، خصوصا حين يعترف الباحث بأنه لا يستهدف من وراء استخدامه لهذه الكلمة سوى العمل على إدراك ما فى الواقع الذى يحلله من « اتساق » ، فلا يجد مندوحة من افتراض وجود علاقات توقف (أو اعتماد) متبادل بين العناصر المتمثلة فيه ، دون أن يتمكن مع ذلك — فى معظم الأحيان — من تحديد القوانين التى تولد هذا الواقع نفسه . وهنا قد يتوافر لدى الباحث شعور ضمنى بما فى موضوعه من « وحدة نسقية » ، ولكنه يظل عاجزا عن إبراز تلك الوحدة بشكل تصورى واضح ، ومن ثم فإن لغته « البنيوية » — فى هذه الحالة — تخفى من مظاهر الجهالة أكثر مما تكشف من معارف حقيقية : نظرا لأنها تشير إلى أفق ما يزال بالنسبة إليه (على الأقل فى الوقت الحاضر) عسيرا بعيد المنال ، وإن كان وجه الخطورة فى الأمر أن عبارته قد توهم الآخرين بأنه قد بلغ هذا الأفق البعيد فى الواقع ونفس الأمر ! والحق أنه ليس فى تسمية أى موضوع باسم « **البنية** » ، أو فى مجرد الاشارة إليه على أنه يحمل « بنية » ، ما قد يخطو بنا إلى الأمام ، على درب المعرفة ، حتى ولا خطوة واحدة ، ما دمنا لا نستطيع بعد أن نصوغ مفهوم بنيته . وآية ذلك — كما سنرى من بعد عند الحديث عن معنى « البنية » — أن أى شيء كائنا ما كان — بشرط ألا يكون « عديم الشكل » : amorphe أصلا — يملك بالضرورة بنية ، إن لم نقل بأن الشيء المختلط المركب نفسه — على الرغم من كل ما قد ينطوى عليه تعقيده من مظاهر عماء — لا بد من أن يكون له هو الآخر تنظيمه الباطنى . والفارق كبير بين أن نقول عن شيء ما أن له تنظيمه الباطنى الخاص ، وبين أن ننجح بالفعل فى تحديد قوانين ذلك

التنظيم . ومن هنا فقد يكون من حقنا أن نتسائل : أترانا نزداد علما — بحق — حين نتمكن من حصر عناصر « التوازن العرضى » (المؤقت) لبنية أى مجتمع ، أو حين نضع تلك العناصر بعضها إلى جوار بعض ؛ معلنين أنها مترابطة فيما بينهما أوثق ارتباط ؟! أليس من المحتمل أن تكون بعض هذه العناصر حطاما ميتا لا قيمة له ، ولا حياة فيه ؟! وفضلا عن ذلك ، ألا يحدث فى بعض الأحيان أن يجد المرء نفسه منساقا إلى اضفاء طابع نسقى على « موضوع زائف » (أو « شبه موضوع ») ، لمجرد أنه لم يتمكن بعد من تحديد معالمه ، أو تعيين مكانه ، أو الوقوف على محتواه ؟ وفى هذه الحالة ، ألا يستهدف البحث لخطر الربط بين عناصر لا تنتمى إلى نظام واحد بعينه ، أو كما نقول بلغة الرياضة الحديثة ، لا تنتسب إلى مجموعة واحدة بعينها ؟.. لقد فطن ليفى اشتراوس إلى هذا الخطر ، فاشترط — كمقدمة ضرورية لكل خطوة بنيوية يتخذها الباحث — أن يقوم أولا وقبل كل شىء بعملية تحديد دقيق للموضوع الذى يريد اخضاعه لمثل هذا التحليل . وأما ألتوسير فقد كان أكثر صرامة : لأنه تطلب بادئ ذى بدء إدخال الموضوع فى إطار مجاله الإشكالى ، أعنى داخل ذلك « النسق » الفكرى الذى يسمح ببناء مفهومه .

وهكذا نرى أن استخدام كلمة « بنية » بحسن نية ، لا يخلو أحيانا من مخاطرة ، خصوصا حين نكون بإزاء علم لا يجد أمامه مفرا من الاعتراف (فى تواضع) بأن موضوعه ما يزال يند عنه — فى صميم نسيجه الباطنى — ، وأنه لا يملك بعد الأدوات النظرية التى تؤهله لإدراك ذلك الموضوع على النحو المنشود . والواقع أن استخدام كلمة « بنية » — فى هذه الحالة — لن يكون سوى محض تعالم وادعاء ، أو هو — على أحسن تقدير — لن يكون إلا استخداما لهذا اللفظ بطريقة سحرية ! وأخطر من ذلك أن يستخدم المرء هذه الكلمة ، حين يكون بصدد وقائع مركبة (معقدة) ، لا يملك استيعابها والاحاطة بها ، فيعمد إلى احتوائها فى طلاسم لفظية غامضة مختلطة بالضرورة ، لكى يخلص من كل ذلك إلى استنتاج « مبدأ أولى » قابل للطعن حتما (وبصورة خطيرة) ، ألا وهو الزعم بأن لتلك الوقائع طابعا نسقيا ، تنظيميا.ولا شك أن المرء حين يقول عن أية واقعة إنها تمثل « نظاما » (أو « نسقا ») ، فإنه يرفع عنها كل « عرضية تاريخية » ، كما أنه يقضى فى الوقت نفسه على كل مبادأة حرة . ولكن ، إذا كانت بعض الموضوعات ، وبعض مستويات الواقع ، قابلة لمثل هذه المعالجة النسقية ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن تكون هذه الطريقة فى البحث صالحة بالنسبة إلى كافة

الموضوعات الأخرى ؟ ألسنا هنا بإزاء ضرب من « الأمبريالية » التى حتى وإن كانت بحسن نية ، فإنها قد لا تخلو هى الأخرى من تجن على الواقع ؟

على أن هناك مجالا أخر لاستخدام كلمة « بنية » ، لعله أن يكون أدنى إلى الوفاء بالمطلب المنشود من وراء الاستعانة بهذا المصطلح : فإن « الجماعة » ، و « التنظيم الاقتصادى » ، و « موضات الأزياء » ، وما إلى ذلك ، تمثل موضوعات محددة نسبيا ، ومن ثم فإنها تقبل الخضوع — بدرجة تختلف شدة وضعفا — لمبدأ « التنسيق » أو « التنظيم » . والمقصود بهذه العملية التنسيقية وضع أو تحديد القواعد التى تخضع لها تلك الموضوعات فى سيرها الوظيفى ، وإبراز أو تمييز العلاقات التى تربط بين شتى عناصرها ، وليس مايمنع الباحث — حين يكون بازاء أمثال هذه الموضوعات — من أن يمضى إلى حد أبعد من ذلك ، بحيث يضع نموذجا — أو نماذج — للعمليات الجارية على قدم وساق فى تلك المجالات ، سواء أكانت تلك النماذج نماذج اجتماعية ، أم أشكالا تخطيطية ، أم نماذج سبرنيطيقية أم غير ذلك . ومثل هذه الموضوعات ، حين توصف بأنها « أنسقة » أو « تنظيمات » ، فإن كلمة « النسق » أو « النظام » هنا هى وحدها التى تبرر القول بأن لها « بنيات » ، على اعتبار أن كلمة « بنية » هنا مرادفة لكلمة « نسق » . ولكن إذا كان البعض يحرص فى هذه الحالة على استخدام كلمة « بنية » ، فما ذلك إلا بسبب القصد العلمى الذى يتردد صداه من خلال المطامح المتضمنة فى تضاعيف هذه الكلمة . والحق أنه ليس المهم أن نعمد إلى وصف تنظيم أى موضوع ، بل المهم أن نقوم بدعمه أو تأسيسه . ومعنى هذا أنه ليس يكفى أن نكشف القانون الباطن لأى نسق أو نظام ، أو أن نقف على مجموع العلاقات أو المتضايفات القائمة بين عناصره ، وانما ينبغى أيضا أن نتوصل إلى الكشف عن القانون الذى يحدث (أو ينتج) هذا النسق ، أو على الأصح ، ينبغى لنا أن نستنبط هذا النسق من نظرية افتراضية استنباطية ، إذ هنالك — وهنالك فقط — نكون قد وصلنا بالفعل إلى مفهوم « البنية » .

وإذن فإن هنالك ثلاثة مستويات مختلفة لتحقيق « البنية » : مستوى قصديا ، ومستوى نسقيا ، ومستوى بنائيا . ولكن الاستعمال الدقيق لهذا اللفظ لا يتم — فى الحقيقة — إلا على المستوى الثالث ، حيث يصبح فى وسع الباحث اكتشاف قانون بناء المعطيات . وأما على المستويين الأول والثانى ، فإننا نجد أنفسنا بازاء عمليتين مختلفتين تستلهمان مقصد « البنية » ، ولكنهما لا تصلان إلى الهدف الحقيقى المنشود من وراء

استخدام المنهج البنيوى . وعلى حين أننا على المستوى الأول لا نكون الا بازاء « قصد » أو « نية » ، نجد أننا على المستوى الثانى نعلن أن للموضوع الذى ندرسه « بنية » ، بينما نحن نستطيع أن نقرر ، على المستوى الثالث ، ان هذا الموضوع هو نفسه « بنية » . وفارق كبير بين أن «يملك» الموضوع « بنية » ، وأن يكون هو نفسه « بنية » ! وسنرى من بعد أن الانتقال من هذا المستوى الثانى إلى المستوى الثالث الذى يمثل اللحظة البنائية الحقة ، إنما يتم حين يتحقق للباحث الانتقال من أفق العناصر وعلاقاتها ، إلى أفق تكوين « المخطط النظرى » الذى يمكن ابتداء منه استنباط تلك العلاقات . وهذه الطفرة انما تتم حين يتمكن الباحث من انشاء « النموذج » أو « النماذج » ، انطلاقا من المعطيات نفسها ، ومتخيرا دائما أكثر النماذج بساطة ، من أجل العمل من بعد على الاهتداء إلى « المجموع البنائى » الذى ينتمى إليه ذلك النموذج . وبيت القصيد أن نأخذ فى اعتبارنا — منذ الآن — أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نوحد (مثلا) بين « البنية » و « الواقع الاجتماعى » ، فإن كلا من « البنية » و «الواقع» يملك موجة طولية مختلفة ! وسيكون علينا — فيما يلى — أن نحاول اثارة « مشكلة البنيـة » على كافـة هذه المستويات ، حتى نضع بين يدى القارئ صورة دقيقة لتلك الحركة الابستمولوجية المعاصرة « حركة البنيوية » ، التى قيل عنها بحق إنها أحدثت أكبر ثورة كوبرنيقية فى مضمار العلوم الإنسانية من جهة ، وفى مضمار الفلسفة بوصفها الوعى الثقافى لأى مجتمع من جهة أخرى . والله ولى التوفيق ،

زكريا إبراهيم

الرباط فى ٧ مارس سنة ١٩٧٦

مقدمة

فى الخمسينات — وعلى أعقاب الحرب العالمية الثانية — كان السؤال الدائر على كل لسان هو : « ماهى **الوجودية ؟** » . واليوم — وبعد مرور حوالى ربع قرن من الزمان — أصبح الشغل الشاغل لمثقفى هذا الجيل هو التساؤل : « ماهى **البنيوية ؟** » . وكما كان التساؤل عن « الوجودية » يقود أصحابه إلى طرح سؤال آخر : « من هم **الوجوديون ؟** » ، أو « من هم الجديرون بلقب **وجوديين ؟** » ، فإن التساؤل عن « البنيوية » أيضا ، قد أصبح يقود أصحابه إلى طرح هذا السؤال نفسه : « من هم **البنيويون ؟** » ، أو : « من هم الجديرون بلقب **بنيويين ؟** » .

بيد أننا ما نكاد نتسائل عن **أعلام البنيوية** ،حتى يبادر البعض إلى الاعتراض على هذا التساؤل نفسه ، بدعوى أن « البنيوية **فكر بلا مفكرين** » ! ويتذكر المرء العبارة المأثورة التى تقول : « إنه قد يكون هناك عِلم بلا علماء ، ولكن لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بلا فلاسفة ! » ، فلا يملك سوى أن يتساءل : « إذا كانت البنيوية **فكرا بلا مفكرين** ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنها **علم** ،لا **فلسفة ؟** » . وإذا كانت **البنيوية** « **علما** » — أو حركة **علمية** — فما الذى حفز الفلاسفة (أو المشتغلين بالدراسات الفلسفية) إلى الاهتمام بها كل هذا الاهتمام ؟ أليس من العجيب أن تلقى حركة علمية بحتة كل هذه العناية من قبل أرباب الفلسفة ؟!

... الواقع أن الكثير من البنيويين — وعلى رأسهم العالم الأنثروبولوجى الفرنسى كلود ليفى اشتراوس — قد أعلنوا منذ البداية أن « **البنيوية ليست بأى حال من الأحوال** « **فلسفة** » ، **وإنما هى مجرد** « **منهج** » **للبحث العلمى** » : — وهذا جان بياجيه — عالم النفس السويسرى المشهور — يختم كتابه القيم عن « البنيوية » بقوله : « قصارى القول أن البنيوية منهج ، لا مذهب ؛ وهى إذا اكتست طابعا مذهبيا ، فإنها لا بد من أن تقود إلى كثرة من المذاهب » . ولكننا حتى لو سلمنا مع بعض دعاة البنيوية بأن حركتهم « منهج » لا « مذهب » ؛ « علم » لا « فلسفة » ؛ فإننا سرعان ما نلقى باحثين آخرين — من أمثال كانجيلم — يشكون حتى فى إمكانية قيام « **منهج بنيوى** » ! ...وهذا فرنسوا شاتليه نفسه — وهو من المتحمسين للبنيوية — يعرب عن

رأيه بصراحة فيقول : « إنه ليس ثمة **مذهب** بنيوى ، بل ربما كان فى استطاعتى أن أذهب إلى حد أبعد من ذلك فأقول إنه ليس ثمة **منهج** بنيوى » ثم يستطرد هذا المفكر الفرنسى فيقول : « إن السمة المميزة للفكر البنيوى — على نحو ما أعرفه — هى فى الواقع حرصه الشديد على التزام حدود العلمية التامة » . وأما « البنيوية » — كمذهب — فهى فى رأى شاتليه مجرد « اختراع ابتكره الراغبون فى الانتقاص من قدر البنيوية » ! ولهذا يقرر شاتليه — فى آخر المطاف — أن « **البنيوية هى أشبه ما تكون بحالة ذهنية مشتركة لا بد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها .»** .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى الاتجاهات الفكرية المتباينة التى نلتقى بها لدى كل من كلود ليفى اشتراوس ، وميشيل فوكوه ، وجاك لاكان ، ولويس ألتوسير (وهم فرسان البنيوية الأربعة) ، لوجدنا أنه ليس ثمة « مذهب بنيوى » واحد يجمع بينهم : لأن « البنيوية » التى ألفت بينهم لا تكون مدرسة فلسفية (بمعنى الكلمة) ، على العكس مما هو الحال — مثلا — بالنسبة إلى « الوجودية » أو « الماركسية » . ولعل هذا ما عبر عنه جان لاكروا حين كتب يقول : « ليس ثمة مذهب بنيوى ... ، بل إن هناك — وهذا أمر له مغزى أعمق ودلالة أكبر — **لقاء** ذهنيا بصفة عامة ، ومنهجيا بصفة خاصة ، بين مفكرين متباينين يعيشون معا عصرا واحدا بعينه ، ألا وهو عصر **انتهاء الايدولوجيات** ، وربما أيضا عصر انتهاء « النزعة الإنسانية » — من حيث هى صورة من صور الايديولوجيا — . والحق أن كل ما يجمع بين ليفى اشتراوس ، وفوكوه ، ولاكان ، وألتوسير ، إنما هو ذلك **المشروع العلمى** الذى أرادوا تطبيقه على معرفتنا بالإنسان ... » . فالقول بأن « البنيوية » هى — أولا وقبل كل شىء — « ايديولوجيا » : (موقف عقائدى) إنما يعنى أن « البنيوية » لا تزيد عن كونها مجرد محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما ، والظواهر البشرية خصوصا ، من وجهة نظر « **البنية** » سواء أكانت البنية هى « النموذج » أو البناء الصورى ، أم كانت مجموع العلاقات الباطنة المكونة لوحدة أى موضوع من موضوعات العلم ، وسواء أكانت « البنية » أداة فعالة ناجعة فى هذا العلم أو ذاك ، أم كانت مجرد وسيلة معرفية أكثر معقولية وأشد ملاءمة لمقتضى الحال بالقياس إلى غيرها من الوسائل الأخرى السابقة أو الحالية ، وسواء أكان « النموذج اللغوى » (مثلا) هو النموذج الأساسى الأوحد الذى لا بد من استخدامه فى العلوم الإنسانية ، أم كان من الضرورى تكييف كل « نموذج » مع الطبيعة النوعية لكل موضوع من مواضيع البحث العلمى ... إلخ .

غير أن القول بأن للبنيوية رسالة علمية : لأن النشاط الذى تقوم به يندرج تحت باب « النظر » أو « الابستمولوجيا » ، أكثر مما يندرج تحت باب « الفلسفة » أو « الأيديولوجيا » ، إنما هو فى الحقيقة قول ناقص لا يضع بين أيدينا سوى « نصف الحقيقة » ! والسبب فى ذلك أن البنيوية (كما لاحظ الكثيرون) تنطوى على **منظور فكرى** خاص يحمل فى طياته انقلابا فلسفيا حقيقيا ، ويمثل ثورة كوبرنيقيه من نوع جديد : نظرا لأن من شأن هذا المنظور البنيوى أن يجعل من « الذات » مجرد « حامل » ترتكز عليه « البنية » (أو « البنيات ») ، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل « التاريخ » إلى محض تعاقب اعتباطى لبعض « الصور » (أو الأشكال ») . ولعل هذا ما عبر عنه فوكوه نفسه حين راح يقول : « إن النقطة التى شهدت هذه القطيعة إنما تقع — على وجه التحديد — يوم كشف لنا ليفى اشتراوس — بالنسبة إلى المجتمعات — ، ولاكان — بالنسبة إلى اللاشعور — عن وجود احتمال كبير فى أن يكون « **المعنى** » مجرد تأثير سطحى ، وعندما بين لنا كل منهما أن ما قد وجد قبلنا ، وأن ما يدعمنا فى المكان والزمان ، إن هو الا « **النسق** » أو « **النظام** » : Systéme ...» .

والواقع أنه حينما صدر كتاب فوكوه المسمى باسم «**الألفاظ والأشياء**» عام ١٩٦٦ ، وحينما ظهر على أعقابه مؤلف لاكان الضخم الموسوم باسم « **كتابات** » (سنة ١٩٦٦ أيضا) ، وهما الكتابان اللذان أحدثا ضجة كبرى فى عالم الفلسفة ، كما حظيا بالكثير من الاهتمام من جانب النقاد ، فإن الذى لا شك فيه أن هذا الحدث المزدوج قد تسبب فى انزلاق « البنيوية » من مجال « المنهجية العلمية » إلى مجال « الإيديولوجيا » . وآية ذلك أن المنظور الفكرى الذى انطوت عليه هذه « البنيوية » الجديدة قد جاء مؤكدا للدعوى القائلة بأن فى تضاعيف هذا الاتجاه الفلسفى الجديد انكارا لقدرة البشر على صنع تاريخهم الخاص ، ورفضا لكل « نزعة إنسانية » ، ومن ثم فقد راح البعض يؤكد أن النداء الخاص الذى اتحدت عنده كلمة « البنيويين » ، هو اعلان **موت الإنسان** » ! .

بيد أن الكثير من المدافعين عن الطابع العلمى المحض للحركة البنيوية (بوصفها مجرد منهج علمى للبحث) ، قد وجدوا فى هذا المنظور الفكرى المزعوم الذى طالما نسبه إليها خصومها التقليديون من أنصار « الإيديولوجيا الإنسانية » ، مجرد تشويه أو سوء فهم لصميم « الفكر الابستمولوجى البنيوى » . وهذا واحد من حماة البنيوية العلمية يسخر

من دعوى « **موت الإنسان** » التى ينسبها هؤلاء الخصوم إلى « فلسفة » بنيوية مزعومة ، فنراه يقول : « لقد سرت بين الضفادع اشاعة ضخمة ، مؤداها أن البنيوية شيء أشبه ما يكون بالفلسفة ، وأنها تريد القضاء على الكثير من الأشياء الطيبة ، ومن بينها « الإنسان » بصفة خاصة . وليس من العسير علينا أن نتصور الانفعال الذى تملك نفوس الضفادع : فإنها تقاسم « نرجس » ولعله الشديد بالتردد على شواطيء المياه . ولكن ، إذا كان ثمة نتيجة لا بد من استخلاصها من عملية اقحام « البنيات » على تاريخ « نرجس » ، فتلك هى أنه لن يكون هو نفسه موجودا على الإطلاق ، لو لم يكن أمامه — فى الماء — تمثله الخاص لنفسه ، وسط تمثلات أخرى كتلك الخاصة بفروع الأشجار والطحالب المائية ، وأنه لولا معرفته بذلك « الغياب : Absence الذى نسجت منه تلك الصورة ، بل لولا إدراكه لذلك « الفراغ » الذى تحجبه وكأنما هى منه بمثابة نقاب ، لما أصبح فى وسعه (وهو الذى لا يزيد عن كونه هو الآخر مجرد « فراغ » أو محض « نقص » manque) أن يعود إلى الظهور من جديد فى تلك الصورة بوصفه ذاتا . . . » .

ولا يعنينا — فى هذا المقام — أن نتوقف عند مضمون هذه العبارة الساخرة التى لا ترى فى دعاة النزعة الإنسانية (من خصوم الفلسفة البنيوية) سوى مجرد « **ضفادع نرجسية** » وإنما الذى يعنينا — على وجه التحديد — هو أن نكشف عن « البعد الفلسفى » — أو إن شئت فقل « الإيديولوجى » — الذى انطوت عليه الحركة البنيوية . صحيح أن شيخ « البنيويين » المعاصرين — ألا وهو ليفى اشتراوس — قد رفض أن يطلق عليه لفظ « فيلسوف » ، وصحيح أيضا أن « البنيوية » — فى أصلها — قد ظهرت كتعبير عن حاجة الإنسان المعاصر إلى « نظرية فى العلم » . وكأنما هى مجرد إشباع لحاجته إلى « **مشروعية نظرية** » ، ولكن من المؤكد أن إعطاء الصدارة أو الأولوية للـ« **نظر** » ، والبحث عن « **لغة علمية** » قصوى لم يحولا دون ظهور « البنيوية » بمظهر « **الموقف الفلسفى** » ، وبالتالى فإنهما قد خلقا من معارضة البنيوية للفلسفة ، صورة جديدة من صور « التفلسف » !

ولعل أكبر مظهر لهذا « الموقف الفلسفى » هو تلك الحملة التى طالما شنها البنيويون (وفى مقدمتهم كلود ليفى اشتراوس نفسه) على سارتر ، خصوصا فى كتابه « نقد العقل الجدلى » ، حيث تتجلى بوضوح نزعته الإنسانية التاريخية . وسنرى — فى تضاعيف هذه الدراسة — كيف راق لبعض دعاة « البنيوية » (على الأقل فيما يقول

خصومهم) أن يقذفوا بالنزعة الإنسانية — فى شتى صورها — إلى أسفل درك ، باعتبارها مجرد « حديث وهمى » أو « ايهامى » ! وهكذا أصبح البنيويون ينظرون إلى « **التقدم** » على أنه مجرد « خداع بصرى » ، ولم يعودوا يرون فى « المبادرة التاريخية » سوى محض « سراب » ! ولما كان « الإنسان » — فى نظرهم — قد أصبح محاطا من كل صوب بما يسمونه **غير المتعقل** « L' impensé » ، ولما كان « الفكر » — عندهم — لم يعد سوى سهم خاطف يخترق الإنسان كومضة البرق ، دون أن يعرف له بداية (أصلا) أو نهاية ، بل لما صار المنفذ الوحيد أمام الإنسان هو أن يدع نفسه محمولا على ظهر « **النظام** » ، فليس بدعا أن يصبح الإنسان — إن فى ثورته أم فى حركته الاجتماعية الأخرى من جمود ونكوص وغير ذلك « **مفعولا به** » — **لا** « **فاعلا** » — !.

وحينما ظهرت محاولة **ألتوسير** لتفسير الماركسية تفسيرا علميا بنيويا ، دون الرجوع إلى مفاهيم « الإنسان » ، و « التاريخ » ، و « الممارسة » (البراكسيس) ، و « الاغتراب » (أو « الاستلاب ») Aliénation ، فهناك تم نوع من **التلاقى** بين هذه **الماركسية العلمية** الجديدة من جهة ، وبين الحركة **البنيوية** من جهة أخرى . وقد كانت نقطة التلاقى بين الاتجاهين — على المستوى النظرى — إنما هى تلك النزعة المضادة للإنسانية (أعنى رفض تفسير التاريخ بالاستناد إلى مفهوم « الإنسان » أو « الذات ») ولم تكن هذه القراءة البنيوية الجديدة لماركس — من جانب ألتوسير وتلاميذه — مجرد محاولة علمية لتخليص الماركسية من التأملات البرجماتية الرخيصة والأنظار السياسية الزائفة ، وإنما كانت أيضا تأكيدا لتلك « المعقولية البنيوية » التى كان من آثارها تصفية الماركسية من كل شوائب « الإيديولوجيا » ، من أجل استبعاد كل إحالة إلى البشر بوصفهم القوى الفعالة المحركة لصيرورة العملية التاريخية . وهكذا لم تعد « **البنيوية** » مجرد حركة منهجية علمية تبرز أهمية مفهوم « **البنية** » فى تفسير الظواهر الفيزيائية ، والبيولوجية ، والسيكولوجية ، والاجتماعية ، واللغوية ، والتاريخية .. إلخ ، بل أصبحت شيئا أكثر من مجرد تطبيق للتحليل البنيوى على بعض المجالات العلمية : اذ صارت المحور الذى تدور حوله المشكلة الجذرية الكبرى التى تواجه عصرنا بأسره ، ألا وهى :

« من يكون البشر — اليوم — بإزاء أنظمتهم ، وما الذى أصبح فى وسعهم — الآن — أن يفعلوه لمواجهة تلك الأنظمة ؟» .

أما اذا قال معترض : « إن كل هذه المزاعم لا تبرر مطلقا إلحاق « البنيوية » بـ « الفلسفة » ، خصوصا وأن كلا من ليفى اشتراوس ولاكان قد أعلن — بوضوح وصراحة — أن الجهد العلمى الذى يقوم به هو الكفيل باستبعاد الفلسفة أو القضاء عليها نهائيا » ، كان ردنا على هذا الاعتراض أن تفكير كل من ليفى اشتراوس ولاكان لا يمكن أن يفهم « خارج » نطاق الفلسفة لأنه تفكير يثير « مشكلة الحقيقة » ، ويحمل — ضمنا — تساؤلا حول « قيمة العلم » . وحتى لو سلمنا بأن « البنيوية » هى مجموعة العلوم المهتمة بدراسة « **العلامات** » signes أو « **أنسقة العلامات** » ، فلا بد لنا مع ذلك من محاولة التعرف على الوضع الحالى للمقال الفلسفى بعد ظهور تلك « العلوم البنيوية » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه قد أصبح علينا اليوم أن نتساءل : « ما الذى أصبح فى وسع الفيلسوف أن يقوله ، بعد النجاح الذى أحرزته الدراسات البنيوية فى مضمار علم اللغة ، والأنثروبولوجيا ، والتحليل النفسى ... إلخ ؟» . وفضلا عن ذلك ، فإن من المؤكد أن فلاسفة من أمثال فوكوه ، وألتوسير ، ودريدا — على الرغم من رفضهم لكل محاولة قد يراد بها الخلط بين تفكيرهم « والتفكير البنيوى » — إنما يدينون بالشيء الكثير — فى صميم تفكيرهم الفلسفى — للدروس المنهجية التى لقنتهم اياها « العلوم البنيوية ». حقا أنه ليس ثمة « مذهب » بنيوى واحد يجمع بين كل هؤلاء المفكرين ، ولكن هناك — مع ذلك — مناخا فكريا مشتركا يبرر الجمع بينهم فى إطار فلسفى موحد . ولعل هذا ما حدا بالمفكر الفرنسى المعاصر جيل ديلوز إلى القول بوجود سمات مشتركة تجميع بين كل المنتسبين إلى الحركة البنيوية (ومن بينهم ياكوبسون (العالِم اللغوى) ، وليفى اشتراوس (عالِم الاجتماع) ، ولاكان (المحلل النفسى) ، وفوكوه (الفيلسوف المجدد للإبستمولوجيا) ، وألتوسير (الفيلسوف الماركسى الذى أخذ على عاتقه معاودة تفسير الماركسية) ، وبارت (الناقد الأدبى) ... إلخ) ، وفى مقدمة هذه السمات اكتشاف المجال الرمزى كمجال ثالث ينضاف إلى كل من مجال الواقع ومجال الخيال ، والمناداة بنزعة مادية جديدة لا تكاد تنفصل عن اتجاه جديد معارض تماما لكل « نزعة إنسانية » ... إلخ .

ولسنا الآن بصدد حصر السمات العامة المشتركة بين « **البنيويات** » المختلفة (من رياضية — منطقية ، وفيزيائية بيولوجية ، وسيكولوجية ، ولغوية ، واجتماعية ... إلخ) ، وإنما حسبنا أن نقول — مع جان بياجيه — إن للبنيويات جميعا **مثلا أعلى واحدا مشتركا فى المعقولية** ، ألا وهو النظر إلى « **البنية** » باعتبارها نظاما مكتفيا بذاته ،

لا يحتاج فى ادراكه إلى الاهابة بأية عناصر أخرى تكون غريبة فى طبيعتها عليه . ولكننا ما نكاد نتجاوز هذا المثل الأعلى المشترك بين « **البنيويات** » جميعا فى النظر إلى « **المعقولية** » ، حتى نجد أنفسنا بإزاء اتجاهات نقدية متباينة ، يتضح من خلالها تعدد الخصوم الذين ناصبتهم « البنيوية » العداء ! فالبنيوية **الرياضية** (مثلا) قد قامت فى الأصل لمعارضة تلك النزعة **التقسيمية** التى كانت تجزئ الموضوعات الرياضية إلى أبواب مستقلة وفصول غير متجانسة ، من أجل العمل على الاهتداء إلى **الوحدة** — من خلال بعض ضروب « التشاكل » ؛ والبنيوية **السيكولوجيه** قد استهدفت — أولا وبالذات — نقد النزعة (أو النزعات) **الذرية** التى كانت تحاول رد المجاميع الكلية إلى ارتباطات بين عناصر سابقة ؛ والبنيوية **اللغوية** (على الأقل فى صورتها الأصلية لدى العالِم اللغوى السويسرى فرديناد دى سوسير) قد جاءت معارضة للنزعات التطورية التاريخية التى كانت تفسر الظاهرة اللغوية بالاستناد إلى المراحل الزمنية المتعاقبة التى مرت بها فى تطورها ؛ والبنيوية **الأنثروبولوجية** (عند ليفى اشتراوس بصفة خاصة) قد تحددت بمعارضتها لكل من النزعتين **الوظيفية** من جهة ، **والتاريخية** من جهة أخرى ؛ بينما نلاحظ أن البنيوية **الفلسفية** (خصوصا عند فوكوه وألتوسير) قد تميزت بعدائها الشديد لكل نزعة **إنسانية** ، أو لكل رجوع إلى « **الذات البشرية** » بصفة عامة .

ولكن ربما كان أعجب ما فى الأمر — بعد هذا كله — أن الكثير من « البنيويين » (أو من سماهم الناس كذلك) قد أصبحوا هم أنفسهم غير مستعدين لقبول هذه التسمية . والظاهر أن كلمة « **البنيوية** » نفسها قد أصبحت مثارا للكثير من الشبهات ، لدرجة أن البعض قد أصبح يخشى استخدامها ، معللا ذلك بأن « **البنيوية** » هى مجرد لفظه مائعة عائمة اخترعها بعض الصحفيين فهذا فوكوه — مثلا — يعلن أن ما يسمونه باسم « البنيويات » إنما يمثل مجموعة متنافرة من المفكرين المتباينين الذين أريد لاسمه أن يزج بينهم — بدون وجه حق ، وعلى الرغم منه — ؛ ومن ثم فإننا نراه يقرر أن « **البنيوية** » « مقولة لا توجد إلا بالقياس إلى الآخرين ، أعنى أولئك الذين ليسوا هم أنفسهم كذلك » ! وهذا لاكان يعجب أيضا لإدراج اسمه تحت مقولة « البنيويين » ، وهو المحلل النفسانى الذى نادى بضرورة « العودة إلى فرويد » ، آخذا على عاتقه الالتزام بحدود مبحثه العلمى بكل أمانة وصرامة . والواقع (كما لاحظ بعض الباحثين) أن لاكان لا ينتسب إلى **البنيوية** على نحو ما ينتسب بعض المصورين الفرنسيين إلى

« مدرسة باريس » ، ولكن أبحاثه — مع ذلك — قد تلاقت مع أبحاث ليفى اشتراوس (الذى نراه يشير إليه إشارات متعددة) ، مما جعل بعض الباحثين يدرسون فكرة فى إطار « البنيوية » ، نظرا لانه قد مر بالمجال البصرى — إن لم نقل المجال المغناطيسى — للبنيوية . ولا غرو ، فقد التقى جاك لاكان بليفى اشتراوس (على نحو ما التقى بكل من هيجل وماركس) ، دون أن يكون فى هذا اللقاء أى معنى من معانى الخضوع أو التبعية أو الانضواء تحت أعلام فكرية واحدة بعينها ! وهكذا نعود فنؤكد — مرة أخرى — **أن البنيوية لا تحيا على الانتماء إلى مذهب واحد ، أو الانضواء تحت علم واحد ، بل هى تحيا على مجموعة من « اللقاءات الفكرية »** .. (كما قال جان مارى أوزيا — بحق —)

الفصل الأول

ماهى « البنية » ؟

١ ــ ١ قد يكون من الأفضل لنا ــ بادئ ذى بدء ــ بدلا من أن نتساءل : « ما هى البنيوية ؟» ، أن نتساءل : « ما هى البنية ؟» . وعلى الرغم من أن كلمة « البنية » ــ فى لغتنا العربية ــ لا تمثل كلمة عادية تجرى بكثرة على أقلام الكتاب والباحثين ، إلا أن المعنى الاشتقاق لهذه الكلمة بادى الوضوح : لأنها تنطوى على دلالة معمارية ترتد بها إلى الفعل الثلاثى : « بنى ، يبنى ، بناء ، وبناية ، وبنية » . وقد تكون « بنية » الشىء ــ فى العربية ــ هى « تكوين » ، ولكن الكلمة قد تعنى أيضا « الكيفية التى شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك .» . ومن هنا فإننا قد نتحدث عن « بنية المجتمع » ، أو « بنية الشخصية » ، أو « بنية اللغة » .. إلخ . وحين كان أهل اللسان العربى يفرقون فى اللغة بين « المعنى » و « المبنى » ، فإنهم كانوا يعنون بكلمة « مبنى » ما يعينه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة « بنية » .

وأما فى اللغات الأجنبية ، فإن كلمة « structure » مشتقة من الفعل اللاتينى « struere » بمعنى « يبنى » أو « يشيد » . وحين تكون للشىء « بنية » (فى اللغات الأوربية) فإن معنى هذا ــ أولا وقبل كل شىء ــ أنه ليس بشىء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » amorphe ، بل هو موضوع منتظم ، له « صورته » الخاصة ، و « ووحدته » الذاتية . وهنا يظهر ضرب من التقارب الأولى بين معنى البنية ومعنى « الصورة » Forme مادامت كلمة « بنية » ــ فى أصلها تحمل معنى « المجموع » أو « الكل » ، المؤلف من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول أن لكلمة « بنية » استعمالات خاصة فى العلوم المختلفة : من رياضة ، ومنطق ، وفيزياء ، وعلم أحياء ، وأنثروبولوجيا ، وعلم نفس ، ولغويات ... إلخ ، ولكن من المؤكد أن أبسط تعريف للبنية هو أن يقال « إنها نظام ــ أو نسق ــ من المعقولية » . فليست « البنية » هى « صورة » الشىء أو « هيكله » أو « وحدته المادية » ، أو « التصميم الكلى » الذى يربط أجزاءه فحسب ، وإنما هى أيضا « القانون » الذى يفسر تكوين الشىء ومعقوليته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن

البنيويين حينما يبحثون عن « بنية » هذا الشيء أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبى الذى يضعه الواقع بين أيدينا — على نحو مباشر — ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التى تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل إنهم يهدفون — أولا وقبل كل شيء — إلى الكشف عن « النسق العقلى » الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها .

١ — ٢ ولنحاول — الآن — أن نتوقف عند بعض التعريفات العلمية المختلفة لكلمة « بنية » — لدى جماعة من أهل البنيوية — حتى نقف على الدلالة العلمية الدقيقة لهذه الكلمة التى طالما اختلف الباحثون فى تعريفها . ولنبدأ بهذا التعريف الشامل الذى يقدمه لنا عالم النفس السويسرى المشهور جان بياجيه حين يقول : —

« أن البنية هى نسق من التحولات ، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا (فى مقابل الخصائص المميزة للعناصر) ، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذى تقوم به تلك التحولات نفسها ، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق ، أو أن تهيب بأية عناصر أخرى تكون خارجة عنه .

وقصارى القول أنه لا بد لكل بنيـــة اذن من أن تتسم بالخصائص الثـــلاث الآتية . « **الكلية ، والتحولات ، والتنظيم الذاتى** » .

والمقصود بالسمة الأولى من هذه السمات — ألا وهى **الكلية** Totalité — هو أن « البنية لا تتألف من عناصر خارجية تراكمية مستقلة عن « الكل » ، بل هى تتكون من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق ، من حيث هو « نسق » . ولا ترتد قوانين تركيب هذا النسق إلى « ارتباطات تراكمية » ، بل هى تضفى على « الكل » من حيث هو كذلك خواص « المجموعة » باعتبارها سمات متمايزة عن خصائص «العناصر» وليس المهم فى « البنية » هو « العنصر » أو « الكل » (الذى يفرض نفسه على العناصر باعتباره كذلك) ، وإنما المهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر ، أعنى عمليات التأليف (أو التكوين) ، على اعتبار أن « الكل » ليس إلا الناتج المترتب على تلك « العلاقات » أو « التأليفات » ، مع ملاحظة أن قانون هذه العلاقات ليس إلا قانون « النسق » نفسه ، أو « المنظومة » نفسها .

وأما المقصود بالسمة الثانية — ألا وهى **التحولات** Transformations — فهو أن « المجاميع الكلية » تنطوى على ديناميكية ذاتية ، تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل « النسق » أو « المنظومة » ، خاضعة فى الوقت نفسه لقوانين « البنية » الداخلية ، دون التوقف على أية عوامل خارجية . وليس الحديث عن ضرب من « التوازن الديناميكى » — عند بعض دعاة البنيوية — سوى تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن « البنية » لا يمكن أن تظل فى حالة سكون مطلق . بل هى تقبل دائما من « التغيرات » ما يتفق مع الحاجات المحددة من قبل « علاقات » النسق و « تعارضاته » . صحيح — فيما يقول بياجيه — أن الحلم الأكبر للكثير من « البنيويين » هو تثبيت « البنيات » فوق دعائم لا زمانية شبيهة بدعائم الأنظمة المنطقية — الرياضية ، ولكن من المؤكد أن ثمة علاقة متينة بين مفهوم « البنية » ومفهوم « التغير » ، أو بين « فاعلية » البنيات ، و « تكونها » أو « نشوئها » . وأما المقصود بالسمة الثالثة — ألا وهى « **التنظيم الذاتى** » « Autoréglage » — فهو أن فى وسع « البنيات » تنظيم نفسها بنفسها ، مما يحفظ لها وحدتها ، ويكفل لها المحافظة على بقائها ، ويحقق لها ضربا من « الانغلاق الذاتى » . ومعنى هذا أن للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد « مجموعات » ناتجة عن تراكمات عرضية ، أو ناجمة عن تلاقى بعض العوامل الخارجية المستقلة عنها ، بل هى « أنسقة » مترابطة ، تنظم ذاتها ، سائرة فى ذلك على نهج مرسوم وفقا لعمليات منتظمة ، خاضعة لقواعد معينة ، ألا وهي قوانين « الكل » الخاص بهذه « البنية » أو تلك . وعلى الرغم من أن كل « بنية » مغلقة على ذاتها ، إلا أن هذا « الانغلاق » لا يمنع « البنية » الواحدة من أن تندرج تحت « بنية » أخرى أوسع ، على صورة « بنية سفلية » (أو تحتية) sous-structure . والمهم أن عملية « التنظيم الذاتى لا بد من أن تتجلى على شكل «إيقاعات»، و «تنظيمات»، و «عمليات»؛ وهذه كلها عبارة عن « آليات بنيوية » تضمن للبنيات ضربا من الاستمرار أو للمحافظة على الذات .

١ — ٣ فإذا ما انتقلنا الآن إلى تعريف آخر للبنية ، ألا وهو تعريف ليفى اشتراوس ، وجدناه يقرر بكل بساطة أن « **البنية تحمل — أولا وقبل كل شىء — طابع النسق أو النظام . فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أى تحول يعرض للواحد منها ، أن يحدث تحولا فى باقى العناصر الأخرى** .» ويشرح لنا ليفى اشتراوس — فى موضع آخر — المقصود بهذا التعريف ، فيقول إن عالم الاجتماع الذى يواجه كثرة هائلة من الظواهر الاجتماعية (من طقوس ، وعقائد ، وأساطير ... إلخ) ، سرعان ما يتحقق من أن كل

هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينهما جميعا ؛ وليس هنا الشيء المشترك — على وجه التحديد — سوى « **البنية** » ، أعنى تلك « العلاقات الثابتة » القائمة بين « حدود » متنوعة تنوعا لا حصر له ؛ وأما هذه الحدود فإنها ليست سوى الظواهر التجريبية نفسها ، إن لم نقل « المظاهر » التى هى عبارة عن مجموعة من « المعطيات الغفل » . ويشرح لنا ليفى اشتراوس عملية « التبسيط » العلمى التى لا بد منها لفهم الظواهر فهما بنيويا ، فيقول لنا إن العبرة هنا هى بالوصول إلى العلاقات القائمة بين الأشياء ، على اعتبار أن **هذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها** . والواقع أن « حقيقة » الظواهر لا تتمثل فى « ظاهرها » على نحو ما تبدو عيانا للملاحظ ، بل هى تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير ، ألا وهو مستوى **دلالتها** . وعلى حين أن « الأشياء » قد تظل غامضة ، معقدة ، عسيرة الوصف ، نجد أن « العلاقات » بين الأشياء كثيرا ما تكون أبسط من « الأشياء » نفسها . ومن هنا فإن ما تتميز به « الواقعة » العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة « علاقات بين ظواهر » ، وبالتالى فإنها توجد فى حالة استقلال عن ظواهر الأشياء ، إن لم نقل إنها تكمن خلف (أو تحت) الظواهر نفسها .

والحق أن ليفى اشتراوس لا يريد النظر إلى « الظواهر » على أنها « موضوعات » منعزلة ، لا بد من تفسير كل ظاهرة منها على حدة بالاستناد إلى تاريخها الجزئى الخاص ، بل هو يريد مقابلة (أو معارضة) تلك الظواهر بعضها ببعض ، من أجل البحث عن أوجه التباين وأوجه التشابه (القائمة فى الظواهر نفسها) ، وإقامة ضرب من « الحوار » بينها ، بحيث تنبثق من خلال هذه « المحاورة » (أو «المواجهة») **الرسالة الحقيقية المشتركة التى** تحملها هذه الظواهر ، بوصفها « **الدلالة** » العلمية الكفيلة وحدها بتفسير تلك الكثرة المعقدة من الظواهر . ومعنى هذا أن المهمة الأساسية التى تقع على عاتق الباحث فى العلوم الإنسانية إنما هى التصدى لأكثر الظواهر البشرية تعقدا ، وتعسفا ، واضطرابا (أو عدم اتساق) من أجل محاولة الكشف عن « نظام » يكمن فيما وراء تلك « الفوضى » ، وبالتالى من أجل الوصول إلى « البنية » التى تتحكم فى صميم « العلاقات » الباطنية للأشياء . ولكن المهم — فى نظر ليفى اشتراوس — وهو أننا لا ندرك « البنية » إدراكا تجريبيا على مستوى العلاقات الظاهرية السطحية ، المباشرة ، القائمة بين الأشياء ، بل نحن ننشئها إنشاء بفضل « النماذج » modéles التى نعمد عن طريقها إلى تبسيط الواقع ، واحداث التغيرات التي تسمح لنا بادراك « البنية » . ولعل هذا ما عبر عنه

ليفى اشتراوس نفسه فى كتابة « الأنثروبولوجية البنيوية » حين يقول : « إن المبدأ الأساسى هنا هو أن مفهوم البنية الاجتماعية لا يرتد إلى الواقع التجريبى ، بل هو يرتبط بالنماذج التى نبنيها انطلاقا من هذا الواقع . » ولا بد لكل « نموذج » — إذا أريد له أن يستحق بجدارة اسم « البنية » — من أن يتصف بسمات أربع : فهو لا بد أولا من أن يؤلف « نسقا » أو « نظاما » من العناصر ، يكون من شأن أى تغير (كائنا ما كان) يلحق بأحد عناصره ، أن يؤدى إلى حدوث تغير فى العناصر الأخرى . وهو لا بد — ثانيا — من أن يكون منتميا إلى « مجموعة » من التحولات ، بحيث تتكون من مجموع تلك التحولات (أو التغيرات) « جماعة » من النماذج ؛ وهو — ثالثا — لا بد من أن يكون قادرا على التنبؤ بالتغيرات التى يمكن أن تطرأ على النموذج فى حالة ما إذا تعدل عنصر من عناصره ؛ ثم هو — رابعا وأخيرا — لا بد من أن يكون هو الكفيل بتفسير الظواهر الملاحظة من خلال عمله أو قيامه بوظيفته . ولا نريد — فى هذا المقام — الدخول فى تفاصيل « المنهج البنيوى » (على نحو ما يفهمه ليفى اشتراوس) ، وإنما حسبنا أن نقول إن « البنية » — فى نظره — « نظام آلى » له « ميكانزماته » الخاصة التى تعمل بطريقة رمزية لا شعورية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن كل « بنية » لا بد أن تكون « بنية تحتية » (أو « سفلية ») ، لأنها فى صميمها « آلية » لا شعورية ، تكمن خلف العلاقات المدركة ، وتعمل عملها من وراء الوعى المباشر للأفراد (إن لم نقل على الرغم منه) !

١ — ٤ ولو أننا أنعمنا النظر — الآن — إلى التعريفين السابقين « للبنية » (ألا وهما تعريف بياجيه ، وتعريف ليفى اشتراوس) لوجدنا أنهما يجمعان على القول بأن « البنية » هى القانون الذى يحكم **تكون** المجاميع الكلية من جهة ، **ومعقولية** تلك المجاميع الكلية من جهة أخرى . ومعنى هذا أن بيت القصيد — فى كل « بنية » — إنما هو « وحدة تنوعها (أو تغيراتها) المتفاضلة » (على حد تعبير جان — مارى أوزيا) . ولئن كان الأستاذ جيل ديلوز يعترف هو الآخر بأن ما يحدد « البنية » هو طبيعة بعض العناصر الذرية التى تدعى لنفسها الحق فى تفسير كل من « تكون المجاميع الكلية من جهة ، وتنوع — أو تغير — أجزائها من جهة أخرى » ، إلا أننا نراه يحرص على القول بعدم وجود أية علاقة بين مفهوم « البنية » من جهة ، وبين أية صورة حسية ، أو أى شكل من أشكال الخيال ، أو أية ماهية عقلية من جهة أخرى . ولهذا فإنه يؤكد الخطأ الذى وقع فيه الكثيرون حينما عرفوا « البنية » بالاستناد إلى فكرة « استقلال الكل » ، أو مبدأ « سيادة الكل على الأجزاء » ، أو مفهوم « الصيغة » (الجشطالت) على نحو ما قد يبدو فى الواقع أو الإدراك

الحسى . وأما القاعدة الأساسية — فى رأى ديلوز — فهى أنه لا يمكن أن تكون ثمة « بنية » إلا حيث توجد « **لغة** » . وآية ذلك أننا حين نتحدث مثلا عن « **اللاشعور** » بوصفه « **بنية** » . وحين نتحدث أيضا عن « بنية » الأجسام ، فإننا نعنى بذلك أن للأجسام لغتها الخاصة التى تنطق بها ، ألا وهى لغة « الأعراض » ، أو « الأمارات » symptoîmes بل ربما كان فى وسعنا كذلك أن نتحدث عن « بنية » أو « بنيات » ننسبها إلى « الأشياء » على اعتبار أن الأشياء تملك ضربا من « اللغة » أو « الحديث الصامت » ، ألا وهو « لغة العلامات » : signes ، ومن هنا فإن ما يميز « البنيويين » — فيما يقول ديلوز — هو أنهم يتعرفون فى كل شئ على « لغته » الخاصة ، ألا وهى لغة « الرموز » أو « العلامات » الخاصة بهذا « المجال » أو ذاك ، من « مجالات » المعرفة البشرية .

وربما كان أهم ما يمتاز به تعريف ديلوز للبنية أنه تعريف جامع مانع ، يحاول استيعاب شتى جوانب « الحقيقة البنيوية » ، دون الاقتصار على ابراز الجانب النسقى للبنية بوصفها « نظاما مؤتلفا من العناصر والعلاقات المتفاضلة » . فالبنية — أولا — هى بمثابة « وضع لنظام رمزى ، لا يمكن رده إلى نظام الواقع ، ولا إلى نظام الخيال ، لأنه نظام ثالث مستقل عن كل منهما ، وأعمق من كل منهما » . والبنية — ثانيا — حقيقة « طوبولوجيه » ، ذات « وضع مكانى » خاص ، لأنها تتحدد دائما بعلاقات « التقارب » أو « التباعد » ، مع العلم بأن « الأمكنة » أهم دائما مما « يشغلها » . و « البنية » — ثالثا — « لا شعورية » : لأنها أشبه ما تكون بحقيقة خفية « تحتية » (« سفلية ») تعمل عملها بشكل ضمنى . ولهذا يقول ديلوز عنها : « **إنها حقيقية دون أن تكون واقعية ؛ مثالية (أو عقلية) دون أن تكون مجردة** » وفضلا عن ذلك ، فإن « البنيات » — فى العادة — « لا شعورية » : لأنها بالضرورة مغطاة بآثارها أو نتائجها ، بدليل أن « البنية الاقتصادية » (مثلا) قلما توجد بصورتها النقية الخالصة ، بل هى توجد مغطاة بالعلاقات القانونية ، والسياسية ، والإيديولوجيه ، التى تتجسد فيها . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع قراءة البينات ، أو الوقوف عليها ، أو الاهتداء إليها ، اللهم إلا انطلاقا من « آثارها » . و « البنية » (كما هو الحال مثلا عند فوكوه حيث نجد سلسلة ثلاثية تتكون من الظواهر اللغوية ، والاقتصادية والبيولوجية) ، ولذلك فإن « البنية » تمثل دائما « مجالا إشكاليا » يعبر عن هذا التركيب البنيوى التسلسلى المعقد . وتتجلى هذه الحقيقة بوضوح أكبر — فى مجال علم النفس — حيث نلاحظ أنه لا بد لكل

« بنية » من أن تكون « نفسانية ــ جسمانية » psycho - somatique بمعنى أنها لا بد من أن تتمثل على شكل مركب مؤلف من « مقولات » + « اتجاهات » (وجدانية) . وأخيرا يهتم ديلوز بإبراز الطابع **المحايث** (**أو الكمونى**) Immanent للبنية ، فنراه يقرر أن كل ما يطرأ على « البنية » من أحداث ، أو أعراض ، أو ــ إن شئت فقل « عوارض » ــ لا يقع لها « من الخارج » ؛ بل إن من شأن كل « بنية » أن تنطوى على « ميول كامنة » أو « اتجاهات باطنة » تكون هى المسئولة عن كل ما قد يعرض لها من « تغيرات » . وسنرى فيما بعد كيف أن هذه السمة « المحايثة » للنزعة البنيوية هى من أبرز العوامل الهامة التى عملت على تزويد « العلوم الإنسانية » بطابع « الدقة » أو « الصرامة » .

١ ــ ٥ وهنا نجد أنفسنا بإزاء تعريف آخر « للبنية » يقدمه لنا أحد خصوم البنيوية من رجالات التاريخ ، ألا وهو ألبير سوبول (أستاذ التاريخ الحديث بالسوربون) . ويبدأ هذا الباحث دراسته الموسومة باسم « الحركة الباطنة للبنيات » بتعريف موجز للـ « بنية » ، فيقول : « **إن مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة ، الثابتة ، المتعقلة وفقا لمبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء ، بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية ، أعنى داخل المنظومة الكلية الشاملة** » . ثم يعلق سوبول على هذا التعريف فيقول إنه يفترض أن فى وسع المنظومة الكلية أن تظل باقية ، ثابتة ، غير متغيرة ، على الرغم من « التحولات » أو « التغيرات » الناجمة عن تغير أو تحول العناصر . ومن هنا فإن مفهوم « **ثبات** » البنية يحتل مكان الصدارة فى كل تحليل بنيوى . وعلى حين أن « المؤرخ » يرى أنه ليس من شأن أية « بنية » أن تظل « ثابتة » ، نظرا لأن من شأن التوترات والمتناقضات الباطنة أن تعمل من خلال آلياتها (أو ميكانزماتها) المتعددة على إحداث « توازن » جديد ، نجد أن « التحليل البنيوى » ــ فيما يقول سوبول ــ يعطى الصدارة لمفهوم « الثبات » على مفهوم « الحركة » ، ويقدم « المقولات المورفولوجية » على « المقولات التطورية » . ومن هنا فإن « البنيوية » ــ سواء أرادت أو لم ترد ــ لا بد بالضرورة من أن تسهم فى إبراز التعارض بين « **البنية** » و « **التاريخ** » ، أو بين « الثبات » و « الحركة » ، خصوصا وأن « التاريخ » لا يمكن أن يتسم بالثبات ، فضلا عن أنه لا ينتهى مطلقا . وقصارى القول أن « التحليل البنيوى » ــ فى رأى سوبول ــ جهد علمى يستهدف **تشريح** البنيات ، فى حين أن « التحليل التاريخى » لا يقتصر على « التشريح » ، بل يمتد أيضا إلى ضرب من « الدراسة الفسيولوجية » للبنيات . وبينما يقرر بعض « البنيويين » أن من شأن كل « بنية » أن تبقى

كما هى ، اللهم إلا إذا اصطدمت — من الخارج — ببنيات أخرى ، نجد أن المحرك الحقيقى لتغير « البنيات » — فى رأى المؤرخين — هو « التناقض » الباطنى الكامن فى صميم « البنيات » . حقا إن ثمة « بنيويين » يقولون بوجود « تقابلات » ، يكمل بعضها الآخر ، — داخل « البنيات » نفسها — ولكن هذه « التقابلات » ثابتة ، كما أن « البنيات » هى الآخرى « ثابتة . وأما فى نظر أهل التاريخ ، فإن حركة البنيات هى حركة « تناقض » ، لا حركة « تقابل » (أو تكامل) ، بمعنى أن المحرك الحقيقى للتغير كامن فى صميم « البنية » أو « البنيات » نفسها . وإلا ، فماذا عسى أن تكون « الثورة » (مثلا) إن لم تكن « موتا » باطنيا لبنية ما من « البنيات الاجتماعية » ؟ وهكذا يبرر سوبول التعارض القائم بين « المنهج التاريخى » ، مؤكدا أن البنيويين يضعون دائما « التزامن » أو « التواقت » synchronie ، فى مقابل « التعاقب » أو « التطور » diachronie وبالتالى فإن « البنية » عندهم هى دائما نسيج من الأشياء « المتقابلة » التى يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من « المتناقضات » ...

١ — ٦ وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تلك التفرقة البنيوية الهامة بين **الساكرونى** (= التزامن) و « **الدياكرونى** » (= التطور) ، لكى نبين كيف أن الاهتمام بالبنية قد حمل — منذ البداية — ضربا من التشديد على أهمية الاعتبارات المورفولوجية أو البنائية بالقياس إلى الاعتبارات التطورية أو التاريخية . ولا شك أن المسئول الأول عن هذا الاتجاه (كما سنرى من بعد بالتفصيل) هو عالم اللغة السويسرى المشهور فرديناند دى سوسير الذى كان موقفه بمثابة رد فعل عنيف ضد الدراسات التاريخية المقارنة للغات ، مما جعله يعطى الصدارة لما هو « **تزامنى سكونى** » على ما هو « **تاريخى تطورى** » ولم يكن هذا الاتجاه البنيوى فى فهم الظاهرة اللغوية بمثابة إنكار تام لكل بعد تاريخى ، ولكنه كان بمثابة رفض لأسبقية « التفسير التاريخى » على « التفسير البنيوى » . ولعل هذا ما عبر عنه العالم اللغوى الفرنسى بنفنست حين كتب يقول : « إن اللغة — فى حد ذاتها — لا تنطوى على أى بعد تاريخى . إنها « تزامن » (**سانكرونى**) ، و « بنية » ؛ وهى لا تؤدى وظيفتها إلا بمقتضى طبيعتها الرمزية . ولكن ليس المقصود بهذا الرأى هو إدانة الاعتبار التاريخى ، بل شجب النظرة الذرية إلى اللغة ، وإدانة النزعة الآلية فى رؤية التاريخ . والواقع أن الزمان ليس هو العامل الفيصل فى التاريخ ، بل هو مجرد إطار له . وأما علة التغير الذى يطرأ على هذا العنصر أو ذاك من عناصر اللغة ، فإنها تكمن من جهة فى طبيعة العناصر المركبة لها فى لحظة معلومة ، ومن جهة أخرى فى علاقات البنية القائمة بين تلك العناصر . وإذن فلا بد

من الإستعاضة عن الملاحظة الغفل للتغير وعملية تلخيصها فى صيغة تقابل ، بتحليل مقارن لحالتين متعاقبتين أو لتنظيمين مختلفين ... وهكذا يجئ « **الدياكرونى** » (= التطور) فيسترد مشروعيته بوصفه تعاقبا ل « **سانكرونيات** » (=حالات سكونية) . ولكن الأهمية الكبرى هى دائما لمفهوم « النظام » أو « النسق » بما يكفله لعناصر اللغة من تماسك » .

ولو أننا تجاوزنا دائرة « الظواهر اللغوية » ، من أجل فهم « البنية » بصفة عامة ، لوجدنا أن « البنية » — بأبسط معنى من معانيها — هى « نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض التغيرات .» ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن كل علم من العلوم لا بد من أن يكون « **بنيويا** » : فإننا لو تساءلنا ما الذى يدرسه هذا العلم أو ذاك ، لكان الجواب بلا شك أنه « يدرس أنسقة من العلاقات .» وحين يكون على العالم أن يختار هذه « البنية » أو تلك ، كمنظور رياضى ممكن من أجل وصف بعض الموضوعات العينية ، أعنى من أجل تكوين وجهة نظر خاصة بصدد مجموعة من الموضوعات فى العالم الواقعى ، فإنه عندئذ يقوم بصياغة « نموذج » . و « النموذج » — بهذا المعنى — لا يوجد إلا فى الأشياء نفسها . ولكن المهم أن هذا « النموذج » يمثل « نسقا من المعقولية » ، يستطيع العالم — عن طريقه — إدراك أو فهم « العلاقات » بين الأشياء ، وبالتالى صياغة الواقع فى مجموعة من المقولات المورفولوجية (أو البنائية) . ولا شك أن « البنيـة » — من هذه الناحيـة — تتخذ بالضرورة طابعا استاتيكيا (سكونيا) ؛ ولكننا لو فهمنا « البنيات » على أنها « أنسقة من المعقولية » ، ولو أدركنا أن هذه « الأنسقة » تؤلف مستويات مختلفة يردنا كل منها إلى الآخر ، لما وجدنا أدنى صعوبة فى فهم فكرة « **السانكرونى** » فإن هذه الفكرة — فى الحقيقة — إنما تشير إلى وجود « تراتب » (أو « تنظيم تدرجى ») بين أنسقة المعقولية ، وبالتالى فإنها تحول بيننا وبين الإلقاء بتلك الكثرة الهائلة من الوقائع التجريبية إلى ذلك العالم الضبابى المظلم : عالم اللامتعقل «l' impensable» وإذن فإن تعريف البنية بوصفها « نسقا من المعقولية » لا بد من أن يقودنا إلى رفض تلك « الخبرات المعاشة » التى يدرك البشر أنفسهم من خلالها ، مع استبعاد كل تلك « الصور الواعية » المتغيرة التى يشكلها البشر عن تطورهم .

١ — ٧ من كل ما تقدم يمكننا أن نفهم مغزى عبارة ليفى اشتراوس المشهورة التى يقول فيها : « إما أن تكون العلوم الإنسانية علوما بنيوية ، وإما ألا تكون علوما على الاطلاق :

لأنها لن تملك القدرة على التبسيط ، اللهم إلا إذا أصبحت بنيوية . » وقد سبق لنا أن شرحنا للقارئ ما هو المقصود بـ « التبسيط العلمى » ــ فى نظر ليفى اشتراوس ــ ولكن لا بأس من أن نضيف إلى ما أسلفنا أن « التبسيط » هنا إنما يعنى « التنظيم البنيوى » الذى يرد الوقائع المتكثرة إلى مجموعة محدودة من العلاقات الرياضية البسيطة ، خصوصا وأن من طبيعة « البنية » ــ كما قلنا ــ أن تكون « مغلقة » ، وأن تكون منطوية على عدد محدود من « القواعد » (كما هو الحال فى « اللغة » مثلا) . فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن « البنية » أيضا هى « قانون تغيراتها » ، أمكننا أن ندرك السر فى هذا الخلط الذى طالما وقع فيه الكثيرون حينما التبست عليهم « البنيوية » بـ النزعة « الصورية » ، وكأن كل ما يهدف إليه « المنهج البنيوى » هو مجرد الوصول إلى ضرب من « الصياغة الصورية » . والواقع أن اتهام « البنيوية » بأنها شكل من أشكال « الصورية » قد نشأ عن اعتقاد البعض بأن التحليل البنيوى يوجه كل اهتمامه إلى « الأشكال الدالة » ، بدلا من الاهتمام بـ « المضامين المدلولة » . ولعل هذا ما حدا بليفى اشتراوس إلى دفع تهمة الصورية عن « البنيوية » بقوله : « إن البنيوية ترفض إقامة تعارض بين « العينى » و « المجرد » ، وتأبى إعطاء قيمة ممتازة للثانى منهما ... إن الصورة تتحدد بتقابلها مع مادة غريبة عنها ؛ وأما البنية فإنها لا تملك مضمونا متمايزا ، وإنما هى نفسها المضمون ، مدركا داخل تنظيم منطقى ، منظور إليه باعتباره خاصية للواقع » . وسنرى فيما بعد أن « البنيوية اللغوية » (مثلا) لم تقتصر على الاهتمام بالسيميولوجيا (ألا وهى « علم الدالات » science des signifiants) ، بل هى قد اهتمت أيضا بالسيمانطيقيا (ألا وهى « علم المدلولات » : science des signifiés) .

ويبقى الآن أن نحاول ــ فى ختام هذا الفصل ــ الاهتداء إلى تعريف واحد يمكن عن طريقه تحديد مفهوم « البنية » تحديدا منطقيا دقيقا . والرأى عندنا أنه على الرغم من تعدد التعريفات التى قدمها الباحثون المختلفون لهذا اللفظ ، فإن من الممكن الإجماع على الأخذ بالتعريف الذى قدمه لنا « لالاند » فى معجمه المشهور حين قال : « **إن البنية هى كل مكون من ظواهر متماسكة ، يتوقف كل منها على ما عداه ، ولا يمكنه أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداه** » . ولا شك أن من مزايا هذا التعريف أنه عام يصدق على جميع أنواع « البنيات » (بما فيها « البنية الرياضية » ، و « البنيـة اللغويـة » ، و « البنيـة الأنثروبولوجية » ... إلخ) ، ولكن « الاتجاه البنيوى » المعاصر ــ نظرا لأنه قد كان فى أصله ثمرة للنجاح الذى أحرزته علوم اللغويات (ليس فقط لدى العالم السويسرى فردينان

دى سوسير ، وإنما أيضا لدى كل من مدرسة براغ ومدرسة موسكو) ـ فإنه قد حرص على تأكيد حقيقة أخرى هامة ، ألا وهى « أنه لا يمكن أن تكون ثمة « بنية » إلا حيث تكون ثمة « لغة » ..» . ولم يكن انتشار « البنيوية » فى مجالات أخرى غير مجال اللغة على سبيل التشبيه أو المجاز ، أو لمجرد الرغبة فى الامتداد بـ « النموذج اللغوى » إلى دوائر أخرى جديدة ، وإنما كان صدى لاقتناع البنيويين بأهمية « الرمز » فى حياة الإنسان ، بوصفه مصدرا للتفسير من جهة ، ومنبعا للإبداع الحى من جهة أخرى . وهكذا أصبحت « البنيوية » تضم تحتها كل العلوم المهتمة بدراسة « الرموز » أو « العلامات » signes ، أو على الأصح « أنسقة العلامات » ، مع العلم بأن الجديد فى « العلامة » ليس هو « المدلول » le signifié نفسه ، بل هو علاقته بـ « الدال » le signifiant وسيكون علينا ـ فيما يلى ـ أن نشرع فى فهم « البنيوية » نفسها انطلاقا من « علوم اللغة » التى كانت البؤرة الأولى لإشعاعها .



« البنيـة »

فى ميدان « اللسانيات »



الفصل الثانى

« البنيوية اللغوية »

٢ ـــ ١ إذا كان الكثيرون قد وجدوا **للوجودية** ـــ فى الماضى البعيد أو القريب ـــ أسلافا ، من أمثال القديس أوغسطين ، وبسكال ، ومين دى بيران ، وكيركجارد ، ونيتشه ، وغيرهم ، فإن البعض أيضا قد وجد **للبنيوية** ـــ فى الماضى البعيد أو القريب ـــ أسلافا من أمثال أرسطو ، وريمون لول Raymond Lulle وليبنتس ، وروسو ، وكانت ، وماركس ، وفرويد (بل وربما أيضا كروتشه !) . ولكن ، إذا كانت هذه « الشجرة » الضخمة من « الأنساب » مثار شك ـــ أو على الأقل موضع تساؤل ـــ فإن الذى لا شك فيه أن الأب الحقيقى للحركة البنيوية فى العصور الحديثة هو العالم اللغوى السويسرى فردينان دى سوسير (١٨٥٧ ـــ ١٩١٣) . وعلى الرغم من أن أهم أعمال « أستاذ اللغويات الكبير بجامعة جنيف » لم تنشر إلا بعد وفاته ، إذ قام بنشر محاضراته فى « علم اللغة » بعض تلامذته عام ١٩١٦ ـــ استنادا إلى مذاكراته وما سجله بعض مستمعيه ـــ ؛ بل وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » ، وإنما استخدم كلمة « نسق » أو « نظام » ، إلا أن الفضل الأكبر فى ظهور « المنهج البنيوى » (فى دراسة الظاهرة اللغوية) يرجع إليه هو أولا وبالذات . صحيح أن أحدا لم يكترث بتلك المحاضرات التى ظهرت لأول مرة فى أحلك ساعات الحرب العالمية الأولى ، ولكن من المؤكد أن نيتشه لم يجانب الصواب حين قال إن جلائل الأعمال كثيرا ما تجىء على أقدام حمائم السلام ! أجل ، فقد كان ظهور « محاضرات » دى سوسير فى « علم اللغة » عام ١٩١٦ ، فاتحة عهد جديد فى مضمار « العلوم اللسانية » بصفة خاصة ، و « العلوم الإنسانية » بصفة عامة .

وأما النزعة « البنيوية اللغوية » ـــ بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ـــ فإنها لم تظهر إلى حيز الوجود إلا عام ١٩٢٨ ، فى المؤتمر الدولى لعلوم اللسان الذى انعقد بلاهاى بهولنده حيث قدم ثلاثة علماء روس ، ألا وهم ياكوبسون Jackobson ، وكارشفسكى : Karcevsky ، وتروبتسكوى : Troubetzkoy ، بحثا علميا تضمن الأصول الأولى

لهذه النزعة ؛ ولم يلبثوا بعد ذلك أن أصدروا بيانا أعلنوه فى المؤتمر الأول للغويين السلاف الذى انعقد فى براغ عام ١٩٢٩ ، استخدموا فيه كلمة « بنية » بالمعنى المستعمل اليوم ، ودعوا فيه إلى اصطناع « المنهج البنيوى » ، بوصفه « منهجا علميا صالحا لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها » .

٢ — ٢ وقد كانت الخطوة الأولى التى قام بها فردينان دى سوسير على هذا الدرب هى العمل على تحديد موضوع « علم اللغة » ، بعد النظر إلى شتى العوامل البيولوجية ، والفيزيقية ، والسيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية ، والجمالية ، والعلمية ، (أو البرجماتية) التى تتداخل وتتشابك ، لتكون نسيج النشاط اللغوى لدى البشر . ولم يلبث دى سوسير أن أقام تفرقة أولية هامة بين « **اللغة** » و « **الكلام** » ، على اعتبار أن « اللغة » — فى ماهيتها — نظام اجتماعى مستقل عن الفرد ، فى حين أن « الكلام » هو منها بمثابة التحقيق العينى الفردى . ومعنى هذا أن « **اللغة تقنين اجتماعى ، أو مجموعة من القواعد** (Code) فى حين أن « الكلام » **فعل فردى** (**يقوم به شخص ما فى حديثه مع أشباهه**) .والصلة بين « اللغة » و « الكلام » هى كالصلة بين « الجوهرى » و « العرضى » (أو « الثانوى ») . وتبعا لذلك فإن موضوع « علم اللسان » هو « **اللغة منظورا إليها فى ذاتها ولذاتها** » .صحيح أن « اللغة تنطوى بالضرورة على مجموعة من « العناصر » ، ولكن هذه « العناصر » نفسها تفترض « نظاما » أو « نسقا » ، يجعل منها « صورة » Forme ، لا « جوهرا » substance ؛ ومن ثم فإن التعريف الصحيح للغة هو أن يقال إنها « **نسق عضوى منظم من العلامات** » . signes .

بيد أن هذه « العلامات » — فى رأى سوسير — مزدوجة ، أو « **ذات وجهين** » : لأن العلامة اللغوية لا تربط شيئا ما باسم ما ، كما أن اللغة بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد « تحويل » أو « نقل » للواقع (من « المجال العينى » إلى « المجال المجرد ») ، **وإنما « العلامة** » عبارة عن اتحاد لـ « صورة صوتية » — ألا وهى « الدال » le signifiant بـ « تمثل ذهنى » (أو « تصور ») — ألا وهو « المدلول » signifiè — . وعلى حين أن « الدال » يندرج تحت «النظام المادى » (لأنه عبارة عن أصوات ، أو إيماءات ، أو حركات ، أو صور محسوسة ... إلخ) ، نجد أن « المدلول » يندرج تحت « النظام الذهنى » (لأنه يتحدد على مستوى المحتوى أو المضمون ، كفكرة أو معنى ، لا كشىء أو موضوع) . ولما كانت « العلامة » هى عبارة عن ذلك

« الكل المتألف من الدال والمدلول » ، فإن « الدلالة » هى مجرد « علامة » تتحقق من تألف هذين العنصرين . ولهذا يشبه دى سوسير « اللغة » بورقة ذات وجهين : « الوجه » فيها هو « الدال » ، و « الظهر » هو « المدلول » ، ولا يمكن تمزيق وجه هذه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم فإنه لا يمكن القضاء على « الدال » ، دون القضاء على « المدلول » (والعكس بالعكس) ؛ أو (على حد تعبير دى سوسير نفسه) : « إن الفكر هو وجه الصفحة : recto ؛ بينما الصوت هو ظهر الصفحة : verso ، ولا يمكن قطع الوجه دون أن يتم فى الوقت نفسه قطع الظهر ؛ وبالمثل لا يمكن — فى مضمار اللغة — فصل الصوت عن الفكر ، أو فصل الفكر عن الصوت ، اللهم إلا إذا قمنا بضرب من العزل أو التجريد ، ولكننا عندئذ لن نصل إلا إلى « علم نفس محض » أو « علم أصوات » (فونولوجيا) محض . » ، ولما كانت اللغة « نسقا من العلامات » ، بل لما كانت « العلامة » (لا « العبارة ») هى « الوحدة اللغوية » ، فقد ذهب سوسير إلى أن « المهمة الأولى التى تقع على عالم اللغويات هى تحديد ما يجعل من اللغة نظاما نوعيا خاصا داخل مجموعة الوقائع السيميولوجية ... والحق أن المشكلة اللغوية — فى رأينا — إنما هى أولا وقبل كل شىء مشكلة « **سيميولوجية** » ومعنى هذا أن اللغة تنتمى إلى تلك المجموعة الكبرى من « الأنظمة الرمزية » التى تتألف منها « الثقافة » (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) ، ومن بينها الفن ، والأساطير ، والكتابة ، وآداب المعاملات ، وغير ذلك من الطقوس أو المواضعات الاجتماعية . وليست « **السيميولوجيا** Sèmiologie سوى ذلك العلم الذى يدرس حياة العلامات فى كنف الحياة الاجتماعية . ومن المعروف أن هذه الدراسة قد عرفت الكثير من التطورات الهامة ، ابتداء من سنة ١٩٣٠ ، خصوصا على يد كل من بارت R. Barthes وبريتو L. Prieto ، وسبيوك L. Sebeok ولكن ، لا يجب أن ننسى أن « اللغويات » هى عميدة العلوم السيميولوجية جميعا : لأن « اللغة » — بين سائر أنظمة (أو أنسقة) العلامات ، هى — بطبيعة الحال — أكثرها شمولا وأشدها تعقيدا . ولا يفوتنا أيضا أن نشير — فى هذا المقام — إلى أن المبدأ الذى أقامه دى سوسير فى هذا المجال قد امتد إلى خارج نطاق الدراسات اللغوية ، فعرف طريقه إلى باقى العلوم الإنسانية ، وأصبح كل علم من هذه العلوم على وعى بـ « **سيميولوجيته** » الخاصة . وبدلا من أن تذوب « اللغة » فى « المجتمع » ، فقد شرع « المجتمع » يتعرف على نفسه باعتباره « لغة » . وهكذا راح بعض محللى المجتمع يتساءلون عن مدى إمكانية

تفسير « البنبات الاجتماعية » أو — على مستوى أخر — تفسير تلك « الروايات المعقدة » التى يسمونها باسم « الأساطير » ، بوصفها مجموعة من « **الدالات** » التى لابد من البحث لها عن « **مدلولات** » . وكل هذه المحاولات — كما لاحظ بنفنست — هى التى تحفزنا إلى التساؤل عن مدى احتمال كون الطابع الأساسى للغة — ألا وهو تألفها من علامات — صالحا لأن يكون طابعا مشتركا يميز مجموع الظواهر الاجتماعية التى تتألف منها « الثقافة » .

٢ — ٣ ونحن نلاحظ أيضا أن دى سوسير لم يقتصر على التمييز بين « اللغة » و « الكلام » ، أو بين « الدال » و « المدلول » ، بل هو قد أقام تفرقة أخرى هامة بين « اللغويات الداخلية » : interne ، و « اللغويات الخارجية » : externe ، على اعتبار أن الأولى هى بمثابة دراسة **محايثة** immanente للغة ، فى حين أن الثانية هى عبارة عن دراسة للعلاقات القائمة بين اللغة من جهة ، وبين الدوائر المؤثرة عليها ، كالحضارة والتاريخ السياسى ، وعلم النفس ... إلخ من جهة أخرى . ويشرح لنا دى سوسير نفسه هذه التفرقة بين « لغويات » « **خارجية** » وأخرى « **داخلية** » ، فيقول : « إن فى استطاعة اللغويات الخارجية أن تسترسل فى عملية تجميع التفاصيل الجزئية وإضافتها بعضها إلى بعض ، دون أن تصل يوما إلى الشعور بأنها قد أصبحت محصورة بالفعل بين طرفى كماشة « **النظام** » أو « النسق » . ولعل من هذا القبيل — مثلا — ما قد يفعله أحد المؤلفين حين يعمد إلى حشد الوقائع المرتبطة بانتشار إحدى اللغات خارج موطنها الأصلى ، مفسرا تلك الوقائع على طريقته الخاصة . وحين يريد الباحث أن يقف على العوامل التى أدت إلى خلق « لغة فصحى » فى مقابل « اللهجات العامية » ، فإنه لا بد واجد أمامه دائما سبيل التعداد أو الإحصاء البحت ، لدرجة أنه حتى إذا عمد أحيانا إلى تنظيم الوقائع بصورة منهجية (إن فى كثير أو قليل) ، فلن يكون ذلك إلا بالنظر إلى مستلزمات الوضوح . وأما بالنسبة إلى اللغويات الداخلية ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماما : لأن اللغة — فى نظرها — **نسق لا يعرف سوى نظامه الخاص** . وقد يكون فى تشبيهها بلعبة الشطرنج ما من شأنه أن يعيننا على إدراك ذلك بشكل أفضل . والواقع أنه قد يكون من اليسير علينا نسبيا أن نميز — فى هذا المجال — بين ما هو خارجى وما هو داخلى : فإن كون هذه اللعبة قد انتقلت إلى أوروبا من بلاد الفرس يمثل واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها يمثل — على العكس من ذلك — واقعة ذات طبيعة داخلية . ولو أننى عمدت إلى

استبدال قطع الشطرنج الخشبية بقطع أخرى عاجية ، لما كان لهذا التغيير أى أثر على نظام اللعبة نفسها . وأما إذا عمدت إلى زيادة عدد القطع أو إنقاصها . فلا بد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم . » .

٢ — ٤ ولو أننا توقفنا الآن عند تشبيه سوسير للغة بلعبة الشطرنج ، لوجدنا أن هذا التشبيه يؤكد أولا أن اللغة « نظام » أو « نسق » له قواعده الخاصة ، وأن مكونات هذا النسق مترابطة فيما بينها ككل متماسك ، فضلا عن أنه (ثانيا) يعطى الأولوية أو الصدارة للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية ، على اعتبار أن المهم هو التنظيم الباطنى للغة (أعنى قواعدها الداخلية) لا تاريخها أو نشأتها أو مراحل تطورها (أعنى مظاهرها الخارجية المتعاقبة على مر الزمان) . وإذا كانت اللغويات الخارجية وثيقة الصلة بدراسات أخرى مازالت فى دور التكوين ، كاللغويات الاتنولوجية ، واللغويات السيكولوجية ، واللغويات السوسيولوجية ، فإن الدراسة الداخلية للغة قد قامت خارج نطاق الافتراضات الفلسفية المسبقة ، سواء أكانت نفسانية أم معيارية ، لأنها اتخذت منذ البداية طابعا علميا مستقلا . وعلى حين أن العلوم الطبيعية — فيما يقول دى سوسير — تبدأ تصنيفها بوصف كل وحدة من الوحدات ، نجد أن وصف عناصر اللغة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى علاقة كل عنصر بما عداه من العناصر الأخرى ، نظرا لأن أحدا من هذه العناصر لا يملك أية قيمة ذاتية (باطنية) اللهم إلا بتقابله مع باقى العناصر الأخرى . ومعنى هذا أنه لا سبيل إلى اعتبار اللغة مركبا مختلطا يتألف من مجموعة من الوحدات المادية ، بل إن اللغة نسق أو نظام من « القيم » التى يتقابل بعضها مع البعض الآخر . وليست فكرة « النظام » أو « النسق » — عند سوسير — سوى مجرد تأكيد لضرورة إحلال « المنهج البنيوى » محل « المنهج التاريخى » فى دراسة الظواهر اللغوية ، خصوصا وأن الدراسات التاريخية المقارنة للغات لم تؤد بالفعل إلى الكشف عن طبيعة اللغة بوصفها « صورة » لا « جوهرا » . صحيح أن دى سوسير نفسه لم يضع لنا الخطوات المنهجية الدقيقة لهذه « اللغويات الداخلية » التى تدرس نسق اللغة ، وقواعدها الباطنية ، ونظامها البنيوى ، ولكن من المؤكد أنه هو الذى مهد السبيل لحلول « البنيوية » محل « الذرية » Atomisme ، و « الكلية » محل « الفردية » ، فى مضمار الدراسات اللغوية عموما ، والأبحاث الفونولوجية خصوصا .

٢ — ٥ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة طويلة عند تفرقة أخرى هامة (أشرنا إليها من قبل أكثر من مرة) ، ألا وهى تلك التفرقة التى أقامها دى سوسير بين « التزامن » أو « التواقت » Aynchronie من جهة ، وبين « التطور » أو « التعاقب » Diachronie من جهة أخرى . وعلى حين أن وجهة النظر «التزامنية» تمثل محورا أفقيا تقوم فيه العلاقات بين « الأشياء المتواجدة» (أو « المتواقتة ») على أساس ثابت ليس للزمان فيه أى مدخل ، نجد أن وجهة النظر « التعاقبية » تمثل محورا رأسيا تقوم فيه العلاقات بين الأشياء المتتابعة على أساس التغير الزمنى أو التاريخى . ومعنى هذا أن وجهة النظر الأولى — فيما يتعلق بعلوم اللسان — هى وجهة نظر **وصفية** تقتصر على النظر إلى « حالات » اللغة ، فى حين أن وجهة النظر الثانية هى وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطور اللغات . ونحن نعرف أن هذه النظرة الثانية هى التى كانت سائدة فى معظم الدراسات اللغوية إبان القرن التاسع عشر ، مما جعل دى سوسير يؤسس « علم اللسان » الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا فى ذلك العصر . وقد شبه دى سوسير العالم اللغوى الذى يدرس « حالة » من « حالات » اللغة ، دون أن يستبعد « العامل التاريخى » ، بالشخص الذى ينظر إلى مشهد ثابت ، وهو فى حالة حركة ودوران ، دون أن يفطن إلى أن الواجب يفرض عليه أن يثبت فى مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة ، لكى ينظر إلى المشهد من زاوية واحدة . وأما إذا تحرك ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته ، فى حين أن هذا التعاقب الزمنى لن يفيده فى معرفة طبيعة المشهد نفسه . ونحن نعرف — فيما يقول دى سوسير — أن تاريخ أية كلمة ، كثيرا ما يكون بعيدا كل البعد عن أن يفيدنا فى فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة . وما دامت اللغة — فى حد ذاتها — هى مجرد « نسق » أو « نظام » ، بل وما دامت تعمل ، أو تؤدى وظيفتها باعتبارها « بنية » ذات « طبيعة رمزية » ، فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوى — فى ذاتها — على أى « بعد تاريخى » .

ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن غلبة « النزعة التطورية » على معظم مناحى التفكير فى القرن التاسع عشر هى التى أملت على علماء اللسان — فى تلك الآونة — اعتبار « التاريخ » بمثابة المنظور الأساسى للغة ، واصطناع « التعاقب » كمبدأ أول للتفسير ، مع الحرص على تجزئة اللغة إلى عناصر منعزلة ، من أجل البحث عن قوانين التطور الخاصة بكل منها على حدة . وحين قام دى سوسير بمعارضة هذه النزعة التطورية فى

فهم اللغة ، فإنه لم يكن يهدف من وراء ذلك إلا إلى إبراز أهمية المنظور الوصفى (السانكرونى) : ألا وهو منظور الذوات المتكلمة ، وهى تلك الذوات التى لا ينطوى استخدامها للغة على أية إحالة إلى التاريخ ! ودى سوسير يذكرنا — فى هذا الصدد — بأن التفكير فى اللغة — كما هو الحال مثلا عند مدرسة بور رويال — لم يكن قائما على اعتبارات تاريخية — كما أصبح الحال من بعد على يد أهل النحو المقارن فى القرن التاسع عشر — وإنما كان يقوم على أساس التفرقة بين وجهة النظر التطورية ووجهة النظر الوصفية ، مع إعطاء الصدارة لهذه النظرة الثانية على النظرة الأولى . ومن هنا ، فإن الدعوة إلى اعتبار اللغة « نسقا » أو « نظاما » ، تضطرنا — فيما يقول دى سوسير — إلى التخلى عن المنظور التاريخى فى دراسة اللغات ، من أجل العودة إلى المنظور الوصفى ، القائم على استبعاد كل « نزعة ذرية » . ولا بد من أن يكون دى سوسير هنا قد وقع تحت تأثير « علم الاقتصاد » الذى كان يميل فى ذلك الوقت إلى القول بوجود استقلال نسبى لقوانين التوازن بالقياس إلى قوانين التطور ، لدرجة أن البعض كان يقرر أن فى إمكان الأزمات نفسها أن تؤدى إلى « إعادة تنظيم » تام للقيم فى استقلال ، أو بمعزل ، عن تاريخها . وفضلا عن ذلك ، فقد أراد دى سوسير لعلم اللسان أن يتحرر من شتى العناصر الغريبة عنه ، لكى يقتصر على التزام حدود السمات النوعية المحايثة — أو الباطنة — فى صميم النسق اللغوى نفسه . وأما السبب الرئيسى الذى عمل على صبغ « بنيوية » دى سوسير بهذا الطابع **السانكرونى** (فيما يقول جان بياجيه) فهو الطابع الاعتباطى ، أو — التعسفى الذى نسبه إلى « العلامة اللفظية » ... وقبل أن نتوسع فى شرح المقصود بهذه العلاقة الاعتباطية — أو « التعسفية » arbitraire التى تربط الدال بالمدلول — فى نظر دى سوسير — لا بأس من أن نشير إلى أن تلك الثنائية الحاسمة التى أقامها العالم اللغوى السويسرى الكبير بين « **التواقت** » : (**السانكرونى**) و « **التعاقب** » : (**الدياكرونى**) قد لقيت الكثير من التعديلات والتنقيحات على يد بعض علماء اللغة اللاحقين له ، من أمثال تروبتسكوى وأهل دائرة براغ — على وجه الخصوص — ، كما ظهرت الكثير من الدراسات الهامة التى حاول أصحابها القيام بأبحاث بنيوية « دياكرونية » . على أساس القول باحتمال تعاقب مرحلتين مختلفتين من مراحل التطور — فى نطاق لغة واحدة بعينها — تكونان بمثابة « بنيتين » متواليتين يدرس الباحث العلاقات بينهما ، مستندا إلى ما كان فى البنية الأصلية الأولى من إمكانيات أو استعدادات للتغير .

ولعل من هذا القبيل مثلا ما قام به رومان ياكوبسون من دراسات فى كتابه المشهور : « مبادئ الفونولوجيا التاريخية » سنة ١٩٣١ ، أو ما قدمه لنا أندريه مارتينيه من أبحاث فى مؤلفه الموسوم باسم : « اقتصاديات التغيرات الصوتية » سنة ١٩٥٥ ، وما ضمنه بنفنست كتابه « مشكلات علم اللسان العام » سنة ١٩٦٦ من مقالات وأبحاث ودراسات . ولكن ، يبقى أن نعترف لسوسير بالفضل الأكبر فى هذا المضمار لأنه كان أول من نظر إلى اللغة فى صميم نشاطها الوظيفى الحقيقى ، على اعتبار أن « المظهر السانكرونى للغة — بالنسبة إلى الجماهير المتكلمة — هو الذى يمثل — وحده — الحقيقة الواقعية لكل نشاط لغوى » . ولا شك أن سوسير حين أعطى الصدارة « للتزامن » (أو السانكرونى) على « التعاقب » (أو الدياكرونى) ، فإنه قد وضع بذلك حدا للامتياز الذى كان يمنحه الباحثون السابقون عليه للغات المتحضرة — أو لغات « الثقافة » (كما كانوا يسمونها) — وبالتالى فإنه قد فتح السبيل أمام أهل العلوم اللسانية للقيام بوصف مماثل لتلك اللغات الأخرى التى لا تملك أى تراث مكتوب .

٢ — ٦ وأما قول دى سوسير بالطابع الاعتباطى (أو « التعسفى ») للعلامة اللفظية ، فقد كان تعبيرا عن اعتقاده بأن « الدال » لا ينطوى — فى صميم خصائصه الصوتية — على أية إشارة أو إحالة إلى قيمة « المدلول » أو مضمونه . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إن هناك من الناس من يظن أن اللغة — فى صميم مبدئها الأساسى — هى عبارة عن سجل من الأسماء ، أعنى قائمة طويلة بالألفاظ المقابلة لما فى العالم من أشياء ... ولا شك أن مثل هذا التصور — فى أكثر أشكاله سذاجة — لا بد من أن يحيل العلامة اللفظية إلى نسخة طبق الأصل من الشىء الذى تشير إليه . ولكن الحقيقة أن الصلة التى تربط الدال بالمدلول هى مجرد صلة اعتباطية . وآية ذلك أن مفهوم كلمة « أخت » لا يرتبط بأية علاقة باطنية مع سلسلة الأصوات (أ — خ — ت) التى هى بمثابة « الدال » ، بدليل أن فى الإمكان تمثيل هذا المفهوم بأية مجموعة أخرى من الأصوات ، كما هو واضح من اختلاف اللغات : إذ نقول مثلا للدلالة على « الثور » فى فرنسا « boeuf » ، بينما نقول عنه فى إنجلترا : « ox ، وهلم جرا . » . ولكن ، إذا كانت العلامة اللفظية — فى نظر دى سوسير — مجرد علاقة صورية تربط « الدال » (أى الصورة الصوتية) ب « المدلول » : (أى « التصور »

أو « المضمون الذهنى ») ، فكيف نفهم هذا الطابع الاعتباطى المميز لها (أى للعلامة اللفظية ») دون التفكير فى الصلة التى تربطها بالشىء ؟ أليس الملاحظ — كما قال بنفنست — أن دى سوسير هنا قد انزلق من التفكير فى « الاسم » إلى التفكير فى « الشىء » لأن الطابع الاعتباطى الذى تحدث عنه ليس إلا سمة تميز علاقة « الدال » ب « الشىء » الذى يدل عليه ، لا بالمدلول (أو التصور) نفسه ؟! الواقع أننا لو بقينا على المستوى البنيوى المحض ، لكان علينا أن نقول إن الصلة بين الدال والمدلول صلة ضرورية ، لا اعتباطية ، لأن مفهوم « الثور » (أى المدلول ») من جهة والمجموعة الصوتية (ث—و—ر) الماثلة فى وعيى (أى الدال) من جهة أخرى ، هما بالضرورة شىء واحد ، فى حين أن العلاقة بين « الدال » (أى مجموعة الأصوات التى ألفظها) و « الشىء » نفسه (أى « الثور » فى المثال السابق) هى التى تعتبر « تعسفية » .

بيد أن النقد الذى وجهه بنفنست إلى دى سوسير — وإن كان صحيحا من بعض الوجوه ، خاصة وأن بعض تعبيرات دى سوسير قد لا تخلو من غموض أو لبس أو عدم تحديد — إلا أنه لا يطعن فى صحة الفكرة الأصلية التى نادى بها أبو البنيوية اللغوية الحديثة — ألا وهى أن العلاقة بين « الدال » و « المدلول » علاقة تواضعية ، اصطلاحية ، خالية من كل مبررات أو أسباب عقلية — . وحين قال دى سوسير إن العلامة اللفظية اعتباطية ، فإنه لم يكن يفكر فى صلة العلامة بالموضوع المشار إليه ، كما أنه لم يكن يريد الخوض فى تلك المشكلة الأفلاطونية التى كانت موضوعا للنقاش بين كل من هرموجين وكارتيلوس ، ألا وهى : « هل يكون مصدر تسمية الأشياء هو العرف أم البداهة الطبيعية ؟ » ، وإنما كان كل ما يعنيه هو الكشف عن السمة التعسفية التى تتسم بها العلامة اللفظية من حيث هى علاقة بين « الدال » و« المدلول » . والحق أن هناك مستويين لهذا « الاعتباط » أو « التعسف » : فهناك مستوى التعسف الماثل فى العلاقة القائمة بين العلامة والشىء (أو « المفهوم ») ، ثم هناك مستوى أخر يتمثل فى صميم العلاقة القائمة بين وجهى العلامة اللغوية نفسها . ولا شك أن هذا النمط الثانى من التعسف أو الاعتباط هو الذى كان يهم دى سوسير ، لأنه — فى رأيه — « المبدأ الذى يسود كل الدراسات اللسانية العلمية فى مضمار اللغة » . ومعنى هذا أن المبدأ السيميولوجى الأساسى عند سوسير هو : « أنه ليس ثمة علامة فى الطبيعة ، وإنما توجد العلامة حيث تكون ثمة وظيفة رمزية (تملك إقامة مثل هذه العلاقة التعسفية بين « دال » و « مدلول » .) ... » .

٢ ـ ٧ ولو كان لنا ـ الآن ـ أن نصدر حكما عاما على الجهد العلمى الهائل الذى قام به فريناند دى سوسير من أجل تأسيس علم اللغة أو وضع دعائم نزعة بنيوية لغوية ، لكان فى وسعنا أن نقول إن جميع النظريات اللغوية الحديثة مدينة للعالم السويسرى الكبير بالكثير من مبادئها الأساسية ، خصوصا مبدأ ثنائية العلامة اللفظية ، ومبدأ أولوية النسق (أو النظام) على العناصر ، ومبدأ التمييز بين اللغة والكلام ، ومبدأ التفرقة بين « السانكرونى » و « الدياكرونى » ... إلخ . ولعل هذا ما حدا بالعالم اللغوى الأمريكى الشهير بلومفيلد Bloomfield إلى القول بأن « دى سوسير كان أول من زود علم اللغة البشرية بأسس نظرية سليمة » . وقد اعترف له بالفضل الكبير ـ كذلك ـ علماء لغويون متعددون نذكر من بينهم ياكوبسون ، وهلمسليف Hielmslev (١٨٩٩ ـ ١٩٦٥) ، ومارتينية ، وتشومسكى Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) وغيرهم . وكل هؤلاء قد أجمعوا على القول بأن سوسير كان أول رائد للبنيوية الحديثة ، خصوصا وأنه كان أول من فطن إلى أن اللغة نظام مغلق له قواعده الخاصة ، وأنها بالتالى نسق مستقل يتخذ منه أفراد اللسان الواحد وسيلة للتواصل ، مع العلم بأن هذا النسق لا بد من أن يبقى فى أساسه تعسفيا صرفا . صحيح أن الكثير من آراء دى سوسير ـ كما سنرى فيما بعد ـ قد استهدفت للعديد من المآخذ ، وصحيح أيضا أن علم اللغويات الحديث قد عدل ونقح من نظريات دى سوسير فى السيميولوجيا ، والفونولوجيا ، وغيرهما ، ولكن من المؤكد أن معظم النظريات اللغوية الحديثة قد انطلقت من تعاليم دى سوسير ، على نحو ما وردت فى كتابه الشهير : « محاضرات فى علم اللسان العام » . (سنة ١٩١٦) . وعلى الرغم من أن دى سوسير نفسه لم يستخدم كلمة « بنية » ـ كما لاحظنا من قبل ـ إلا أن كل الحركة البنيوية التى ظهرت عام ١٩٢٨ مدينة له بالكثير من أفكارها الأساسية ، وفى مقدمتها محاولة الاهتداء إلى « نموذج » البنية العامة للأنظمة اللغوية ، فى صميم العلاقات القائمة بين « الوحدات الصوتية » (أو « الفونيمات ») بعضها وبعض . وهكذا ظهرت محاولات عديدة ـ استلهمت جميعها تعاليم دى سوسير الأساسية ـ من أجل إنشاء نسق يضم كل اللغات ، بإرجاعها إلى « بنيات أولية » ، سواء أكان ذلك فى مضمار الأصوات ، أم فى مضمار الأشكال النحوية ، أم فى مضمار الدلالات اللفظية ، أم فى مضمار التركيب المنطقى .. إلخ . ولا شك أن دى سوسير ـ بفلسفته الخاصة فى « علم العلامات » ـ قد مهد الجو لظهور « فكر

صورى » فى مضمار علوم المجتمع والثقافة ، وبالتالى لإقامة « **سيميولوجيا عامة** » (كما قال بنفست) .

٢ — ٨ فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة **اللغويات البنيوية فى الولايات المتحدة الأمريكية** ، وجدنا أن تقدم الأنثروبولوجيا قد سار جنبا إلى جنب مع تطور اللغويات الوصفية . والواقع أن علماء الأنثروبولوجيا الذين كانوا يدرسون الشعوب الأمرندية (بعض قبائل الهنود الحمر بأمريكا) قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تعلم (ووصف) لغات أجنبية لم يكن « النموذج الهندو — أوروبى » كافيا لتفسيرها ، فضلا عن كونها لغات لا تملك أى تراث مكتوب ، وبالتالى فقد راحوا يلتجئون فى دراستها إلى أدوات — أو وسائل — التحليل الوصفى (**السانكرونى**) وحسبنا أن نعود إلى كتاب فرانز بوس : Franz Boas الذى صدر عام ١٩١١ تحت عنوان : « **المختصر فى اللغات الهندية الأمريكية** » ، لكى نتحقق من أنه كان مصدرا بمقدمة هامة فى علم اللغويات الوصفية . وأما « سابير » Edward Sapir (١٨٨٤ — ١٩٣٣) صاحب الكتاب الكلاسيكى المعروف عن « اللغة » ، فقد كان رائده فى دراسة علوم اللسان هو التشديد على المظهر الاجتماعى للغة ، مع الاهتمام بدراسة العلاقة بين اللغة والحضارة . وقد اقترح فى دراسته هذه عمل تصنيف علمى للنماذج المختلفة من اللغات ، بالاستناد إلى الطريقة الخاصة التى تنظم بها كل لغة دائرة التجربة الحسية ، وتعمل على تصنيفها .

وأما التيار الذى ساد اللغويات الأمريكية بأسرها منذ عام ١٩٣٠ حتى عام ١٩٥٠ ، فهو التيار الذى تزعمه ليونارد بلومفيلد : Leonard Bloomfield (١٨٨٧ — ١٩٤٩) مؤلف كتاب « اللغة » (سنة ١٩٣١) ؛ ويطلق عليه عادة اسم « النزعة التوزيعية » Distributionnalisme . وإذا كان كتاب بلومفيلد المشار إليه قد غطى معظم مجالات البحث اللغوى بما فيها تصنيف اللغات ، وجغرافية اللهجات ، واللغويات التاريخية ، فإن أهم ما ورد فيه هو العرض الذى قدمه المؤلف للمبادئ المنهجية (الميندولوجية) التى اقترح تطبيقها على عمليات تحليل اللغات ، ولعل أول ما نص عليه بلومفيلد — فى هذا المجال — هو ضرورة القيام بعملية سانكرونية (= وصفية) دقيقة نقتصر فيها على « وصف » اللغة . ولا يكتفى بلومفيلد هنا بمعارضة الاتجاهات « **الذهنية** » التى كانت تلجأ فى تفسيرها لوقائع اللغة إلى مبادئ

« العقل » و « الوعى » ، وإنما نراه يقترح — على العكس مما كان قد فعله سابير — اتباع منهج « آلى » ، أو « مادى » ، فى تفسير ظواهر اللغة ، وإن نظرة واحدة يلقيها المرء على التعريف الذى قدمه لنا بلومفيلد للغة — ألا وهو قوله إن اللغة هى مجرد سلوك بشرى شبيه بما عداه من أصناف السلوك الأخرى — لهى الكفيلة بأن تظهرنا على أن بلومفيلد قد تأثر بالمدرسة السلوكية الأمريكية فى علم النفس . والواقع — فيما يقول بلومفيلد — أن فى وسعنا أن نصف أى نشاط كلامى يقوم بين شخصين يتحدثان معا بالرجوع إلى نمط « **المؤثر والاستجابة** » ، **بحيث نقول إننا هنا بإزاء** « **م** ... س .. م ... **س** » (وهنا تكون س الصغيرة) هى استجابة لغوية ، أو رد فعل (بديل) لمنبه عملى ، ألا وهو م (الكبيرة) ، أعنى ذلك المنبه الذى تلقاه المتكلم ؛ ثم لا تلبث هذه الاستجابة — بدورها — أن تصبح منبها (بديلا) ، أو منبها لغويا ، يولد لدى المستمع ضربا من الاستجابة العملية .) . ولكن بلومفيلد يعد العلاقة القائمة بين « م » و « س » ، وبين « س » و « م » ، موضوعا يختص بدراسته كل من علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، دون أن يكون من حق عالم اللغة الاهتمام بدراسته ، ومعنى هذا أنه يستبعد من دائرة المرحلة الوصفية لدراسة اللغة كل ما يرتبط بدراسة « المعنى » . والسبب فى ذلك أنه يعتبر أن صرامة البحث الوصفى تستلزم الوقوف عند عملية تحليل « **الأشكال الصوتية** » (أو ما كان دى سوسير يسميه باسم « الدالات ») . ومن هنا فإن بلومفيلد قد وجد نفسه مضطرا إلى التسليم بفرض مؤداه أن لأشكال الحديث معنى ثابتا ، وأنه لا بد من أن يكون ثمة اختلاف فى المعنى يقابل كل اختلاف فى الشكل (والعكس بالعكس) . صحيح أن وجود الألفاظ المترادفة والمتجانسة — باعتراف بلومفيلد نفسه — يمثل اعتراضا مباشرا ضد هذا الفرض ، ولكن لا سبيل إلى تحليل اللغة دون اللجوء إلى أية افتراضات مسبقة ، اللهم إلا بالاقتصار على « التحليل الوصفى » للأشكال الصوتية ، دون اقتحام لمبحث « المعنى » على هذا المبحث الصوتى المحض .

٢ — ٩ لقد أراد بلومفيلد (وأعوانه) — إذن — أن يطوروا اللغويات البنيوية بإقامة « لسانيات وصفية » (أو كما يقال أحيانا « **تصنيفية** » Taxonomique) ، تستند أساسا إلى مناهج توزيعية ، مكملين بذلك البنيوية الوصفية (أو السانكرونية) التى كان دى سوسير قد وضع دعائمها . ولا بد لنا من أن نلاحظ — فى هذا

الصدد ــ أن « **الأشكال اللغوية** » التى جعل منها بلومفيلد موضوعا للوصف التوزيعى ، هى فى الحقيقة « علامات لغوية » أريد لها أن تكون « ذات وجهين » ؛ مادام بلومفيلد يعرفها بقوله إنها « أشكال صوتية (فونيطيقية) ذات معان . » ، ولكن لما كان بلومفيلد قد عجز عن وصف عملية « الدلالة » نفسها ، فقد بقى الوصف التوزيعى محصورا فى دائرة « الصورة الصوتية » ، أو فى مجال « الدال » المحض signifant ، وبالتالى فقد ظلت الوحدات ــ عند بلومفيلد ــ مجرد وحدات « ذات وجه واحد » . هذا إلى أننا لو أدخلنا فى اعتبارنا تلك التفرقة التى كان دى سوسير قد أقامها بين « علاقات **حضور** in praesentia (تجمع بين وحدتين لغويتين متحققتين بالفعل) و « علاقات **غياب** » in absentia (تجمع بين وحدة حاضرة ووحدات أخرى غائبة ، ولكن ثمة علاقة تقابل تجمع بينهما ، لكان فى وسعنا أن نقول إن بلومفيلد لم يفسح أى مجال فى بنيويته الوصفية لهذا النوع الثانى من العلاقات . ولو أننا أطلقنا على النوع الأول من العلاقات الاسم الاصطلاحى الذى يستخدمه اللغويون المعاصرون ، ألا وهو syntagmes (سانتاجمات) ، فى مقابل paradigmes (برادجمات) ألا وهو الاسم الاصطلاحى الذى يطلقونه أيضا على النوع الثانى من العلاقات ، لكان فى وسعنا أن نقول إن البعد « السانتجماتى » syntagmatique (أى البعد الأفقى القائم على علاقات الحضور) قد كان هو البعد المفضل لدى بلومفيلد . ولا غرو ، فقد انطلق بلومفيلد فى أبحاثه اللغوية من الأشكال (أو الصور) الماثلة بالفعل فى صميم الواقع ، ومن ثم فقد حدد « الوحدة » اللغوية بالرجوع إلى مجموع البيئات والسياقات التى يمكن أن تظهر فيها ، أعنى بالاستناد إلى **توزيعها** فى مجال **أفقى** (لا رأسى كما هو الحال فى علاقات الغياب) . ومهما يكن من شىء ، فقد نظر بلومفيلد إلى مهمة العالم اللغوى على أنها محصورة فى عملية وصف الكيان التام المكتوب (أو المجموعة الكاملة المسجلة) لأية لغة ما من اللغات ، على اعتبار أن هذا « الكيان » ــ فى جوهره ــ كيان **تمثيلى** ؛ مع الاهتمام بتحديد الأنواع (أو الفئات) التى تنقسم إليها الوحدات ، ألا وهى تلك الأنواع (أو الفئات) المؤلفة من كافة الصور (أو الأشكال) التى يمكن أن تشغل وضعا معلوما بعينه ، أعنى تلك التى تملك « **توزيعا** » واحدا بعينه . ومن هنا فإن ما يحدد وضع أى عنصر إنما هو ــ على وجه الدقة ــ تلك « الأوضاع » التى يمكن أن يشغلها فى مجموع « الكيان المسجل العام »

corpus ، مضافا إليها كل الاستبدالات الممكنة فى تلك الأوضاع . و أما « الصورة » فإنها لا تكتسب أى تحديد (أو تعريف) اللهم إلا بفضل العلاقات التى تجمعها بغيرها من الصور . وهكذا يتم وضع مبدأ التحليل البنيوى موضع التطبيق ، مع ملاحظة أن كافة الخطوات المنهجية المستخدمة فى هذه الحالة لن تكون إلا معايير صورية (أو شكلية) صرف . وقد جاء هاريس Z. S. Harris من بعد (فى كتابه : « مناهج اللغويات البنيوية » سنة ١٩٥١) فحاول أن يمضى بهذا « التحليل التوزيعى » إلى أقصى حدوده ، ثم لم يلبث كل من هوكت Hockett وبايك Pike (على سبيل المثال ، لا الحصر) أن حاولا — فى الولايات المتحدة الأمريكية — إدخال بعض التعديلات الهامة على هذا « التحليل التوزيعى » ، وظلت هذه الحركات سائدة فى الفكر اللغوى الأمريكى إلى أن ظهرت مناهج أخرى جديدة — خصوصا على يد تشومسكى Chomsky بدراسته اللغوية المعروفة باسم « النحو التوليدى » grammar generative

٢ — ١٠ وأما إذا انتقلنا الآن إلى القارة الأوروبية — حيث كانت آراء دى سوسير قد لقيت انتشارا واسعا — فسوف نجد أن اللغويات البنيوية قد وصلت إلى نتائج هامة — حوالى سنة ١٩٣٠ — خصوصا بعد ظهور « **الفونولوجيا** » (= علم الأصوات العام) التى كان قد أسهم فى العمل على نشأتها وتطويرها علماء لغويون مختلفون من موسكو ، وجنيف ، وبراغ ، وفيينا ، وغيرها . ولكن من المؤكد أن المؤسس الحقيقى « للفونولوجيا » هو العالم الروسى نيقولا تروبتسكوى Nicolas Troubetskoi (١٨٩٠ — ١٩٣٨) صاحب كتاب . « مبادئ الفونولوجيا » (الذى ظهرت له ترجمة فرنسية سنة ١٩٤٩) . وقد بدأ تروبتسكوى حياته العلمية بالاقبال على دراسة الإتنولوجيا — والإتنوجرافيا ، ثم تخصص فى دراسة اللغات « الفنلندية — الأوجرية » (وهى اللغات المسماة بالفرنسية Langues Finno - ougriennes) ، ولم يلبث بعد ذلك أن اتجه نحو دراسة « اللغويات العامة » ، على اعتبار أنها « الفرع الوحيد من العلوم الإنسانية الذى أصبح يملك منهجا علميا وضعيا » ، بخلاف باقى العلوم الأخرى التى ما تزال « على مستوى الكيمياء القديمة (أو السيمياء) » والمبدأ الأساسى فى النظرية الفونولوجية هو إضفاء مضمون عينى على الفكرة السوسيرية القائلة بأن اللغة « **نسق** » تسوده العلاقات القائمة بين الوحدات . « والفونولوجيا » حين تدرس نظام العناصر المؤلفة للجانب « الدال » من جوانب

« العلامـة » اللغويـة ، فإنها تبين لنـا أنـه لما كان للتحقيقـات العينيـة المتمثلـة فى « الكلام » ــ ألا وهى « الأصوات » ــ كثرة متنوعة لا نهائية ، فإنها لا تملك أية صفة لغوية محددة، وبالتالى فإنها لا بد من أن تدخل تحت نطاق العلـوم الطبيعيـة (بوصفها « أشياء » أو « موضوعات » قابلة للوصف) ، ومن ثم فإنها تندرج تحت باب « الفونيطيقا » . ذلك العلم التجريبى الكمى . وأما إذا نظر إلى تلك الوحدات المادية ــ على العكس من ذلك ــ من وجهة نظر « **وظيفتها** » فى اللغة ، فإنها عندئذ لا بد من أن تظهر بمظهر تحقيقات متنوعة لعدد صغير من الوحدات اللغوية ، ألا وهى « **الفونيمات** » phonèmes ؛ وهذه « الفونيمات » ذات عدد ثابت محدد فى كل لغة من اللغات (ما بين عشرين وأربعين) . وهكذا نرى أن « الفونولوجيا » تنطلق من المعطيات العينية ، لكى تعمد إلى تحليلها وتجريدها ، بقصد العثور ــ فى صميم الكتلة المهوشة (أو غير المنتظمة) للتحققات الصوتية الماثلة فى الكلام (وهى تلك الكتلة المعقدة التى يكشف عنها تقدم الفونيطيقا الصوتية والفسيولوجية) ــ ؛ نقول بقصد العثور على « البنية » الأولية البسيطة . ومعنى هذا أن قائمة « الفونيمات » فى كل لغة من اللغات هى بالضرورة قائمة محددة ، مغلقة ؛ وإن كان من الملاحظ (مثلا) أن للغة الأسبانية فى أسبانيا نفسها ٢٤ من الفونيمات ، بينما يبلغ عددها فى بلاد أمريكا الجنوبية الناطقة بالأسبانية ما لا يزيد عن ٢٢ فقط .

وقد مرت الفونولوجيا فى تطورها بمراحل عدة : فهى قد ظهرت أولا (حتى قبل ظهور أعمال تروبتسكوى) لدى باحث روسى يدعى بودوان دى كورتناى Boudoin de Coartenay فى نهايـة القـرن التـاسع عشر ، ثم عرفهـا كل من جسبرسن « Jespersen » ، ودانيـل جونـز Daniel Jones ، وأخيرا سابير Sapir وكل هذه الاتجاهات قد تعرضت فيما بعد للنقد ، حتى ظهرت عام ١٩٢٨ أعمال جماعية ناضجة فى مضمار الفونولوجيا ، تقدم بها للمؤتمر الدولى الأول للعلوم اللسانية بلاهاى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، وكارتشفسكى ، مقترحين برنامجا جديـدا أعربوا فيه عن ضرورة التمييز بين دراسة أصوات الكلام ودراسة أصوات اللغة . وقد لقيت هذه الدعوة تأييدا كبيرا من جانب أعضاء دائرة براغ (التى تأسست سنة ١٩٢٦) ، وهى الدائرة التى انضم إليها من بعد تروبتسكوى نفسه . وقد تقدمت هذه الدائـرة عام ١٩٢٩ ــ أمـام المؤتمر الأول للعلمـاء الفيلولوجيين

السلاف — ببرنامج علمى كان يتضمن تسع قضايا مشهورة ، كانت الأولى منها تدور حول «المشكلات المنهجية الناجمة: عن تصور اللغة باعتبارها نظاما أو نسقا ... » . وتتابعت بعد ذلك الدراسات الفونولوجية ، خصوصا على يد العالم اللغوى الفرنسى مارتينية Martinet (الذى نظم الدراسة وعمقها) ، ثم ظهرت نظرية ياكوبسون — التى عرفت باسم « النظرية المزدوجة » (أو الثنائية) : binaire أو : Binarisme وهى تمثل خطوة جديدة أصيلة على درب الدراسات الفونولوجية انطلاقا من أراء تروبتسكوى فى كتابه « المبادئ » ، فضلا عن أنها مهدت لظهور الكثير من الحركات اللغوية الجديدة .

٢ — ١٠ ولو أننا ألقينا نظرة عامة على « **الفونولوجيا** » من أجل الوقوف على الطابع « البنيوى » الذى اتسم به « التحليل الفونولوجى » لدى كل من تروبتسكوى ، وياكوبسون ، ومارتينيه (وغيرهم) ، لكان فى وسعنا أن نقول إن موضوع « الفونولوجيا » هو وصف الوحدات الصوتية التى تؤلف المستوى « الدال »للغة ، أعنى أنها تتناول بالبحث مجالا ظل حتى الآن مهملا أو مجهولا من جانب الدراسات التقليدية . وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف فرق تروبتسكوى بين « الفونيطيقا » — أو علم « أصوات الكلام » — وهو ذلك العلم الذى يصف أى صوت فى استقلال عن وضعيته اللغوية ، وبين « الفونولوجيا » — أو علم « أصوات اللغة » — وهو ذلك العلم الذى لا يدخل فى اعتباره — من بين الأصوات — سوى تلك (الأصوات) التى تؤدى — فى مضمار اللغة — وظيفة محددة . ولسنا نريد الدخول فى تفاصيل هذه الدراسة الفونولوجية من أجل الوقوف على الأنماط المختلفة للوظائف الفونولوجية (وعلى رأسها « الوظيفة التمييزية » distinctive التى تسمح لكل لغة بإقامة ضرب من التعارض أو التقابل بين الدلالات أو المعانى اللغوية المختلفة) ، وإنما حسبنا أن نقول إن « الفونولوجيا » — فى جانبها الأساسى — هى عبارة عن تصنيف ، وتنظيم ، وترتيب تدرجى ، لما فى اللغة الواحدة من وقائع صوتية متمايزة .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن أى صوتين من أصوات اللغة يصبحان « فونيمين » (مثنى « فونيم » phonème أى وحدة صوتية) إذا كان من شأن إحلال الواحد منهما محل الآخر فى أى سياق لغوى واحد بعينه أن يحدث تغييرا فى المعنى : كما هو الحال مثلا حين نستبدل الفونيم « b » — فى اللغة الفرنسية — بالفونيم « P » ، فنقول مثلا

« Puce » بدلا من « bus » وأما فى اللغة العربية (مثلا) فإن هذين الحرفين لا يمثلان « فونيمين » لأنك تستطيع أن تقول : « باريس » أو « باريس » ، كما تستطيع أن تقول « اسبانيا » أو « اسبانيا » .. إلخ . وأما حرف ال « r » — فى اللغة الفرنسية — فإنه يحتمل « فونيمين » مختلفين (نقول عنهما إنهما « متغيران variants » دون أن يكون من شأن احلال الواحد منهما محل الآخر إحداث أى تغيير فى المعنى : لأنك تستطيع أن تنطق بكلمة « rat » بإحداث ثغاء فى حرف ال « r » (كما يفعل الباريسيون مثلا) ، وتستطيع أيضا أن تنطق بها مختلفة تماما عن حرف « الغين » عندنا (كما يفعل أهل الجنوب فى فرنسا ، أو كما ينطقها الإنجليز وغيرهم) . ومن المعروف أن ال « ت » وال « ط » ، وال « د » وال « ض » ، وال « ح » وال « ع » ، تمثل « فونيمات » فى اللغة العربية (مختلفة بعضها عن البعض الآخر) ، بينما هى قد لا تكون كذلك فى العديد من اللغات الأوروبية .

والمهم أن التحليل الفونولوجى إنما يهدف أولا وقبل كل شيء إلى الكشف عن « نسق العلاقات » التى تنطوى على وظيفة داخل التنظيم اللغوى لأى « دال » ، على اعتبار أن لكل « فونيم » مركبا من السمات الخاصة التى تميزه عن غيره من « فونيمات » النسق ، والتى تمثل « هويته » أو « وحدته الخاصة » . ثم تجيء — بعد ذلك — دراسة التنظيم الباطنى (أو التجمع الداخلى) لفونيمات النسق ، لمعرفة الممكن منها والمستحيل ، المتكرر والنادر ، فتكون بمثابة الخطوة الأخيرة من خطوات التحليل الفونولوجى للغة ، وهى الخطوة التى تكشف عن « بنية » النسق نفسه . وقد استطاع ياكوبسون — فى تحليله الفونولوجى — أن يكشف عن وجود نسق أو « نظام » من المتقابلات الصوتية الأساسية (التى يبلغ عددها ١٢ تقابلا مزدوجا) قال عنها انها تمثل النظام الفونولوجى الأصلى الذى تستمد منه كل لغة (أو على الأصح تقتطع منه) نسقها الفونولوجى الخاص . ولو صحت هذه النظرية ، لكان معنى ذلك أن هناك **كليات** universaux على مستوى التنظيم الصوتى للغات . ومهما يكن من شيء ، فقد كان التحليل الفونولوجى رائدا — بمعنى الكلمة — فى مضمار الدراسات البنيوية المنهجية ، إن من حيث مبادؤه ، أو من حيث دقته وصرامته ، أو من حيث نتائجه ، لدرجة أنه اعتبر « **نموذجا** » ، « **ميثدولوجيا** » ، راحت تحتذيه باقى الدراسات اللغوية الأخرى فى غير مجال « الدال » .

٢ — ١١ ونحن نجد نزعة بنيوية أخرى — فى مجال الدراسات اللغوية — لدى أعضاء الدائرة اللغوية فى كوبنهاجن ، وعلى رأسهم العالم اللغوى الشهير **هلمسليف** Hielmslev (١٨٩٩ — ١٩٦٥) الذى كان له الفضل — سنة ١٩٣١ — فى تأسيس الحلقة الدنمركية للعلوم اللسانية ، بالاشتراك مع كل من برندال : Brondall وأولدال Uldall . وقد استطاع هلمسليف — بالاشتراك مع أولدال — عام ١٩٣٥ أن يتقدم (فى لندن) بنظرية جديدة فى « الفونيم » (أطلق عليها فيما بعد اسم « سينيم » : cènème) جاءت مغايرة للنظرية التى كانت سائدة فى براغ . ولكن من المؤكد أن الحركة الدانمركية (التى أطلقت على نفسها إسم : « **الجلوسيماطيقا** » Glossématique — ، المشتق من اللفظ اليونانى « جلوسا » glossa: بمعنى « لغة ») لم تكن تخلو من وشائج قرابة هامة مع الحركة اللغوية البنيوية التى كانت سائدة أنذاك فى براغ : لأنها شددت — هى الأخرى — على الطابع البنيوى للغة ، معلنة أنها لا تمثل سوى حركة استمرارية جذرية لتعاليم دى سوسير الذى اعترف له هلمسليف بأنه كان « رائد الحركة اللغوية المحدثة بلا منازع . » . وقد ظل مذهب هذا العالم اللغوى الدنمركى الكبير غير معروف تماما فى الكثير من الأوساط العلمية (لأنه لم يكن مشروحا إلا من خلال بعض المقالات والإسهامات الدورية) إلى أن صدر لهمسليف عام ١٩٤٣ كتابه المشهور : « مقدمات لنظرية فى علم اللغة » ، فكان هذا المؤلف سببا فى اشتهار المذهب الجديد ، خصوصا وأنه كان ينطوى على جهاز صورى (أو شكلى) من المفاهيم التحليلية ، مع شرح للضرورات الإبستمولوجية التى لا بد لأى علم لسانى (بمعنى الكلمة) من الخضوع لها .

والواقع أن « اللغة » — فى نظر هلمسليف — « بنية » هى نسيج وحدها sui generis ، أعنى أنها كل مكتف بذاته ، وبالتالى فإنها تتطلب أدواتها الخاصة فى التحليل . وهنا يستعير العالم اللغوى الدنمركى عبارة سلفه الشهير دى سوسير فيقول « إن اللغة صورة (أو « شكل ») ، لا «جوهر » (أو « مادة » .) . » . وعلى ذلك ، فإن مهمة عالم اللغة — فيما يقول هلمسليف — هى انشاء نظرية تكون بمثابة ضرب من « **الجبر** » Algèbre بالقياس إلى أية لغة ، أو بالأحرى بالقياس إلى كل اللغات . ومعنى هذا أنه لا بد للوصف العلمى — فى هذه الحالة — من أن ينصب على « الشكل » — أو « الصورة » ، ما دام عالم الدلالات (أو المعانى) مشتركا بين سائر

اللغات ، وما دام وجه الخلاف (أو أوجه الخلاف) بين تلك اللغات إنما يكمن (أو تكمن) فى الصورة التى تنظم كل واحدة منه على حدة . ولا شك أن النتيجة الكبرى التى تترتب على تطبيق هذا المبدأ إنما هى الكف عن دراسة « أجزاء » اللغة ، أعنى الاستعاضة عن دراسة « الوحدات » الجوهرية (المادية) بدراسة « العلاقات » القائمة بين تلك « الأجزاء » ، على اعتبار أن ما يحدد طبيعة كل جزء من هذه الأجزاء (أو الوحدات) إنما هو نوع العلاقات التى تربطه بباقى الأجزاء الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كل عنصر من عناصر أى نص (شفويا كان أم مكتوبا) لا يزيد عن كونه نقطة تقاطع لـ « حزمة من العلاقات » . ولا يكتفى هلمسليف بأن يقول مع دى سوسير إن التنظيم اللغوى تنظيم شكلى باطنى ، يعبر عن تماسك « العلاقات » داخل ذلك « الكل » اللغوى الموحد ، بل هو يذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول بإمكان استخراج هذا التنظيم اللغوى من المادة التى ينظمها ، وبالتالى فإن « **البنية** » — فى نظره — « **قابلة للانفصال عما** « تبنيه » ؛ وليست فكرة « **الجبر اللغوى** » سوى تعبير عن اعتقاد زعيم « دائرة كوبنهاجن » بأن اللغة هى مجرد « منظومة » توافقية (أو إن شئت فقل « تركيبة » **رياضية**) تكشف عن وجود « خواص شكلية » تميز العلاقات ، فى استقلال عن المجال الموضوعى الذى تقوم فيه (تلك العلاقات) . ولما كانت اللغة مجرد نسق صورى فإن حقيقة أى عنصر لغوى هى بالضرورة ذات طابع شكلى محض ، بغض النظر عن أى مظهر « دلالى » (سيما نطيقى)، أو « صوتى » (فونيطيقى) ، ما دام المحدد لأى عنصر من العناصر انما هو القواعد المتحكمة فى حضوره أو غيابه داخل المقال أو الحديث .

والمتأمل فى بنيوية هلمسليف اللغوية يلاحظ — أولا وقبل كل شيء — أنها عبارة عن عملية بناء — أو انشاء — لـ « **نموذج منطقى** » فى اللغة من جهة ، ولجهاز بأكمله من التعريفات من جهة أخرى ، أكثر مما هى نظرية علمية أريد لها أن تكون أداة لاكتشاف معالم « العالم اللغوى » . صحيح أن هلمسليف ينطلق من فكرة دى سوسير فى « العلامة اللفظية » ، فنراه يتحدث عن « التعبير » و « المضمون » (بدلا من « الدال » و « المدلول ») ، بوصفهما مستويين مترابطين برابط « الصورة » و « المادة » ، ولكنه لا يلبث — بعد ذلك — أن يمضى من « علم اللغة » إلى « علم المنطق » لكى يقرر أن « البنية هى كيان صورى مستقل يمثل منظومة من المترابطات

الداخلية أو العلاقات الباطنية » . ومن هنا فان نزعته البنيوية تكتسى طابعا منطقيا « سكونيا » (استاتيكيا) : نظرا لأنه — كما لاحظ بياجيه — يشدد على « العلاقات » أو « الارتباطات » ، أكثر مما يشدد على « التحولات » أو « التغيرات » . ولعل هذا أيضا ما فطن اليه مارتنيه نفسه — على الرغم من تعاطفه الشديد مع هلمسليف — اذ نجده يؤكد أن « البنية » اللغوية عند المفكر الدنمركى قد بقيت مجرد « بنية رياضية » ، أو « علائقية محضة » ، ومن ثم فإن هلمسليف لم ينجح فى الكشف عن السمات النوعية الخاصة المميزة للبنية اللغوية بوصفها شيئا أكثر من مجرد « حزمة من العلاقات » ! هذا إلى أن زعيم الدائرة اللغوية الدنمركية (بكوبنهاجن) قد تمادى فى التسليم — مع دى سوسير —) بضرورة إعطاء الأسبقية للـ« **سانكرونى** » على «**الدياكرونى**»، فكانت النتيجة أن خلط تماما بين مفهوم « السانكرونى » ومفهوم « الثبات » أو (« الاستاتيكية ») ، وبالتالى فقد انتهى به الأمر إلى « انكار » « التطور » (عامدا إلى تفسيره بنظرية خاطئة فى « **الكمون** » latence

بيد أنه قد يكون من واجبنا فى هذا الصدد أن نكشف عن وجه الخلاف الأساسى بين كل من هلمسليف ومارتينيه فى النظر إلى « الحقيقة اللغوية » : لأنه إذا كانت « اللغة » — عند مارتينيه — هى فى صميمها تحليل خاص للواقع ، بحيث أن أى وصف نقوم به للغة ما من اللغات إنما هو وصف لطريقة خاصة فى تنظيم العالم ،فإن هلمسليف — على العكس من ذلك — يؤكد أنه إذا كان من شأن « اللغة » أن تشيع ضربا من « النظام » بين الأشياء ، فما ذلك الا لأنها تسقط على الأشياء نظامها الخاص ؛ وهو نظام يمكن وصفه منذ البداية ، وقبل القيام بأى تطبيق ! هذا إلى أن هلمسليف حين يأخذ بفكرة دى سوسير فى إعطاء الصدارة للـ« نسق » على « العناصر » ، فإنه يعنى بذلك أن وضع « العنصر » داخل « المجموع » هو الذى يكون — على الأقل جزئيا — « حقيقته اللغوية » . ولا شك أن من شأن هذه النظرة الصورية إلى « اللغة » أن تجعل من « الوحدة » اللغوية — داخل « المنظومة » التوافقية — مجرد « نقطة تلاق » مع علاقات ، يكون من شأنها أن تجمع بين هذه « الوحدة » وبين غيرها من الوحدات اللغوية الأخرى . واذن فليس يكفى أن يقال إن الوحدة اللغوية لا تعرف إلا بغيرها من الوحدات ، بل يجب أن يقال إنها مكونة من مجموع علاقاتها بباقى الوحدات ، ومهما يكن من شىء ، فإن النظرية « **الجلوسيماطيقية** » فى

اللغة هى مجرد نظرية صورية ، منطقية ، تحرص على اتخاذ موقف معارض تماما لشتى النظريات اللغوية السابقة ، بما فيها النظرية « **الذهنية** » التى كانت تفترض وجود إرادة واعية هى الأصل فى الرسالة اللغوية ، فكانت تهيب بـ « المتكلم » أو « المتحدث » ، وبما فيها أيضا النظرية « **السلوكية** » التى كانت تربط القول بالسلوك ، فكانت تدخل فى اعتبارها « المستمع » أو « المنصت » ، فى حين أنه ليس لأى حد من هذين الحدين (فيما يرى هلمسليف) أى ارتباط أو علاقة ببنية اللغة . وعلى الرغم من الدقة العلمية البالغة التى اتسمت بها معظم التحليلات اللغوية الصورية لهذه النظرية « الجلوسيماطيقية » فى اللغة ، إلا أن هلمسليف نفسه لم يقدم لنا سوى عدد قليل جدا من « التطبيقات » لمبادئه الصورية المعقدة ، فضلا عن أنه — كما لاحظ الكثير من علماء اللغة المعاصرين — لم ينجح فى تجاوز مرحلة التصنيف البحت لعناصر اللغة ، ومن ثم فقد بقيت نظريته اللغوية — كما كان الحال لدى غيره من دعاة البنيوية السابقين عليه — مجرد « وجهة نظر تصنيفية بحتة » : taxinomique

٢ — ١٢ وأخيرا ، لا بد لنا من أن نشير اشارة سريعة إلى ذلك الاتجاه اللغوى الحديث الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية انطلاقا من دراسات العالم اللغوى المعاصر **تشومسكى** Noam Chomsky (المولود سنة ١٩٢٨) ، الأستاذ بمعهد التكنولوجيا بمساشوست ، وصاحب كتاب « البنيات التركيبية » Strutures syntaxiques (سنة ١٩٥٧) . وعلى الرغم من أن الكثير من الباحثين اللغويين — وفى مقدمتهم بنفنست — قد اعتبروا موقف تشومسكى معاديا للبنيوية ، خصوصا وأنه لا ينطلق من « القول » و « العبارة » (على نحو ما يدعها المتكلم) ، الا أننا نجد جان بياجيه — مثلا — يطلق على نظرية تشومسكى فى اللغة اسم « **البنيوية التحولية** » Structuralisme transformationnel مؤكدا أن اهتمام تشومسكى بالطابع الابداعى للغة ، لا ينفى عن مذهبه صبغته البنيوية العامة . وسواء أطلقنا على نظرية تشومسكى اسم « النزعة « **التحولية** » ، أم اعتبرناها مجرد صورة تطورية جديدة من صور « البنيوية » ، أم قلنا عنها انها عبارة عن « **نحو توليدى** » (generative grammar) ، أم أنكرنا عليها كل طابع بنيوى ، فان الذى لا شك فيه أن نظرية هذا العالم اللغوى الأمريكى فى اللغة ، لا يمكن أن تفهم الا على ضوء موقف تشومسكى من « البنيوية اللغوية » — فى أشكالها السابقة عموما ، وفى أمريكا بصفة خاصة — .

ولعل من المبالغة فى وصف هذه النظرية أن يقال عنها إنها « أحدثت ثورة كوبرنيقية فى مضمار الدراسات اللغوية » ، ولكن قد لا يكون من شطط القول أن نقرر عدم وجود استمرار تاريخى بين هذه النظرية من جهة ، وبين اللغويات البنيوية من جهة أخرى . وليس أدل على صحة ما نقول من أن تشومسكى قد انطلق فى دراساته اللغوية من موقف نقدى اتخذه لنفسه بإزاء النحو التقليدى من جهة ، وبإزاء اللغويات البنيوية من جهة أخرى . والواقع أن كلا من « النحو التقليدى » و « علم اللسان البنيوى » قد اقتصر — فيما يقول تشومسكى — على جمع قدر كبير من الملاحظات ، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج ، دون أن ينجح فى تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة فى عملية الملاحظة من جهة ، وعملية التصنيف من جهة أخرى . وقد لا يكون هناك — بين الموقف التقليدى والموقف البنيوى — اختلاف جوهرى يمس طبيعة المنهج ، بل كل ما هنالك اختلاف كمى محض . وآية ذلك أن كلا منهما قد اقتصر على الانطلاق من مجموعة من النصوص الشفوية أو المكتوبة ، من أجل القيام بعملية « إعادة تنظيم » للمعطيات اللغوية . صحيح أن « علم اللغة البنيوى » يمثل تقدما لا سبيل إلى انكاره ، خصوصا وأنه قد سمح لنا بالانتقال من المرحلة « المعيارية » التى وقف عندها النحو التقليدى إلى مرحلة « وصفية » ، ولكن كلا منهما لم يكن يرمى إلا إلى تحقيق هدف « تصنيفى » : taxinomique ، بدليل أنهما لم يكونا يحرصان إلا على عمل تقسيمات أو تصنيفات أكثر دقة وأشد تحديدا للمعطيات اللغوية . ومعنى هذا — فيما يقول تشومسكى — أن علم اللسان البنيوى كان يقتصر — هو الآخر — على « وصف » اللغة ، دون الامتداد إلى « تفسيرها » . وأما الخطوة الجديدة (والجريئة) التى أخذ تشومسكى على عاتقه القيام بها ، فهى القيام بطفرة أو وثبة ، ذات طابع كيفى ، تكون هى الكفيلة بنقل « علم اللغة » من المرحلة الوصفية إلى المرحلة النظرية أو التفسيرية .

وكما فرق دى سوسير من قبل بين « اللغة » و « الكلام » ، نجد تشومسكى أيضا يفرق بين **الكفاية** (أو القدرة اللغوية) competence . **وبين الأداء** (أو الانجاز اللغوى) : performance وهو يعنى بالمصطلح الأول منهما الوسائل المتوفرة بين يدى الذات المتكلمة من أجل التعبير عن نفسها ، بينما نراه يعنى بالمصطلح الثانى منهما التحقيق العينى للمقدرة اللغوية . ولكن الملاحظ أن تشومسكى يدخل فى نطاق

المصطلح الأول تلك المعرفة الحدسية التى تسمح لكل فرد بأن يحكم ما اذا كانت جملة ما بعينها ممكنة أو غير ممكنة فى لغته الأصلية (التى يتكلم بها)، أو ما إذا كانت عبارة ما بعينها سليمة أو غير سليمة . ومن هنا فان كلمة « الكفاية » (أو « المقدرة اللغوية ») عند تشومسكى تعنى أكثر مما تعنيه كلمة « لغة » عند دى سوسير : لأنها تفترض وجود نشاط ابداعى لدى الذات المتكلمة ، يتعارض مع الطابع السلبى (غير المتعمد ، أو غير المتدبر) الذى كان دى سوسير ينسبه إلى « اللغة » .

والواقع — فيما يقول تشومسكى نفسه — أن « ما أصبح يمثل — اليوم — النقطة المركزية التى تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية ، انما هو المظهر **الابداعى** للغة . على مستوى الاستعمال الجارى العادى ... ان كل الظواهر لتوحى بأن **الذات المتكلمة** تخترع لغتها — بوجه ما من الوجوه — كلما عمدت إلى التعبير عن نفسها ، أو هى تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين — من حولها — يتكلمون بها ، وكأنما هى قد تمثلت — فى صميم جوهرها المفكر — نظاما متسقا من القواعد ، أو مجموعة منتظمة من القوانين **التكوينية** التى تحدد — بدورها — التفسير السيمانطيقى (الدلالى) لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية ، منطوقة كانت أم مسموعة . وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن كل الظواهر توحى بأن الذات المتكلمة تملك ضربا من « **النحو التوليدى** » grammaire gènèratrice الذى يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة » .

ونحن نجد تشومسكى — فى كتابه « اللغويات الديكارتية » (سنة ١٩٦٦) — يعرض بالتفصيل نظريته فى « **ابداعية** » اللغة ، مؤكدا لنا أن هذه الفكرة التى طالما أغفلتها اللغويات البنيوية قد كانت تحتل دائما مركز الصدارة فى تفسير الفلسفة المثالية للغة . وليس من شك فى أن كل ذات متكلمة بلغت سن الرشد ، تستطيع أن تفهم وتصدر — بدورها ما لا نهاية له من الجمل والعبارات التى لم يسبق لها — على العموم — أن سمعتها . وهذا ما فطن إليه همبولت من قبل حين قال : « ان فى وسع اللغة أن تحقق بعدد متناه من الوسائل ما لا نهاية له من الاستعمالات » وهذا الاعتراف بما للغة من مقدرة **إبداعية** قد أملى على تشومسكى وضع فرض جديد (جرئ) حول تعلم الطفل للغة ؛ فكان أن رفض التصور « التجريبى » المعروف الذى كان يقول ان تعلم الطفل لـ « لغة — الأم » يتم بطريقة تمثيلية ، تعميمية ، من

خلال تطبيق الطفل لبعض المبادئ الاستقرائية ، من أجل استخدام المعطيات المتوفرة لديه من قبل العالم البالغ (أو الراشد) الذى يعيش فى كنفه . وحجة تشومسكى فى رفض هذا التصور التجريبى أنه لا يفسر لنا واقعة هامة ألا وهى أن الطفل — فى نهاية مرحلة تعلمه للغة (وهى مرحلة تتم بسرعة كبيرة) — يمتلك ناصية نسق لغوى معقد يسمح له بأن يولد (أو يستحدث) ما لا نهاية له من العبارات الجديدة التى لم يسبق له أن سمعها . ولهذا يفترض تشومسكى وجود قدرات فطرية يستطيع الطفل — انطلاقا منها — التحكم فى المعلومات المتوفرة لديه من قبل الوسط المحيط به (بكل ما يملك من انجازات لغوية) . وأما مضمون هذه الاستعدادات الفطرية فلا علاقة له — بطبيعة الحال — باللغة التى سوف يتعلمها الطفل : لأن كل طفل فى حالة « حياد » تام بالقياس إلى ما سيكون منه بمثابة « لغته — الأم » ؛ وإنما ينحصر هذا المضمون فيما يسميه تشومسكى باسم « **الكليات اللغوية** » وهى عبارة عن خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية . وليست المهمة الكبرى التى تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك « الكليات » ووصفها .

وأما ما يطلق عليه تشومسكى اسم « **الأداء** » أو « **الانجاز** » اللغوى ، فهو — كما قلنا — التحقيق العينى للمقدرة (أو الكفاية) اللغوية ، أعنى أنه أشبه ما يكون ب « الكلام » . ولا شك أن الصلة وثيقة بين « الأداء » ، وبين عدد من المعطيات الخارجية (أى العوامل الخارجة عن دائرة اللغة نفسها) كالعوامل السمعية ، والفسيولوجية ، وبعض العوامل السيكولوجية ، كالذاكرة ، والانتباه ، والانفعال ، وسياق الموقف ، والسياق اللغوى ... إلخ . وليس يكفى للباحث اللغوى أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التى قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوى ، وانما لا بد له أيضا من وضع « نموذج » للمقدرة اللغوية التى تكمن وراء كل « أداء » أو « انجاز » لغوى ، حتى يكون فى وسعه من بعد وصف عملية الأداء ، أو الانجاز اللغوى ، وهنا تظهر مهمة « **النحو التوليدى** » باعتباره المرحلة الضرورية الأولية التى تمثل الشرط الأساسى لتحقق المرحلتين التاليتين : ألا وهما بناء نظرية فى الأداء أو الانجاز اللغوى من جهة ، ووضع نظرية علمية لتفسير تعلم الطفل للغة من جهة أخرى .

وإذن فإن المهمة التى يريد « النحو التوليدى » الاضطلاع بها ، إنما هى إنشاء « نموذج » للمقدرة اللغوية ، يكون بمثابة ضرب من « الآلية » (أو الميكانزم) ، ومن

ثم وضع نظام (أو نسق) متناه من القواعد ، يكون من شأنه أن يسمح بتوليد كل العبارات (أو الجمل الممكنة فى اللغة) . ولا بد لمثل هذا النظام — أو النسق — من أن يجئ مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر « النظمى » — أو التركيبى — syntaxique ، وهو العنصر التوليدى الوحيد ، نظرا لأنه يولد (أو يستحدث) البنيات المجردة التى تمثل الجمل النحوية لأية لغة ، منظورا اليها من وجهة نظر شكلية محض ، أعنى بمعزل عن كل من « الصوت » و « المعنى » ؛ ثم العنصر « الصوتى » — أو الفونيطيقى : « phonologique » ، وهو العنصر الذى يحدد الشكل الصوتى لأية جملة قد تم توليدها (أو استحداثها) بفعل العنصر النظمى — أو التركيبى — وبالتالى فانه العنصر الذى يسمح لنا بأن ننطق بتلك الجملة ، وأخيرا العنصر « الدلالى » — أو السيمانطيقى : sèmantique ، وهو العنصر الذى يحدد (أو يعين) معنى الجملة وطريقة تفسيرها ، نظرا لأنه هو الذى ينسب « المعانى » إلى تلك الموضوعات الشكلية التى ولدها « العنصر النظمى » .

وأما الهدف النهائى الذى يرمى إليه هذا « النحو التوليدى » — فى خاتمة المطاف — فهو الوصول إلى نحو كلى شامل : يكون من شأنه الاضطلاع بدراسة الشروط الواجب توافرها فى سائر اللغات الطبيعية . ولا بد لمثل هذا من أن يجئ مشتملا على ثلاثة عناصر أو مقومات : ألا وهى العنصر الصوتى الكلى (الشامل) الذى يكون من شأنه الكشف عن المجموع المتناهى لكل الأبعاد الفونيطيقية الممكنة ، ثم العنصر الدلالى الكلى (الشامل) الذى يعرض — أو يستعرض — نظام (أو نسق) المفاهيم القابلة للتمثل أو التصور فى سائر اللغات البشرية ؛ وأخيرا العنصر النظمى الكلى (الشامل) الذى يشتمل على كافة السمات العامة المميزة للقواعد . وإذا كان تشومسكى حريصا على اكتشاف قوانين « التحولات » التى يخضع لها هذا « النحو التوليدى » ؛ فليس معنى ذلك أنه مهتم بالتكوين والتحولات فحسب ، وانما الحقيقة أنه مهتم — أولا وبالذات — بتأصيل « النحو » فى أعمق أعماق « التربة » العقلية المشتركة للغة البشرية . على أساس أن « العقل » — عنده — فطرى ، وان « اللغة » — بنحوها المنطقى — متأصلة فى الحياة الذهنية التى يوجهها العقل .

وهكذا يلتقى تشومسكى — فى مقصده العلمى النهائى — مع التفكير التقليدى الذى كان سائدا لدى جماعة بور رويال (خصوصا أرنو Arnauld ولانسلو : Lancel aut) : فإن معظم هذه الاتجاهات الكلاسيكية فى اللغة كانت تبحث عن نحو عام » يكون مستندا إلى أسس عقلية صرف . وكما كان ديكارت مهتما بمشكلة العلاقة (أو العلاقات) القائمة بين « اللغة » و « الفكر » (أو العقل) ، نجد لدى تشومسكى اهتماما بالعودة إلى تلك المشكلة التقليدية التى طالما أغفلتها المدارس البنيوية فى علم اللغة ابتداء من دى سوسير حتى مدرسة هلمسليف وبلومفيلد وغيرهم . والمهم أنه إذا كان بلومفيلد ومدرسته (مثلا) قد أرادوا ارجاع الرياضيات والمنطق إلى علم اللغة ، فإن نظرية تشومسكى فى « النحو التوليدى » قد أرادت استخلاص « النحو » من « المنطق » ، واستنباط « اللغة » من الحياة العقلية الأصلية . وما دامت « البنيات السطحية » فى اللغة مستمدة من « بنيات عميقة » (عن طريق « التحويل ») ، فإن من واجب عالم اللغة البحث عن تلك « البنيات العميقة » التى تمثل الشروط الضرورية لتعلم اللغة ، خصوصا وأن المقدرة اللغوية نفسها فطرية تشهد بوجود « **كليات لغوية** » أولية لدى الإنسان . وهكذا ينتهى تشومسكى إلى نظرية ديكارتية فى اللغة تتعارض تماما مع النزعة البنيوية المعاصرة ؛ بوصفها نزعة صورية (أو شكلية) تهتم بتحليل « نسق » اللغة المكتوبة أو المنطوقة ، ليؤكد لنا أن الإنسان يبتكر فى كل لحظة ، وأن المهم فى « اللغة » دائما إنما هو « الإنسان المتكلم . » .

٢ — ١٣ أما وقد استعرضنا « البنيوية اللغوية » عند كل من دى سوسير — رائد هذه الحركة فى سويسرا ، وبلومفيلد مؤسس المدرسة البنيوية الأمريكية ، ودعاة حركة « الفونولوجيا » من أنصار « حلقة براغ » ، وأهل المدرسة الدنمركية (« حلقة كوبنهاجن ») وعلى رأسهم هلمسليف ، ثم أخيرا تشومسكى صاحب « النحو التوليدى » ، فقد بقى علينا الآن أن نتساءل — مع بعض المنادين بالبنيوية هم أنفسهم — : « ترى ما الذى يجمع بين كل تلك الاتجاهات المتباينة فى دراسة اللغة ، بحيث يبرر الجمع بينها تحت شعار واحد ألا وهو شعار « البنيوية ؟ » . هنا نجد أندريه مارتينيه — العالم اللغوى الفرنسى المعاصر — يجيب على تساؤلنا بقوله : « ان الملاحظ — اليوم — أن تطور الدراسات اللغوية نفسها قد أخذ يتجه نحو تفتيت « البنيوية » وتمزيقها ، على صورة تأويلات متباينة ، لدرجة أننا أصبحنا

نشهـد ــ تحت تلك البطاقـة المشتركـة الخداعـة ، ألا وهـي بطاقـة « البنيوية » ــ مدارس متباينة ، قد صدرت عن الهامات متعددة ، وأصبحت تمثل اتجاهات مختلفة ؛ وكثيرا ما يسهم الاستخدام المشترك لبعض الألفاظ الواحدة ، من أمثال كلمة « وحدة صوتية » ، (فونيم) أو كلمة « بنية » ، فى اخفاء الفروق العميقة التى تفصل بين تلك المدارس . » .

ولكن ، اذا صح ما قلناه أكثر من مرة ــ فى كل عرضنا السابق ــ من أن جميع هذه المدارس البنيوية قد استلهمت فى الأصل منهج دى سوسير فى احلال « البنيوية » محل « الذرية » ، والنظر إلى « اللغة » على أنها « صورة » لا « مادة » ، والأخذ بمبدأ « النسق » الذى يعطى الصدارة للنظام الكلى على أجزائه أو عناصره ، أفلا يصح لنا أن نقول ــ مع هلمسليف ــ : « إن المقصود باللغويات البنيوية هو مجموع الأبحاث التى تستند إلى فرض واحد مؤداه أنه من المشروع علميا وصف اللغة باعتبارها أولا وبالذات **كيانا مستقلا من العلاقات الباطنية التى يتوقف بعضها على البعض الآخر** ،أعنى ــ بكلمة واحدة ــ « **بنية** » .. وأن تحليل هذا الكيان الواحد المستقل لهو الذى يسمح لنا دائما أبدا باكتشاف « أجزاء » تجمع بينها ــ على سبيل التبادل ــ علاقة الشارط بالمشروط بحيث أن كلا منها ليتوقف على الآخر ، دون أن يكون فى الامكان تصوره أو تحديده بدون الاستناد إلى باقى الأجزاء الأخرى . ومعنى هذا أن من شأن التحليل البنيوى أن يرد موضوعه إلى حزمة من العلاقات (التى يتوقف بعضها على بعض) ؛ ما دام ينظر إلى الوقائع اللغوية على أنها ظواهر متماسكة يفسر بعضها البعض الآخر » .

صحيح أن تعريفات كلمة « بنية » قد اختلفت من مدرسة إلى أخرى ، وصحيح أيضا أن « النموذج اللغوى » نفسه قد تم تصوره على أنحاء مختلفة لدى الباحثين اللغويين المختلفين ، ولكن ، أليس فى هذا الاختلاف نفسه ما يشهد بأن « البنيوية اللغوية » لا تمثل « مذهبا » موحدا متجانسا ، أو حركة فكرية جامدة ، بل هي أقرب إلى أن تكون « مناخا فكريا » علميا ، تنسمه جماعة من اللغويين المتعددين ، فجمعت بين أفكارهم المتباينة « وحدة منهجية » أصلية ، هى التى عملت على إدراجهم جميعا تحت شعار فكرى واحد ؟ بل ، ألسنا نلاحظ ــ لدى البنيويين اللغويين جميعا ــ ميلا واحدا مشتركا نحو النظر إلى اللغة على أنها تمثل « نسقا » مغلقا ، ينطوى على مجموعة محدودة

من القواعد التى تقبل التنويع (عند تطبيقها) إلى غير ما حد ؟ ولماذا لا نقول أن وجه الطرافة فى « النحو التوليدى » (مثلا) هو أنه يقرر أن هذه القواعد (المحدودة) نفسها هى الأصل فى كل ديناميكية الحديث (أو المقال) ؟.

واذن فليختلف البنيويون اللغويون ما شاءت لهم « نماذجهم » اللغوية أن يختلفوا ، ولكن لنتذكر دائما أن « البنية » عندهم جميعا — كما قال بنفنست بحق — هى ذلك النظام المتسق الذي تتحد كل أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف ، تجعل من اللغة مجموعة منتظمة من الوحدات — أو العلامات المنطوقة — التى تتفاضل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل . وهكذا نخلص إلى القول بأن « البنيوية اللغوية » نظرية علمية تقول بسيطرة النظام اللغوى على عناصره ، وتهدف إلى استخلاص طابعه النسقى من خلال العلاقات القائمة بين عناصره ، وتحرص على إبراز الطابع العضوى لشتى التغيرات التى تخضع لها اللغة .

« البنيـــة »

فى ميدان « الأنثروبولوجيا »



الفصل الثالث

البنيوية الأنثروبولوجية

٣ ـ ١ إذا كان دخول مفهوم « **البنية** » إلى عالم « الوقائع اللغوية » قد أحدث ثورة منهجية كبرى فى مضمار الدراسات اللسانية ، فإن امتداد هذا المفهوم إلى دائـرة « الوقائـع الاجتماعية » بصفة عامة ، و « الوقائع الأنثروبولوجية » بصفة خاصة ، قد عمل أيضا على إحداث تغير جذرى هائل ، فى مضمار « ابستمولوجيا » العلوم الإنسانية . والواقع أنه إذا كان ثمة دلالة عامة تبرز لنا بوضوح ــ من خلال الجهد العلمى الكبير الذى قام به العالم الاجتماعى المعاصر **كلود ليفى اشتراوس** (المولود سنة ١٩٠٨) شيخ البنيويين المعاصرين ــ فتلك هى ضرورة تحقق « العلوم الإنسانية » فى وقتنا الحاضر ، لا باعتبارها مجرد « معارف » أو « نظريات وضعية » ، بل باعتبارها أيضا « ابستمولوجيا » أو « نظريات نقدية » . وإذا كان ليفى اشتراوس نفسه قد حرص ــ أكثر من مرة ــ على القول بأن « البنيوية الأنثروبولوجية » **منهج** ، لا **نظرية** ، فذلك لأنه قد شاء أن يؤكد دور « العقلانية العلمية » فى تأسيس « الظاهرة الاجتماعية » بوصفها « واقعة علمية » ، تقبل التحليل والصياغة الرياضية الدقيقة ، ككل ما عداها من وقائع طبيعية . وإذا كان الباحثون قد دأبوا على وصف « أنثروبولوجية » ليفى اشتراوس بأنها « أنثروبولوجيـا بنيويـة » ، فإن اشتراوس نفسه لا يرى فى هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء ، ليست إلا من قبيل « تحصيل الحاصل » : إذ ليس فى وسع « الأنثروبولوجيا » أن تكون إلا « بنيوية » ، خصوصا إذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية ، وإذا حرصت فى الوقت نفسه ــ على الاستعاضة عن نمط « التفسير السببى » (القائم على مفهوم « التعاقب ») بنمط التفسير البنائى (القائم على مفهوم « النسق » أو « النظام » .) وحين يتحدث ليفى اشتراوس هنا عن « النظام » أو « النسق » ، فإنه لا يتحدث عن « صورة » مجانسة للواقع ، بل هو يتحدث عن « نموذج » نظرى ، منطقى . ومعنى هذا أن « البنية » ليست كامنة فى « الموضوع » بل هى ماثلة فى تصميم « المطلب العقلى » ، الذى يريد إدخال الكثرة التجريبية تحت « نظام » أو « نسق » ، مع ملاحظة أن هذا « النسق » نفسه من شأنه أن يحيلنا إلى نظرية افتراضية ــ استنباطية ، تستهدف هى الأخرى ــ

ـــ بدورها ـــ تفسير ظاهرة « التوقف المتبادل » القائمة بين علاقات ذلك « النظام » أو « النسق » .

صحيح أن « البنية » ـــ بمعنى ما من المعانى ـــ تمثل جانبا من « الواقع » ، ولكنه ليس « الواقع التجريبى » الذى تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك « الواقع العلمى » ـــ غير الظاهر ـــ الذى لا بد من الكشف عنه فيما وراء المعطيات المباشرة . ومعنى هذا أن السمة الأساسية الأولى التى تميز « ابستمولوجيا » ليفى اشتراوس هو أنها تبحث ـــ فيما وراء « العلاقات العينية » concrétes ـــ عن تلك « البنية » التحتية ، اللاشعورية ، التى لا يمكن الوصول إليها إلا بفضل عملية بناء ـــ أو إنشاء ـــ استنباطى لبعض النماذج المجردة . وإذا كان ليفى اشتراوس قد حمل على « النزعة الوظيفية » ـــ فى دراسة الظواهر الاجتماعية ـــ فما ذلك إلا لأن هذه النزعة قد نظرت إلى « الوظيفة الاجتماعية » نظرة واقعية صرفة ، مقتصرة على إبراز ما فيها من جوانب نفعية ، ووجدانية ، وسيكولوجية ، وبيولوجية ، دون الاهتمام ببناء فكرة « عقلية » تتكفل بتفسير « البنية » التى تكمن من وراء المظهر « الواقعى » السطحى للظواهر الاجتماعية . وعلى حين كانت « النزعة الوظيفية » تعد المجتمع بمثابة « جهاز عضوى » ، نجد أن النزعة البنيوية قد أخذت على عاتقها رد العلاقات الاجتماعية إلى مجموعة من الأنماط الرياضية أو العلاقات المنطقية . وإذا كان ثمة مفهومان طالما خلط بينهما علماء الاجتماع ـــ فى نظر ليفى اشتراوس ـــ فما هذان المفهومان سوى مفهوم « البنية الاجتماعية » ومفهوم « العلاقات الاجتماعية » . والواقع أن « العلاقات الاجتماعية » هى المادة الغفل التى نستعين بها لتكوين « نماذج » تعبر عن « البنية الاجتماعية » ، ولكن هذه الأخيرة لا ترتد إلى مجموع « العلاقات الاجتماعية » التى نلاحظها فى مجتمع ما ...

٣ ـــ ٢ إن ليفى اشتراوس يريد بناء « العلم الاجتماعى » على أسس منهجية متينة ، ولذلك فإنه يأخذ فى اعتباره مبدأ أساسيا مؤداه أن مفهوم « البنية الاجتماعية » لا ينصب على الواقع التجريبى ، بل على **النماذج** التى يتم إنشاؤها انطلاقا من ذلك الواقع . وهو هنا يهيب بكل من روسو ، وماركس ، وفرويد ، لكى يبين لنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة كانوا من أوائل رواد « العلوم الإنسانية » حينما حاولوا تجاوز المستوى السطحى للواقع من أجل العمل على اكتشاف العلاقات الخفية الكامنة فيما وراء المعطيات التجريبية المباشرة . ولا غرو ، فقد أدرك هؤلاء الرواد الثلاثة أنه كما أن علم الفيزياء لا يتأسس انطلاقا من

معطيات الحساسية ، فإن علم الاجتماع أيضا لا يتأسس انطلاقا من مستوى الأحداث ؛ بل إن الهدف الذى يرمى إليه هذا العلم هو « إنشاء نموذج » ، ودراسة خصائصه وشتى الاختلافات التى تطرأ عليه كردود أفعال له داخل « المختبرات » (أو « المعامل ») ، من أجل تطبيق تلك الملاحظات من بعد عند الشروع فى تأويل ما يحدث تجريبيا : « لقد أراد هؤلاء الثلاثة أن يثبتوا لنا أن عملية الفهم إنما تنحصر فى رد نمط من الواقع إلى نمط آخر ، وأن الواقع الحقيقى ليس هو الواقع الظاهرى على الإطلاق ، وأن طبيعة « الحقيقة » تظهر بكل شفافية فى صميم الجهد الذى بمقتضاه تهرب الحقيقة منا وتند عنا ! وفى كل هذه الحالات نجد أنفسنا دائما بإزاء مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهى مشكلة العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما أن الغرض المتوخى دائما هو الوصول إلى نزعة « فوق ـــ **عقلانية** » يكون من شأنها إدماج الأول فى الثانى ، دون التضحية بأية خاصية من خواصه . » .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى عبارة ليفى اشتراوس السابقة ، لوجدنا أنها تنطوى على مزيج من الأفلاطونية والكانتية : لأن فيها أولا معنى الرغبة فى إعادة إنشاء العالم ، ولكن دون إغفال لذكرى « الإدراك الحسى » ، فضلا عن كونها تقيم ضربا من التعارض بين « المحسوس » و « المعقول » ، مع التعلق بباطن الأشياء ورفض الظواهر السطحية على مستوى الواقع المباشر . ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين إلى القول بوجود « نزعة « تجريبية » حقيقية فى صميم « بنيوية » ليفى اشتراوس . ولكن المهم أن ليفى اشتراوس يعطى لمفهوم « النموذج » قيمة كبرى فى مضمار العلم ، لأنه يرى أن لهذا النموذج النظرى فائدة مزدوجة : فهو من ناحية يملك اتساقا باطنيا يتجلى من خلال عملية توحيد الكثرة التجريبية ، ومن خلال تلك العلاقات التى تشبه إلى حد كبير التحولات الرياضية ، وهو من ناحية أخرى لا بد من أن يجيء « متوافقا » مع مجموع المعطيات الملاحظة . ومع ذلك ، فإن هذا « التطابق » لا يمكن أن يكون تاما : لابسبب النقص الحتمى الذى لا مفر من تواجده فى أى نسق أو نظام ، بل بسبب وجود « بون » أو « مسافة » بين « النموذج » (أيا كان) وبين « المعطى » التجريبى . ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « إن التوازن بين البنية والحدث ؛ بين الضرورة والعرضية ؛ بين الباطن والظاهر ، أو بين الداخل والخارج ، هو دائما توازن مؤقت ، مهدد باستمرار من قبل حركات الشد والجذب فى هذا الاتجاه أو ذاك نتيجة لتذبذبات الظروف الاجتماعية العامة ، بما فيها تنوع « الموضات » واختلاف الطرز وتعدد الأساليب . » . وربما كان هذا هو السبب فى قيام

حوار مستمر بين « الأنثروبولوجيا » و « التاريخ » — كما سنرى بالتفصيل من بعد — ؛ وهو ما عبر عنه ليفى اشتراوس فى أحد المواضع بقوله : « إذا أريد لأى بحث أن يكون حيا ، فلا بد له — فى سعيه الكامل من أجل الوصول إلى البنيات — أن يبدأ أولا بإحناء الرأس أمام قوة الأحداث ، مع الاعتراف فى الوقت نفسه بأنها لا تملك أن تغير من مجرى الأمور شيئا » !

وهنا يقرر بعض المفسرين أننا بإزاء « عقلانية بنيوية » ، ولكنها « عقلانية » ذات طابع « تعددى » : لأنها تدرك استحالة تحقق حلم ليبنتس فى إقامة علم كلى شامل يستوعب كل الأنظمة الممكنة . والواقع أن نماذج « المعقولية » لا تمثل محاولات تقريبية قابلة للتحسن باستمرار ، يراد من ورائها الوصول إلى « نموذج كبير » موحد للمعقولية يكون بمثابة « النموذج الأقصى » ، وإنما لا بد من الاعتراف بأنه « ليس ثمة تاريخ واحد ، بل هناك غبار من التواريخ » ، على حد قول ليفى اشتراوس نفسه فى حديث له مشهور . ومعنى هذا أنه ليس ثمة « ميتودولوجيا بنيوية عامة » ، بل هناك نظريات بنائية هى بمثابة « نماذج » ، أعنى معقوليات ممكنة ، أو — إن شئت فقل — « تعقيلات » تساعدنا على فهم هذا المجتمع أو ذاك ، وهذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك : مع ملاحظة أن هذه « النماذج » قد تكون معقولة بالقياس إلى مجال تاريخى معين ، بينما هى قد تكون لا معقولة بالقياس إلى مجالات تاريخية أخرى . ومن هنا فإن مهمة العالم الأنثروبولوجى — فى نظر ليفى اشتراوس — إنما تنحصر فى بناء « النموذج » الملائم لموضوعه ؛ وهو « نموذج » يمثل ضربا من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين « الطبيعة » و « الثقافة » . ولعل كل ما قدمه لنا ليفى اشتراوس نفسه فى كتابه : « البنيات الأولية للقرابة » سنة ١٩٤٩ ، ثم فى سلسلة كتبه المرسومة باسم « أسطوريات » (أو « ميثولوجيات ») ، لا يزيد عن كونه مجرد أمثلة لتلك « النماذج » .

٣ — ٣ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف قليلا عند مفهوم « النموذج » — على نحو ما يتصوره ليفى اشتراوس — حتى نقف على طبيعة تلك « النماذج » التى يستخدمها رائد « البنيوية الأنثروبولوجية » فى محاولته الوصول إلى « أنساق من المعقولية » . ولا بد لنا من أن نلاحظ — فى هذا المجال — أن ليفى اشتراوس قد انطلق من « اللغويات » ، وأنه قد وقع تحت تأثير العالم اللغوى الكبير دى سوسير (وأتباعه) ، فليس بدعا أن نراه يهيب ببعض « النماذج اللغوية » ، فيضع بين أيدينا فونولوجية . ونحن نعرف أن ليفى اشتراوس قد

استهدف ـــ منذ البداية ـــ تخليص العلوم الإنسانية من كل الشوائب الميتافيزيقية ، ومن ثم فقد راح يؤسس تلك العلوم على دعائم منهجية دقيقة ، مستلهما مناهج « علوم اللسان » . وحين يتساءل ليفى اشتراوس عما إذا كان فى وسع العلوم الإنسانية بلو غ هذا الهدف المنشود وتحقيق أكبر قسط ممكن من الصرامة العلمية ، فإنه لا يلبث هو نفسه أن يقول : « إننا نجد أنفسنا ـــ فى الواقع مقودين إلى التساؤل عما إذا كانت الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية (بما فيها الفن والدين) ـــ وهى تلك الجوانب التى نعرف حتى منذ الآن أن من الممكن لدراستها الاستعانة بمناهج ومفاهيم مستمدة من العلوم اللسانية ـــ هى فى خاتمة المطاف مجرد ظواهر ذات طبيعة لا تكاد تختلف عن طبيعة اللغة . » .

بيد أن «النماذج » التى قدمها لنا ليفى اشتراوس ـــ كما لاحظ جان بياجيه ـــ ليست مجرد « نماذج لغوية » ، وإنما هى أيضا « نماذج رياضية » . والواقع أن ليفى اشتراوس قد عرف كيف يكتشف ـــ فى صميم الأنظمة الاجتماعية المتعددة للقرابة ، أو صلة الرحم ـــ « بنيات جبرية » structures algébrigues تتألف من شبكات أو مجاميع من « التحولات » ، استعان فى صياغتها ، على نحو رياضى ، ببعض المناهج الرياضية التى استعارها من كل من فايل A . Weil ، وجيلبو G . Th . Guilboud . ولم يقتصر ليفى اشتراوس على تطبيق هذه « البنيات » على صلات القرابة ، بل لقد استخدمها أيضا فى عمليات الانتقال من تصنيف إلى آخرَ ، ومن أسطورة إلى أخرى ، إن لم نقل فى دراسته لشتى « الممارسات العملية » و « المنتجات العرفانية » لكافة الحضارات التى قام بوصفها ، وتحليلها ، وتفسيرها .

ولا سبيل لنا إلى فهم طبيعة « البنية » ، وبالتالى طبيعة « النموذج » ، ـــ عند ليفى اشتراوس ـــ ، اللهم إلا إذا فهمنا أولا ما الذى يعنيه « بالوظيفة الرمزية » . وهنا نجده يقول بصراحة : « إنه إذا كان النشاط اللاشعورى للفكر (أو العقل) البشرى ـــ على ما نعتقده ـــ هو عبارة عن عملية نقوم فيها بفرض بعض « الأشكال » على « مضمون » (أو مضامين) ، وإذا كانت هذه الأشكال واحدة ـــ فى جوهرها ـــ بالنسبة إلى سائر العقول ، قديمة كانت أم حديثة ، بدائية كانت أم متحضرة ـــ الأمر الذى تظهرنا عليه بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض دراسة الوظيفة الرمزية على نحو ما تعبر عن نفسها من خلال اللغة ـــ فإن من واجبنا ، بل حسبنا ، أن نبلغ البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل

نظام اجتماعى ، وكل عادة اجتماعية ، لكى نحصل على مبدأ للتفسير يكون صحيحا بالنسبة إلى نظم أخرى . وعادات اجتماعية أخرى ، على شريطة أن نمضى فى البحث — بطبيعة الحال — إلى الدرجة التى تحقق للتحليل العلمى المطلوب أقصى مدى ممكن . « .
وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يسلم بمبدأ « الفطرية » الذى أخذ به تشومسكى ، إلا أننا نراه يسلم بأن العقل البشرى ثابت (أو غير متغير) ، وكأن ثمة طبيعية بشرية واحدة تجمع بين كل من «العقلية البدائية » (أو ما يسمونه كذلك) و « العقلية العلمية » (فى صورتها الحديثة المتطورة) . ولكن هذه الطبيعة البشرية الثابتة تتجلى على صورة « نشاط لا شعورى للعقل » ، ألا وهو ما تكشف عنه « البنية » باعتبارها ضربا من « الثبات الحضارى اللاشعورى » . والواقع أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس قد أظهرته (أولا) على ما نسميه باسم « المجتمعات البدائية » إنما هى فى الحقيقة مجتمعات غاية فى التعقيد ، كما أنها قد قادته (ثانيا) إلى القول بأنه ليس ثمة « إنسان طبيعى » : ما دام من طبيعة الإنسان دائما أن يتمثل « الطبيعية » على شكل « ثقافة » . ومعنى هذا أنه ليس أمعن فى الخطأ من التوحيد بين « العقلية البدائية » و « عقلية الطفل » ، فى حين أن كل الدراسات الأتنولوجية الحديثة قد أثبتت أن « الرجل البدائى » لا يمثل استمرارا لمراحل تاريخية ، وكأنه سليل لجماعات قديمة انقرضت من على ظهر الأرض ! ولكن المهم هنا أن الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها ليفى اشتراوس هى التى أدت إلى تحديد مضمون فكرة **البنية** على اعتبار أنها ذات طبيعة **لا شعورية رمزية** . وهنا يقرر ليفى اشتراوس أن كلا من « العلاقات القرابية » ، أو « العلاقة اللغوية » ، هى « علاقة تبادل » تشهد بالهوية التى تجمع بين الظاهرتين . ومعنى هذا أن « القرابة » كاللغة سواء بسواء — مجرد « نظام » من أنظمة « التواصل » . ولا تتطور « القرابة » (أو صلة الرحم) بطريقة تلقائية انطلاقا من موقف واقعى ، بل هى تتطور باعتبارها « نسقا » أو « نظاما اتفاقيا » من « التمثلات » : بمعنى أنها لا تبقى مجرد ظاهرة بيولوجية ، بل هى سرعان ما تتحول إلى « مصاهرة » . ولا شك أن قواعد الزواج هى التى تضمن حركة تبادل النساء فى كنف الجماعة الواحدة ، عاملة بذلك على إحلال النظام الاجتماعى للمصاهرة محل نظام العلاقات الدموية ذات الأصل البيولوجى . وتبعا لذلك فإن القرابة « لغة » (ما من اللغات) نظرا لأنها تضمن — بين الأفراد والجماعات — قيام ضرب خاص من « التواصل » . « وصحيح أن « **الرسالة** » هنا إنما تتألف من « نساء الجماعة » اللاتى يتم تبادلهن بين العشائر ، والقبائل ، والعائلات ، لا من « كلمات الجماعة » التى يتم

تبادلها بين الأفراد (كما هو الحال فى اللغة) ، ولكن هذا لا يغير شيئا من طبيعة الهوية التى تجمع بين هاتين الظاهرتين . » ومعنى هذا أن الزواج — مثله فى ذلك كمثل اللغة — إنما هو تبادل ، وتواصل ، وحوار . وسواء أكنا بإزاء عملية تبادل للعلامات ، أم بإزاء عملية تبادل للنساء ، فإننا — فى كلتا الحالتين — بإزاء ظاهرة اجتماعية لا بد من دراستها وفقا للمنهج البنيوى . وإذا كان ليفى اشتراوس ينسب إلى ظاهرة تحريم « الزواج بين ذوى القربى » (المحارم) أهمية اجتماعية كبرى : فذلك لأنه قد وجد فيها القاعدة الأساسية التى نقلت الإنسان — للمرة الأولى — إلى عالم الحياة الثقافية ؛ ولا غرو ، فإن هذه الظاهرة تمثل أعلى صورة من صور « قاعدة الهبة » ، من حيث أنها لا تنص على تحريم الزواج بالأم ، أو الأخت ، أو الابنة ، بقدر ما تنص على ضرورة إعطاء الأم أو الأخت أو الابنة للآخرين . وإذا كان فى التبادل — كما يقول ليفى اشتراوس — شىء أكثر من الأشياء المتبادلة نفسها ، فما ذلك إلا لأنه يمثل ضربا من التواصل أو التجاوب . ولهذا فإن كل زواج هو عبارة عن لقاء درامى يتم بين الطبيعة والثقافة ، أو بين القرابة والمصاهرة . « وقد كان ظهور التفكير الرمزى سببا ضروريا فى اعتبار النساء — مثلهن فى ذلك كمثل الأحاديث — مجرد أشياء تقبل المبادلة . والواقع أن هذه النظرة قد كانت بمثابة السبيل الأوحد إلى تجاوز التناقض الذى يظهر المرأة الواحدة بمظهرين متعارضين : من جهة باعتبارها موضوعا لشهوة خاصة ، وبالتالى مثيرة لغرائز جنسية ورغبة فى التملك ، ومن جهة أخرى باعتبارها « ذاتا » — مدركة كذلك — هى موضوع لشهوة الآخرين ، أعنى مجرد وسيلة لتحقيق « صلة » مع الغير من خلال عملية « التصاهر » معه » وصفوة القول أن « اللغة » — لا باعتبارها « معنى » — وإنما باعتبارها « تقنينا » Code (أو « مجموعة » قواعد) ، هى النموذج الأمثل لكل « تنظيم » عضوى .

٣ — ٤ وكما طبق ليفى اشتراوس منهجه البنيوى على أنظمة « القرابة » ، نجده يطبقه أيضا على دراسة « الأساطير » . وكما رأينا من قبل أن نظام « القرابة » هو أشبه ما يكون بالنسق اللغوى : لأنه لا يتحدد على مستوى « الحدود termes » ، بل على مستوى « أزواج من العلاقات » (زوج — زوجة — ؛ أب — أبن ؛ أخ — أخت ؛ خال — ابن الأخت) ، فسنرى الآن أيضا أنه لا سبيل إلى فهم الأساطير إلا باعتبارها « لغة » أو « لغات » رمزية ، تمثل نظاما مستقا من التقابلات . والفكرة الأساسية التى يصدر عنها ليفى اشتراوس هنا هى أن العقل البشرى واحد ، وأن التفكير الأسطورى ليس

تفكيرا سابقا على المنطق : prélogique بل هو تفكير منطقى على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفى يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (نيىء ومطبوخ ؛ طازج وفاسد ؛ مبلل ومحروق .. إلخ) . وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصورية ناجعة تصلح لاستخلاص بعض المعانى المجردة والربط بينها (وبين بعض) على شكل سلسلة من القضايا . والواقع أن « مضمون » الأسطورة لا يمثل العنصر الأهم من عناصرها ، بل ربما كان أفدح خطأ يمكن أن يرتكبه الباحث هو أن يعمد إلى تفسير كل رمز على حدة ، أو إن صح هذا التعبير — « فى ذاته » (على طريقة يونج فى تصوره لنماذجه الأولية الأصلية) . والحق أن الرمز ليس مستقلا أو قائما بذاته بالقياس إلى السياق الذى يرد فيه ، وإنما لا بد من الإقرار بأن دلالة أى رمز هى فى صميمها دلالة « موضوعية » تتحدد بالسياق الذى يرد فيه . ومعنى هذا أن حقيقة أية أسطورة إنما تنحصر فى تلك « العلاقات المنطقية الخاوية من كل مضمون ، أو بالأحرى تلك العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية ، ما دام فى الإمكان إقامة علاقات مماثلة بين العناصر الداخلة فى تكوين عدد كبير من المضامين المختلفة . » . وتبعا لذلك فإن ليفى اشتراوس ينسب إلى الأساطير ضربا من « الموضوعية » ، ويقول إن لها « بنيتها » أو « بنياتها » الخاصة .

وحسبنا أن نرجع إلى كتاب ليفى اشتراوس المسمى باسم « النيىء والمطبوخ » ، حتى تقف على الطريقة التى اتبعها فى دراسته للأساطير ، وفى تحديده لوظيفة « المنهج البنيوى » . يقول ليفى اشتراوس فى كتابه هذا : « إننا لا نزعم لأنفسنا ، أنا قد بينا كيف يتعقل البشر الأساطير ، أو كيف يتصورون الأساطير ، بل لقد بينا كيف تتعقل الأساطير من خلال البشر ، وعلى غير وعى منهم . » . وإذا كان شأن الفيلسوف دائما أن يربط مفهوم « الحديث » (أو « المقال ») بمفهوم « الشخص » ، فإن العالم لا يحذو فى ذلك حذو الفيلسوف : لأن الأساطير — فى نظره — أو بالأحرى أساطير أى مجتمع من المجتمعات ، تؤلف « مقال » (أو « حديث ») هذا المجتمع ، دون أن يكون لهذا الحديث مصدر شخصى (أو محطة إرسال شخصية) . وهكذا يجىء العالم فيعمد إلى جمع (أو لم أطراف) هذا الحديث ، على نحو ما يفعل العالم اللغوى حين يدرس لغة مجهولة لديه ، فلا ... مفرا من السعى نحو اكتشاف قواعدها النحوية ، دون الاكتراث بمعرفة من قال ولا ماذا قيل ! والواقع أن أية مجموعة من الأساطير إنما تمثل « مجموعا » قابلا للتعديل أو

الاستبدال . وآية ذلك أننا لو رجعنا مثلا إلى أساطير (أو أقاصيص) هنود القارتين الأمريكتين لوجدنا أنها تنسب نفس الأفعال — بحسب الروايات — إلى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى أى لفظ يستلزم فى العادة تحويل اللفظ إلى سياقات مختلفة ، فإن من واجب العالم الأنثروبولوجى أيضا اتخاذ مثل هذا المسلك . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إنه إذا كان « النسر » حيوانا يظهر فى النهار ، و « البومة » حيوان يظهر فى الليل ، مع وجود « وظيفة » واحدة بعينها تنسبها إليهما الأساطير ، فإن فى الإمكان القول بأن النسر بومة نهارية ، كما أن البومة نسر ليلى ، وعندئذ يكون المهم فى الأسطورة هو التقابل القائم بين النهار والليل . وبالمقارنة مع أساطير أخرى ، لا يلبث المرء أن يرى تقابلا بين النسر والبومة من جهة ، وبين طير آخر كالغراب من جهة أخرى ، على اعتبار أن الأول والثانى هما من الطيور آكلة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث هو من الطيور آكلة الجيف (أو اللحوم العفنة) . وقد يكون فى الإمكان أيضا عمل تقابل آخر بين هذه الطيور الثلاثة — مجتمعة — وبين طائر آخر كالبط ، على اعتبار أن النوع الأول من هذه الطيور يسكن ما بيْن السماء والأرض ، فى حين أن النوع الثانى طيور برمائية (تسكن ما بين الأرض والماء) ، وهلم جرا . وهكذا قد يكون فى وسع الباحث — بطريقة تدريجية — تحديد « عالم بأسره من الروايات » ، يقوم بتحليله عن طريق تأليف ضروب متعددة من « التقابل » ، مستخدما وحدة أسطورية بعينها تكون شبيهة بالوحدة الصوتية (الفونيم) عند ياكوبسون (مثلا) ، من حيث هى « حزمة من العناصر المتفاضلة (أو الفارقة) . وإذا كنا نجد ليفى اشتراوس دائما يحاول فهم الأسطورة الواحدة على ضوء غيرها من الأساطير ، أو بعمل تقابل بينها وبين أسطورة أخرى (من نفس الفصيلة) ، فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن الأساطير هى أشبه ما تكون بالصور المحسوسة التى تنعكس على صفحة مرآة ، أو بالأحرى على سطوح مرايا متعددة ، فترد كل واحدة منها الصورة إلى الأخرى ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نشبه الأسطورة بالصورة الفوتوغرافية التى تظهر أولا على شكل « سالب » يمثل معكوس الأضواء والظلال ، ثم على شكل « موجب » يمثل الوضع الأصلى للأضواء والظلال . ومن هنا فإن ما هو « أسود » فى أسطورة ما ، قد يقابله ما هو « أبيض » فى أسطورة أخرى ، ومن ثم فقد نجد تقابلا واضحا بين « المرأة المخطوفة » والمرأة « المعطاة على سبيل التبادل » ؛ بين اللحم الحيوانى واللحم البشرى ؛ بين « المطبوخ » و « النيىء » ... إلخ . وهذا ما يحاول ليفى اشتراوس أن يظهرنا عليه — فى تحليله البارع للأساطير — لكى يبين لنا كيف أن فى استطاعتنا أن نرسم « لوحة » مكتملة يتضح لنا

من خلالها وجود تقابل تام — حتى فى أصغر الجزئيات وأدق التفاصيل — بين الروايات الأسطورية المختلفة (المنتسبة إلى أسرة واحدة بعينها) ، وكأنما هى تعكس بعضها البعض الآخر ، أو كأن ثمة حوارا حقيقيا يدور بين الواحدة منها والأخرى .

٣ — ٥ وأما إذا ساءلنا ليفى اشتراوس : « ماذا عسى أن يكون معنى هذه الأساطير ، أو بالأحرى ماذا عسى أن تكون **الدلالة القصوى** لتلك الكثرة الهائلة من الدلالات التى تعكس الواحدة منها الآخرى ؟ » ، كان جوابه أن الأساطير — فى خاتمة المطاف — لا تعنى سوى « العقل » البشرى الذى يضعها ، مستعينا فى ذلك بالعالم ، على اعتبار أنه هو نفسه جزء منه (أى جزء من العالم) . صحيح أن ليفى اشتراوس قد لا يرى معنى للتساؤل عن « معنى » جميع الأساطير « مجتمعة » ، ولكن من المؤكد أن « المعنى » — عنده — باطن فى الإنسان ، لا العكس ، إذ لم يكن لفكرة « المعنى » أى معنى قبل ظهور الإنسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أيضا أن تزول بزوال آخر إنسان ! وعلى الرغم من أن الأساطير هى من خلق العقل البشرى الذى يعشق « المعقولية » ويهوى الانسجام « بدليل أن ليفى اشتراوس يعد الأساطير بمثابة « موضوعات جمالية » تستثير إعجابنا ، ويقول عنها إنها أشبه برسالات معقولة ، كثيرا ما تتخذ طابع « المعادلات » شبه — الرياضية) ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن الأساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم ، على اعتبار أن هذه الصورة مسجلة منذ البداية فى صميم التكوين المعمارى للعقل البشرى ! ، وفضلا عن ذلك ، فإن ليفى اشتراوس يشبه الأسطورة بالموسيقى فيقول : « إننا نشهد لدى كل منهما — فى الواقع — نفس الانقلاب الذى يحدث فى علاقة المرسل بالمستقبل : إذ نلاحظ — **فى نهاية الأمر — أن الثانى منهما سرعان ما يكتشف أنه هو المقصود بالرسالة الصادرة عن الأول** ! وعندئذ تجئ الموسيقى فتحيا ذاتها فى باطنى ، وأكون أنا كمن يستمع إلى ذاته من خلالها ! وهكذا يكون مثل كل من الأسطورة والموسيقى كمثل رئيس الجوقة الموسيقية **حين لا يكون له من مستمعين سوى العازفين الصامتين أنفسهم** !.. ثم يستطرد ليفى اشتراوس فيقول : « إن الموسيقى والميثولوجيا لتواجهان الإنسان بموضوعات سحرية خفية ، إن لم نقل ضمنية لا واقعية ، ليس فيها من واقعى سوى ظلالها الحقيقية ؛ فهما تضعان المرء بإزاء محاولات شعورية (مع العلم بأنه لا يمكن للمقطوعة الموسيقية أو الأسطورية أن تكون شيئا آخر) من أجل الاقتراب من حقائق هى بالضرورة لا شعورية . » ولعل تشبيه الأسطورة بالموسيقى هو الذى سمح لليفى

اشتراوس بدراسة « **التنوعات** » المختلفة للأسطورة الواحدة ، من وجهة نظر موسيقية ، وكأن ثمة لحنا أساسيا يمثل مركز الإحالة الذى تفهم بالرجوع إليه شتى التغيرات التى قد تخلق من الاسطورة الواحدة ، منظومة متنوعة من الأساطير المتقابلة .

والحق أن كلا من « الأسطورة » و « الموسيقى » ، هى مجرد « لغة رمزية » . وليفى اشتراوس نفسه يذكرنا فى موضع آخر بأنه « لا بد لنا من أن نضع دائما فى اعتبارنا ، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية ، أننا فى أعمق أعماق **الرمزية** » . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يستخدم هنا اصطلاح « **الرمزية اللاشعورية** » ، إلا أن لهذا الاصطلاح عنده معنى متمايزا عما له عند فرويد : لأن **اللاشعور** ــ فى رأيه ــ لا يمثل القطب المضاد **للشعور** ، بل هو يكون ماهية الواقع الاجتماعى (من حيث هو تبادل وتواصل) ، متخذا ، بصورة مباشرة ، طابع النظام الرمزى بما له من مقومات لا شخصية ولا زمانية . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه ليس للصور أو الرموز من معان أزلية أبدية ، أو دلالات قطعية مطلقة ، ما دام « وضعها » هو الذى يحدد كل ما لها من « معنى » . ونضيف الآن إلى ما سبق لنا قوله أن ليفى اشتراوس يقلب التفسير الكلاسيكى لعلاقة الفكر باللغة فيؤكد أن **الرمز أسبق مما يرمز إليه** ، بمعنى أن **الدال** هو الذى يحدد **المدلول** (أو يفرضه) ، وليس العكس . وتبعا لذلك فإن « الوعى » أو « الشعور » لا يعود هو المركز الذى يقوم بعملية الإرسال ، أو المصدر الذى يضطلع بمهمة وضع الرموز ، وإنما يصبح أشبه ما يكون بضرب من « التوازن النهائى » ، أو « المتوسط الديالكتيكى القائم بين عدة أنظمة لا شعورية ممكنة ، ويترتب على ذلك ــ بطبيعة الحال ــ حدوث تغير فى العلاقة المنطقية القائمة بين « الممكن » و « الواقعى » إذ يصبح « الممكن » عندئذ هو « اللاشعورى » ، من حيث أن اللاشعور هنا إنما يشير إلى تعدد النماذج التى لا بد لواحد منها فقط أن يتحقق تاريخيا . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن كل الأنثروبولوجيا البنيوية ــ عند ليفى اشتراوس ــ إن هى إلا مجرد « مذهب ابستمولوجى » يقوم على **نقد نظرى وعملى (معا) لفكرة النموذج** ، فيحدد ذلك العلاقة بين الممكن والواقعى ؛ بين اللاشعور والشعور ، بين الموضوع والرمز .

وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يعترف بأن العالم البشرى غنى بالمعانى ، حافل بالدلالات ، إلا أنه يقرر أن هناك فيما وراء هذه المعانى وتلك الدلالات ، قوانين بنيوية ، لا شعورية ، هيهات لإرادات البشر أن تتحكم فيها أو أن تسيطر عليها . وليس هدف

الإتنولوجيا سوى العمل على وضع قائمة بالإمكانيات اللاشعورية الكامنة خلف الصورة الواعية ، والمتغيرة التى يشكلها البشر لأنفسهم عن حركة تطورهم . ولكن القول بوجود « **لاشعور رمزى** » ، هو بمثابة « الواقعة الحضارية الكبرى » ، لا يعنى العودة إلى « فلسفة العبث » التى سبق لألبير كامى أن نادى بها ، وإنما هو يعنى — على العكس من ذلك — أن الظواهر البشرية — بوصفها وقائع موضوعية تستند إلى بنيات لا شعورية — إنما هى فيما وراء انطباعات الأفراد وانفعالاتهم ، وشتى خبراتهم المعاشة ... إلخ . وعلى حين كان ألبير كامى يقول بانعدام المعنى ، نجد أن ليفى اشتراوس يؤكد أن ثمة فيضا زاخرا من المعانى ، وإن كان « المعنى » عنده إنما ينتج دائما عن انتظام عناصر قد تخلو هى نفسها من كل معنى ؛ وحين يقول ليفى اشتراوس إن « المعنى » هو بمثابة نتيجة ، أو أثر ، أو محصلة ، فإنه لا يعنى بذلك أنه مجرد « ناتج » ، أو « تأثير » ، بل هو يعنى أيضا أن « المعنى » — فى صميمه — وليد « منظور » ، أو « تأثير بصرى » ، أو هو — على الأصح — من فعل « اللغة » نفسها ، إن لم نقل من خلق « الوضع » . ولا غرو ، فإن بنيوية ليفى اشتراوس هى — فى صميمها — نزعة **ترنسندنتالية** جديدة ، تعطى الأولوية للأوضاع أو الأمكنة على الأشياء التى تشغلها ، ولا تتصور أن يكون للعناصر الرمزية (داخل البنية) أى تحديد خارجى أو أية دلالة داخلية ، بل مجرد « معنى » ناجم عن « وضعها » . ومن هنا فإن « الأب » أو « الأم » (... إلخ) يمثلان أولا وقبل كل شىء مجرد « مكانين » داخل « بنية » ما من البنيات ؛ بل ربما كان فى وسعنا أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك فنقول إننا إذا كنا فانين ، فما ذلك إلا لأننا نجىء « على أعقاب » السابقين ، فى هذا المكان أو ذاك ، ومن ثم فإننا لا بد من أن نكون مدموغين بطابع بنية ما من البنيات ، وفقا لنظام « طوبولوجى » خاص ، يتحدد بمقتضى علاقات القرب أو البعد ، أعنى علاقات « الجوار فى المكان » (حتى ولو كان من شأن البعض منا أن يجىء قبل أوانه ، وأن يستبق دوره الخاص) !

٣ — ٦ وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : لماذا شاء البعض أن يطلق على بنيوية ليفى اشتراوس اسم « كانطية بدون ذات ترنسندنتالية » ؟ لقد شرح لنا بول ريكور — صاحب هذه التسمية — المقصود بها فقال : « إننا هنا بإزاء **لاشعور كانطى** ؛ لا شعور من مستوى المقولات وتآلفها ... إذ أننا حقا بصدد منظومة من مستوى المقولات ، ولكن بدون إحالة إلى ذات مفكرة . » . والظاهر أن الطابع المنهجى الذى اتسمت به بنيوية ليفى

اشتراوس هو الذى حدا ببول ريكور إلى التقريب بينها وبين الفلسفة النقدية ، خصوصا وأن شيخ البنيوية الأنتروبولوجية قد اهتم بتعيين الحدود التى تنحصر فى داخلها شتى التفسيرات ، مؤكدا فى الوقت نفسه أنه وإن تكن هذه الحدود فى الواقع مغلقة ، إلا أنها تمثل شروط الإمكانية ، فهى — على الرغم من تحددها ، بل ربما بسبب هذا التحدد نفسه — ذات خصوصية كبرى.ولا شك أن الطابع الكانطى لهذه النزعة المنهجية إنما يتجلى فى كون هذا القانون أو التنظيم الذى تفرضه البنيوية على تلك الكثرة من الظواهر إنما هو تعبير عن « كمون » (أو « محايثة ») النظام فى باطن التعدد الظاهرى . وبعبارة أخرى يكمن القول بأن فى هذا المنهج من « العقلانية » ما حدا بالبعض إلى تقريبه من الكانتية ، ولكن على شرط أن نتذكر (كما قال ليفى اشتراوس نفسه) إن كانتيته هو ذات طابع مادى ، لا صورى أو مثالى ، وأنها مادية جبرية ، واقعية .

والحق أنه لا سبيل إلى فهم بنيوية ليفى اشتراوس على حقيقتها ، اللهم إذا عمدنا أولا إلى تحديد موقفه من ماركس (والماركسية) ، وتوضيح (ثانيا) التعديل الذى أدخله على مفهوم « الصورة » ، وبالتالى على مفهوم « المضمون » . وأما بخصوص المسألة الأولى ، فإننا نلاحظ أن ليفى اشتراوس نفسه قد أكد أكثر من مرة أنه قد بقى مخلصا لروح الماركسية ، على الرغم من أن نظرية « الممارسة » (أو « **البراكسيس** ») قد بقيت — فى نظره — مجرد نظرية تبسيطية ناقصة ، عاجزة عن تحديد العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة . ولعل هذا ما عبر عنه ليفى اشتراوس نفسه حين كتب يقول : « إن الماركسية — إن لم نقل ماركس نفسه — قد ذهبت فى استدلالاتها إلى تصور التطبيقات العملية كما لو كانت قد صدرت بطريقة مباشرة عن **مبدأ الممارسة** (**البراكسيس**) . ولسنا نريد أن نطعن فى صحة النظرية القائلة بأولوية البنيات التحتية ، ولكننا نعتقد أن ثمة وسيطا يكمن دائما بين « الممارسة » والتطبيقات العملية ، ألا وهو « المخطط التصورى » le schéme conceptuel ، الذى يتمكن — بفعله — كل من المادة والصورة — مع العلم بأنه ليس لأى منها أى وجود مستقل — من التحقق باعتباره « بنية » : أعنى باعتباره موجودا عقليا وتجريبيا معا . وإذا كان لنا — نحن — أن نأمل فى عمل شىء ، فما ذلك سوى الإسهام فى وضع نظرية « البنيات الفوقية » التى كان ماركس قد رسم خطوطها الأولية ، مع الاحتفاظ للتاريخ — هو وأعوانه من ديموجرافيا ، وتكنولوجيا ، وجغرافية تاريخية ، واتنوجرافيا — بحق تطوير دراسة البنيات التحتية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) ؛ وهى الدراسة التى لا يمكن

أن تدخل فى اختصاصنا نحن ، بصفة أساسية ، ما دامت الأتنولوجيا هى — أولا وقبل كل شىء — « علم نفس » ... » .

على أننا لو أنعمنا النظر إلى هذا النص ، لوجدنا أنه نص غامض حافل بالألغاز : لأنه يذكرنا بتلك الجسور (أو التأليفات) التى كان « كانط » يقيمها بين « الحساسية » و « الفهم » ، ألا وهى تلك البنيات الضرورية ، البارعة ، التى كان لا بد من إقامتها لضمان سلامة المذهب ، وإن كان هذا لم يحل دون اتصافها بطابع الضعف والرخاوة والقابلية للتصدع . وبالمثل ، ربما كان من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون ذلك « الحد الأوسط » (أو الثالث) الذى أطلق عليه ليفى اشتراوس اسم « البنية » ، مؤكدا أنه هو الذى يوحد بين « المادة » و « الصورة » ، على اعتبار أن هذه وتلك خاليتان تماما ، أو على الأصح ، مفتقرتان إلى كل وجود مستقل ؟ وكيف تتكون هذه « البنية » التى قال عنها ليفى اشتراوس أنها تجريبية وعقلية معا ؟ .. إنه لمن الواضح أن « البنية » — فى نظر العالم الأنثروبولوجى الكبير — لا بد من أن تجىء « متطابقة » مع الوقائع ، وإلا لفقدت كل ما لها من قيمة بوصفها « حقيقة » ؛ ولكن كيف تكون فى الوقت نفسه صادرة عن « الذهن » أو « العقل » البشرى الذى يصفه ليفى اشتراوس بأنه يظل باستمرار متطابقا مع نفسه ، مساويا لذاته دائما أبدا ؟... إن ليفى اشتراوس — على خلاف دوركايم — يرفض إعطاء الصدارة للعامل الاجتماعى على العامل العقلى لأنه يرى أن النشاط الذهنى — لدى الإنسان — ليس مجرد انعكاس للتنظيم الواقعى للمجتمع ؛ ولكنه حين يرد « البنيات » إلى هذا « النشاط الذهنى » ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون نمط الوجود الذى يمتلكه هذا « الذهن » أو « العقل » ، خصوصا وأن ليفى اشتراوس يقول عنه إنه ليس اجتماعيا ولا نفسيا ولا عضويا ؟! .

٣ — ٧ وهنا قد يجدر بنا أن نتحول إلى مفهوم « **الصورة** » . من أجل فهم السير الوظيفى للعقل البشرى على نحو أفضل . وأول ما نلاحظه — فى هذا الصدد — أن ليفى اشتراوس يأخذ على الاتنولوجيين السابقين أنهم كانوا يخلعون على « الصورة » طابعا شيئيا ، بدليل أنهم كانوا يربطونها بمضمون محدد ، فى حين أنها تمثل منهجا أو طريقة نستطيع من خلالها القيام بعملية تمثيل لأى مضمون (أو محتوى) كائنا ما كان . ومعنى هذا أن أى تقدم حقيقى يمكن أن يصيبه علم دراسة الشعوب (الإتنولوجيا) — مثله فى ذلك كمثل باقى العلوم الإنسانية الأخرى — لا يمكن أن يتم إلا بتخليه عن ذلك التلاؤم

الساذج بين « الشكل » و « المضمون » (أو « الصورة » و « المحتوى ») من أجل اعطاء الصدارة للـ « دال » على « المدلول » . ولا شك أننا حين نساير ليفى اشتراوس على هذا الدرب ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا قد انفصلنا عن الماركسية (على الأقل بحسب التفسير الكلاسيكى لها) : نظرا لأن « المضمون » — فى نظر الماركسية — يعبر عن الثراء اللانهائى للمادة أو التاريخ ، فى حين أن « الصورة » وليدة الجهد النظرى للمفكر الذى يحاول تجاوز كثرة الأحداث من أجل اكتشاف « معنى » أية عملية ، أو أى صراع ، أو أى ايديولوجيا ... إلخ . وعلى العكس من ذلك نلاحظ لدى ليفى اشتراوس أن « الصورة » قد أصبحت « محددة » أو « ملزمة » ، وكأنما هى قد تحولت إلى « مثال » أفلاطونى ، بدليل أنها هى التى تفرض هذا التنظيم أو ذاك على المعطيات المتنوعة . وواضح أن الموقفين متعارضان تمام التعارض ، بحيث قد لا يكون هناك من سبيل إلى التوفيق بينهما . فعند الماركسية ، نجد أن الالتجاء إلى « المضمون » يفترض أن التغير — فى شتى أشكاله — هو قانون الوجود ، وأنه من شأن التاريخ — من خلال عملية الصراع الطبقى — أن يفضى إلى تغيير « المضامين » ، وبالتالى إلى تغيير « الأشكال » أو « الصور » المقابلة لها . وأما لدى صاحب كتاب « الفكر المتوحش » — على العكس من ذلك — فإننا نلاحظ أن الأحداث التاريخية ، وشتى الحلول المقدمة لمشكلة الزواج أو الأساطير ، لا تظهر إلا على شكل « متغيرات » . ومعنى هذا أنها مجرد عناصر ، علينا أن نقارن بينها ، وأن نقوم بمقابلتها بعضها ببعض ، عن طريق عمليات القلب ، وعكس المعانى ، والبحث عن ضروب الاتساق ... إلخ . وحين ينجح عالم الأنثروبولوجيا فى القيام بهذه المهمة (كأن يقارن مثلا بين) أساطير مجتمع الزراعة وأساطير مجتمع الصيد) فهنالك لا بد له من أن يكتشف — فيما وراء « العرضية » الظاهرية للأحداث والأساطير ، « نظاما » صارما يحكمها بقى مجهولا لدينا حتى الآن !

وهكذا يتبين لنا أن ليفى اشتراوس يحاول إحراز تقدم ملموس (وإن يكن حتى الآن غير مكتمل) فى مجال « نظرية البنيات الفوقية » ، وذلك بأن يظهرنا على أن « ديالكتيك » البنيات الفوقية « إنما هو أشبه ما يكون بديالكتيك اللغة . من حيث أنه ينحصر فى عملية وضع لوحات تركيبية (أو بنائية) ، لا يكون فى استطاعتها أن تضطلع بهذه المهمة ، اللهم إلا بشرط أن تجىء محددة لا لبس فيها ولا غموض ، أعنى أنه لا بد من تقسيم تلك الوحدات إلى أزواج تقوم بينها علاقات تباين ، من أجل الاستعانة فيما بعد

بهذه الوحدات التكوينية نفسها فى وضع **نسق أو نظام** ، يكون من شأنه فى النهاية أن يضطلع بمهمة الجهاز التأليفى الذى يجمع بين **الفكرة والواقعة** ، محولا هذه الأخيرة إلى **علامة** .. وهكذا نرى أن الفكر يمضى من الكثرة التجريبية إلى البساطة التصورية ، ثم من البساطة التصورية إلى التأليف الدلالى (أو التركيب ذى المعنى) ... » ..

والمتأمل فى هذا النص سرعان ما يتحقق من أنه يكشف بوضوح عن مقاصد شيخ البنيوية الأنثروبولوجية : فهو يريد أولا أن يبرز ما للغة من صدارة أو أولوية ، ثم هو يريد ثانيا الاهتداء إلى « وحدات تركيبية » يتم تحديدها عن طريق التقابل القائم على تقسيمها زوجيا (الأمر الذى ينأى به — أوليا أو قبليا — عن كل منهج جدلى) ، ثم هو يريد — إلى جانب هذا وذاك — القيام بجهد مذهبى تنسيقى من أجل نظرية شاملة ، تشرح لنا سير الفكر ، دون الاقتصار على شرح بعض أشكال التبادل ، كما كان الحال فى مرحلة كتابه الأسبق : « البنيات الأولية للقرابة » . وهنا تكتسب « الأسطورة » ميزة أساسية كبرى : لأنها تبدو لنا كما لو كانت هى البنية الأصلية . ولما كانت « الأسطورة » نائية فى الزمان والمكان ، فإنها تظهر لنا كما لو كانت منفصلة تماما عن كل أرضية تاريخية . ولا غرو ، فإن الأسطورة — فى نظر ليفى اشتراوس — إنما هى فى النهاية « لغة من الدرجة الثانية » ، يتجلى معناها ، لا انطلاقا من عناصر منعزلة ، بل انطلاقا من تأليفات لا بد من العمل على وصف نشاطها أو سيرها الوظيفى .

٣ — ٨ فهل نقول — مع بعض المفسرين — « إن الأنثروبولوجيا البنائية تظهرنا بوضوح على أن البنيوية هى أولا وبالذات **تميز شبه أرسطالى بين الصورة والمضمون** ، **وأن أصالة البنيوية إنما تكمن فى الطريقة التى تصورت بمقتضاها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون** » ؟ .ولو صح هذا التفسير ، أفلا يكون فى وسعنا أن ننسب إلى ليفى اشتراوس ، لا مجرد منهج بنيوى فى تفسير بعض الوقائع الأنثروبولوجية ، بل نظرية فلسفية (ابستمولوجية) بأكملها فى شرح طبيعة الفكر البشرى ؟ ... الحق أننا لو توقفنا عند كتاب « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٣ (وهو الكتاب الذى ظهر قبل مجموعة « الميثولوجيات ») ، لوجدنا أنه لا يخلو من مواقف فلسفية ، ليس فقط بإزاء فلاسفة التاريخ ، بل ربما أيضا بإزاء الفلسفة عموما . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن « الابستمولوجيا التطبيقية الموجودة لدى ليفى اشتراوس تنحو نحو نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة ، على الرغم من أنه هو نفسه يحذرنا من أمثال هذه الاستنتاجات ، التى ربما تكون

قد اضطرته إليها عملية تحديد موقفه من بعض المعاصرين . » . وإلى هذا المعنى أيضا اتجه باحث آخر حين كتب يقول : « إن هذا المنهج (يعنى المنهج البنيوى عند ليفى اشتراوس) ينطوى على فلسفة ، تبدو على استحياء فى كافة مؤلفات الكاتب ، ولكنها تظهر بصفة خاصة فى كتابه « الفكر المتوحش » ... » . ولكننا حتى لو احترمنا رغبة هذا العالم الأنثروبولوجى الذى يريد أن يضفى على دراسته الاجتماعية طابعا علميا محضا ، دون أن يتورط فى أية نتائج فلسفية ، فإننا لن نملك سوى الاعتراف بأن ثمة منظورا فلسفيا يترتب بالضرورة على آراء ليفى اشتراوس العلمية ، وكأن ثمة « مقالا فلسفيا » قد جاء بمثابة مكمل ضرورى لـ « مقاله العلمى » . والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو أن نعرف : « هل نحن هنا بإزاء نتيجة منطقية تترتب حتما على نظرية النماذج ، وتصور « الثقافة » باعتبارها لا شعورا رمزيا ، أم أن هناك أسبابا أخرى قد حدت بليفى اشتراوس إلى إتخاذ مثل هذا الموقف الفلسفى ؟ ... إن ليفى اشتراوس — مثلا — يقرر أن « اللاشعور الرمزى » (كما بينا من قبل) هو « الواقعة الحضارية الكبرى » ، بمعنى أنه نظام (ثقافى) جديد ، ينضاف إلى الطبيعة . ولكننا نراه — فى موضع آخر — يعترف بأن هذا التقابل الابستمولوجى السهل بين « الثقافة » و « الطبيعة » — مهما يكن ملائما — إن هو إلا مجرد تقابل نسبى : نظرا لأن الطبيعة هى — منذ البداية — مليئة بالثقافة . ولعل هذا ما عبر عنه فيلسوفنا نفسه — فى لقائه مع شاربونييه — حيث نراه يقول : « إن ثمة حركة مزدوجة : فهناك أولا نزوع من جانب الطبيعة نحو الثقافة ، **أعنى من قبل الموضوع فى اتجاه العلامة واللغة** ، ثم هناك حركة ثانية هى التى تسمح — من خلال هذا التعبير اللغوى نفسه — باكتشاف أو إدراك خصائص الموضوع التى هى فى العادة خفية أو مستترة ، وإن تكن هذه الخواص نفسها هى السمات المشتركة بينه وبين بنية العقل البشرى ، وطريقته الخاصة فى أدائه لوظيفته . » . ونحن نجد ليفى اشتراوس فى المقدمة الجديدة التى صدر بها الطبعة الثانية من كتابه : « البنيات الأولية للقرابة » (سنة ١٩٦٧) يعود إلى فكرة التقابل القائم بين « الطبيعة » و « الثقافة » ، فيقول : « إن هذا التقابل لا يمثل معطى أوليا ، أو مظهرا موضوعيا لنظام العالم ، بل هو مجرد عملية اصطناعية هى من خلق الثقافة نفسها ... » . صحيح أن ليفى اشتراوس قد لا يرى حرجا فى التسليم بأن فلسفته أقرب إلى « المادية » أو « الآلية » منها إلى « العقلانية » أو « التصورية » ؛ وصحيح أيضا أنه يقرر بصراحة — فى موضع آخر — أن « ما أسميه بفكرى هو نفسه مجرد موضوع ، وأنه

نظرا لأن الفكر هو من العالم ، فإنه يشارك فى طبيعة هذا العالم » ، ولكن من المؤكد أن « فلسفة الحضارة » — عند ليفى اشتراوس — تكتسى طابعا آخر حين نراه يحمل — مع روسو — على الفلاسفة الذين طالما أقاموا تعارضا بين الذات والغير ، بين الطبيعة والثقافة ؛ بين « مجتمعى » والمجتمعات الأخرى ؛ بين المحسوس والمعقول ؛ بين البشرية والحياة ... إلخ . وبهذا المعنى يمكن القول بأن ليفى اشتراوس يقدم لنا فلسفة جديدة تعد الفكر والمنطق باطنين فى الطبيعة والحياة ، وترى أنه لا سبيل إلى امتلاك زمامهما اللهم إلا من خلال وساطة « المفهوم » أو « التصور » . ولكن المهم فى هذه الفلسفة أن « الموضوع » ليس من إنشاء « الذات » أو « الذوات » ، بل إن « الذات » نفسها هى وليدة عملية « مباطنة » : intériorosation يقوم بها « الفكر الموضوعى » . ومعنى هذا أنه ليس لدى ليفى اشتراوس أى **كوجيتو** فردى على طريقة ديكارت ، ولا أى **كوجيتو** اجتماعى على طريقة سارتر ، بل إن هناك رفضا قاطعا لفكرة « الباطنية » نفسها . وفى هذا يقول ليفى اشتراوس نفسه : « إن كل من ينطلق من عملية الاحتماء بالبداهات المزعومة للذات ، فإنه هيهات له أن يتمكن من الخروج منها . » . ولا شك أن التجاء البنيوية إلى فكرة « الرمزية اللاشعورية » إنما هو تأكيد لبقائها عند مستوى « التنظيم النسقى » الذى يتحقق على غير وعى من قبل الذوات . وقد لا يكون فى حملة ليفى اشتراوس العنيفة على كل نزعة ذاتية متطرفة ما يبرر تسمية فلسفته باسم « الكانتية » أو « الترنسندنتالية » ، ولكن من المؤكد أن فكرة **البنية** أساسية فى الفلسفة الكانتية ، فكل « بنيوية » هى — بهذا المعنى — « كانتية » . ومع ذلك ، فإننا بإزاء « كانتية » — من نوع جديد — لأن « البنيات » التى لا تعتبر مقولات للذات ، ما دامت بطبيعتها كامنة فى الأشياء ، وما دامت كل مهمة الفكر هى أن يكون بمثابة انعكاس لها ، إنما هى فى الحقيقة « بنيات » ذات دلالة أخرى مختلفة كل الاختلاف عن البنيات الكانتية . والواقع أن ليفى اشتراوس يستبعد تماما كل « ذات ترنسندنتالية » ، محاولا الوصول إلى السجل الكلى الشامل لمقولات العقل البشرى ، مؤكدا فى الوقت نفسه أن ثمة طابعا متناهيا تتسم به التأليفات الممكنة للفكر الإنسانى المحدود . وليس هناك اختلاف جذرى — كما سبق لنا القول — بين الفكر البدائى والفكر المتحضر ، أو بين التفكير السحرى والتفكير العلمى ، بل إن هناك وحدة أصلية تجمع بينهما باعتبارهما مجرد طريقتين استراتيجيتين فى مهاجمة الطبيعة ، ولكن بيت القصيد هنا أن ليفى اشتراوس لا يريد إنشاء أو اكتشاف « قائمة المقولات » ، عن طريق ضرب من الاستنباط

الترنسندنتالى أو الميتافيزيقى ، بل عن طريق الدراسة الأنثروبولوجية لما يسمونه باسم « الفكر المتوحش » .

٣ — ٩ والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى « الدلالة الفلسفية » للجهد العلمى الهائل الذى بذله (وما يزال يبذله) ليفى اشتراوس فى مجال الأنثربولوجيا بصفة خاصة ، والعلوم الإنسانية بصفة عامة ، لوجدنا أن للعالم الفرنسى الكبير مطامح فلسفية كبرى تتمثل فى حرصه الشديد على تحطيم « البداهات » التى طالما ارتكز عليها الفكر الغربى ، ألا وهى فكرة الإنسان ، وأولوية **التاريخ** ، وتفوق **التفكير العلمى** على غيره من الأساليب الأخرى فى مواجهة العالم كالسحر والميثولوجيا وغيرها . ولئن تكن تلك البداهات قد أصبحت لدى جماعات أهل الفلسفة من رجالات الفكر الغربى بمثابة « حقائق يقينية » ، تأصلت جذورها فى أعماق « الحس المشترك » ، إلا أن ليفى اشتراوس يأخذ على عاتقه مهمة اظهارنا على الخطأ الذى طالما وقع فيه الغربيون حين خلعوا طابع « المطلق » على أفكارهم الخاصة ، دون أن يفطنوا إلى أن تلك الأفكار لاتزيد عن كونها مجرد « أشكال مختلفة » لموضوع واحد ، ألا وهو مجال الممكنات الذى تقدمه لنا الأساطير والممارسات العملية الموجودة لدى تلك المجتمعات التى نسميها — بغير ما وجه حق — باسم المجتمعات **البدائية** وتبعا لذلك فإن موقف ليفى اشتراوس الفلسفى يتخذ منذ البداية طابع المعارضة الشديدة لكل ما اصطلحنا على تسميته باسم « فلسفات التاريخ » ، نظرا لأنه لا يسلم بمبدأ قياس « التاريخ » بالالتجاء إلى معايير « الارتقاء » ، و « التحول » ، و « التقدم » ، و « التطور » ... إلخ . والظاهر أن كل جهد ليفى اشتراوس الفلسفى قد انحصر فى التساؤل عن مدى شرعية تلك « المفاهيم » التى طالما أحالها فلاسفة التاريخ — بشىء من السذاجة — إلى « بديهيات » يسلمون بها تسليما ، وكأنما هى « حقائق يقينية » تفرض نفسها بالضرورة على كل من يتتبع سير الحضارات البشرية . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا ينكر (كما سبق لنا القول) وجود اختلاف بين « التفكير المتوحش » و « التفكير العلمى » ، إلا أنه يقرر بصراحة أنه « ربما أصبح فى وسعنا يوما أن نتحقق من أن ثمة منطقا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء ، وأن الإنسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والاتقان . » . والواقع أن الاختلاف القائم بين « التفكير الأسطورى » و « التفكير العلمى » لا يمثل خلافا جوهريا يجعل لكل منهما طبيعة خاصة مستقلة ، بل

هو مجرد خلاف ثانوى يقوم على اختلاف أنماط الظواهر التى يمارس كل منهما نشاطه فيها . وحين يقول ليفى اشتراوس : « إن التفكير السحرى ليس مجرد بداية .. أو مجرد جزء من كل لم يتحقق بعد ؛ بل إنه يكون نظاما أو نسقا واضح المعالم ؛ مستقلا — من هذه الناحية — عن ذلك النظام أو النسق الآخر الذى سيؤلفه العلم ، اللهم إلا إذا راعينا ذلك التشابه الصورى الذى يجمع بينهما ، والذى يجعل من الأول منهما ضربا من التعبير المجازى عن الثانى » ، فإنه لا يريد بهذه العبارة إقامة فاصل حاسم بين « التفكير الأسطورى » و « التفكير العلمى » ، بل هو يريد — على العكس من ذلك — الكشف عن أوجه القرابة التى تجمع بينهما . ولكن على حين أن التفكير الأسطورى يعمل على طريقة الهاوى البارع (أو محب الصناعات اليدوية) الذى يحرص على تجميع شتى العناصر المختلفة ، وفقا للمبدأ القائل بأن « كل شيء يمكن يوما أن يكون نافعا » ، نجد أن التفكير العلمى يبدع وسائله الخاصة ، بفضل تلك « البنيات » التى لا يكف عن صنعها ، ألا وهى فروضه ونظرياته . وعلى حين أن « هاوى الصناعات اليدوية » يبقى دائما فى منتصف الطريق بين الصور الحسية ، والتشبيهات من جهة ، وبين المفاهيم والتصورات من جهة أخرى ، نجد أن العالم قد يستخدم — هو الآخر — التشبيهات (أو طريقة التمثيل) ومنهج المحاولة والخطأ ، ولكنه يضع نفسه دائما داخل عالم يسوده « المفهوم » أو « التصور » . وإذن فإن التعارض الذى طالما تصوره الفلاسفة العقلانيون من رجالات القرن الثامن عشر بين « **السحر** » و « **العلم** » ، إنما هو وهم بالغ : لأننا هنا لسنا بإزاء مرحلتين متعاقبتين من مراحل تطور البشرية ، بل نحن بإزاء نمط واحد بعينه من أنماط المعرفة ، وإن كان من شأن هذا النمط أن يعمل وفقا « لقواعد تحول » مختلفة فى كلتا الحالتين : إذ أن الواحد منهما يجتهد (أو يبذل نشاطا حرفيا) وينجح أحيانا ، فى حين أن الثانى أكثر فعالية لأنه هو الذى يبدع وسائله الخاصة . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن التفكير السحرى — مثله فى ذلك كمثل التفكير العلمى — هو محاولة للتصدى للعالم ، والعمل على تكوين « بنيات » ، ولكن وجه الخلاف بينهما أن التفكير السحرى يستخدم (على حد تعبير ليفى اشتراوس) « بواقى الأحداث » ، فى حين يصنع التفكير العلمى أحداثه الخاصة . ولكن لا شيء يسمح لنا بأن نستنتج — على نحو ما يفعل الفيلسوف — أن السحر والعلم يكونان مرحلتين متعاقبتين من مراحل التفكير البشرى ، وكأن ثمة انفصالا حاسما بينهما أو كأن الانتقال من الواحد منهما إلى الآخر قد تم على سبيل « القطيعة الابستمولوجية » ! وآية ذلك أننا نلحظ

بين الأسطورة والمنهج العلمى وحدة عميقة ألا وهى تلك الوحدة الأصلية التى تسم بطابعها كل أشكال « النشاط الرمزي» من حيث هو عملية بناء (أو إعادة بناء) للأحداث ، انطلاقا من بعض البنيات . ولهذا نجد ليفى اشتراوس يستبعد تماما مبدأ « التاريخية » ، رافضا فكرة « تكون العقل البشرى » — على سبيل الارتقاء — ، مادام من شأن هذه الفكرة أن تستلزم القول بمرور العقل البشرى عبر مراحل تطورية متعاقبة ، وحدوث تغيرات جذرية أو انقلابات حاسمة فى طريقة إدراك الفكر للعالم . وأما فى نظر ليفى اشتراوس ، فإن العقل البشرى يظل فى جوهره واحدا ، وبالتالى فإنه ليس ثمة أية قطيعة جذرية بين السحر والعلم ، بل كل ما يوجد من خلاف بين أكثر الأساطير بدائية وأشد العلوم تطورا ، إنما هو مجرد اختلاف فى الوسائل المستخدمة (أعنى فى درجة الفعالية). ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى التساؤل عن مدى شرعية مثل هذا التقريب بين السحر والعلم ، اللهم إلا أن يكون ليفى اشتراوس — من خلال بعض التصورات المستعارة من علم اللغة — قد شاء العودة إلى تلك الأسطورة القديمة :« أسطورة » الطبيعة البشرية ! .

بيد أن ليفى اشتراوس حريص أيضا على اكتشاف السمات النوعية المميزة للفكر المتوحش ، ولذلك نجده يبرز لنا الطابع اللازمانى المميز لذلك الفكر ، من حيث أنه تفكير متمرد على التغير ، محب للنظام والثبات ، مولع بالتقسيم والتصنيف ، متوسط بين الطبيعة والثقافة ، موحد لكل من الرمز والواقع (العينى) . ومن هنا فإن المعرفة التى يحصلها الفكر المتوحش عن العالم هى أشبه ما تكون بتلك الصور التى قد تقدمها لنا — داخل غرفة ما — مجموعة من المرايا المتعددة ، المثبتة فوق جدران متقابلة ، حين تجىء كل واحدة منها فتعكس الأخرى ، دون أن يكون ثمة تواز مطلق بين تلك المرايا . وهكذا تتكون فى آن واحد كثرة من الصور المرئية ، دون أن تكون أية واحدة منها مطابقة تماما للأخريات ، مع ملاحظة أنه لا بد لكل واحدة منها من أن تجىء حاملة لمعرفة جزئية بالأثاث والديكور ، وإن كان من شأن المجموعة كلها أن تجىء متميزة ببعض الخصائص الثابتة التى تعبر عن جانب من الحقيقة . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفكر المتوحش يبتنى لنفسه مجموعة من البنايات العقلية التى تسهل عليه مهمة تعقل العالم ، ما دام من شأن تلك البنايات أن تجىء مشابه للعالم ، وربما كان هذا هو السبب الذى حدا بالكثيرين إلى تحديد الفكر المتوحش بقولهم إنه « فكر تمثيلى ».

٣ — ١٠ ولو أننا أنعمنا النظر — الآن — إلى المحاولة البارعة التى قام بها ليفى اشتراوس من أجل التقريب بين الفكر الأسطورى والفكر العلمى ، لوجدنا أنه قد يكون من حقنا التشكك فى مدى صحتها ، لأنها فى الحقيقة تمثل خليطا من الأدلة العلمية والافتراضية الفلسفية ، دون أن يكون فى استطاعة صاحبها الزعم بأنها وليدة « تحقيق » علمى صرف . وليس من شك فى أنه حين يكتب ليفى اشتراوس عبارة يقول فيها : « إنه لما كان الفكر أيضا شيئا ، فإن قيام هذا الشيء بوظيفته يكشف لنا دائما عن طبيعة الأشياء ، بحيث يمكن القول بأن التأمل العقلى نفسه إن هو إلا عملية مباطنة للكون » ، فإن مثل هذه العبارة هى أدخل فى باب الفلسفة (وإن تكن فلسفة مادية صرف منها فى باب العلم) . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس — شأنه فى ذلك شأن ماركس وفرويد وغيرهما — قد حدد موقفه العلمى بمعارضته للفلسفة ، وثورته على كل تفكير فلسفى ، إلا أننا نلمح لديه مواقف « ميتا — علمية » توقعه من جديد فى حبال « الإيديولوجيا » . صحيح أنه قد كسب بعض النقاط فى معركته الضارية مع الفلسفة ، ولكن من المؤكد أن الكثير مما اعتبره هو « تصورات علمية » ، تم التثبت من صحتها ، قد بقى — حتى النهاية — مجرد « نظريات فلسفية » تفتقر إلى التحقيق العلمى الدقيق ، وبالتالى مجرد « افتراضات ميتافيزيقية » لا أكثر ولا أقل !

... أما وقد تعرضنا — فيما سلف — لأزواج عديدة من التقابلات (عند ليفى اشتراوس) : طبيعة وثقافة ؛ لا شعور وشعور ؛ سحر وعلم ؛ تقنين ومعنى ؛ بنية وممارسة (براكسيس) ... إلخ ، فقد بقى علينا الآن أن نتعرض لدراسة تقابل آخر ، لعله أن يكون من أكثر هذه التقابلات قيمة ، ألا وهو التقابل القائم بين **التاريخ والبنية** .

ولا بد لنا — بادئ ذى بدء — من أن نعترف بأن موقف ليفى اشتراوس من التاريخ قد تطور تطورا كبيرا ، ابتداء من كتابه « الفكر المتوحش » سنة ١٩٦٢ الذى أعلن فيه أن عالم الانتولوجيا يحترم التاريخ ، ولكنه لا يخلع عليه قيمة كبرى ، حتى حديثه التلفزيونى (فى شتاء سنة ١٩٦٨) الذى قرر فيه أن التاريخ والبنية يمثلان وجهين غير قابلين للانقسام لحقيقة واحدة بعينها . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس يسلم — فى هذا الحديث — بأن فى الإمكان تفسير الظواهر البشرية تفسيرا متسقا ، إن من زاوية التاريخ أم من زاوية البنية ، إلا أننا نراه يقرر أنه نظرا لأننا هنا بإزاء منهجين يكمل أحدهما الآخر ، فقد يكون من الخطأ الفادح المزج بينهما فى كل مجال وفى كل آن ، « أعنى أنه ليس من حقنا أن نسد ما فى التفسير البنيوى من فجوات عن طريق اللجوء إلى أدلة مستمدة من المجال التاريخى » .

٣ — ١١ ولو أننا توقفنا عند موقف ليفى اشتراوس من « التاريخ » — على نحو ما تجلى فى كتابه « الفكر المتوحش » ، لوجدنا أنه موقف شبه معاد للتاريخ ، لا من حيث كونه معرفة بالماضى ، أو دراسة لأحداث البشرية الغابرة ، بل من حيث هو مقولة فلسفية كبرى أصبحت تمثل فى القرن التاسع عشر « فكرة مسبقة » أو « رأيا مبتسرا » . والواقع أن التاريخ — فى رأى ليفى اشتراوس — هو أقرب ما يكون إلى « أسطورة » تحيا جنبا إلى جنب مع « أساطير » أخرى ، ومن ثم فإنه لا بد من دراسة سيره الأسطورى بنفس المناهج التى تدرس بها البنيوية سير الأساطير الأخرى . وليس هناك ما يبرر ذلك التخير الذى أظهره الغرب نحو التطور المعين الذى شهدته بلاد اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد ، والذى قدر له أن يستمر فى بقعة ما من بقاع العالم ، « وإلا ، لكان من السهولة علينا بمكان ، أن ننسب ضربا من التراخى أو الإهمال إلى كل تلك المجتمعات — أو إلى كل أولئك الأفراد — الذين لم يظهر لديهم مثل هذا التطور نفسه » . ولكن ، ليس معنى هذا أن ليفى اشتراوس يرفض العالم المعاصر ، لأنه يريد أن ينقذ « الفكر المتوحش » ، بل الحقيقة أنه — وإن يكن لديه ضرب من الحنين إلى عالم آخر مختلف عن عالمنا المتحضر ، أو شىء من الحساسية المرهفة بالطبيعة على طريقة روسو ، أو ضرب من النقد الضمنى لمجتمعنا الغربى المعاصر بكل ما فيه من مفارات ومتناقضات — إلا أن لديه فى الوقت نفسه ثقة مطلقة فى الوسائل العلمية الحديثة التى أصبحنا نستطيع عن طريقها معرفة العالم ، ودراسة السير الوظيفى لمجتمعاتنا وإيديولوجياتنا ... بيد أن الفلاسفة المعاصرين حين أظهروا ضربا من التحيز البالغ للتاريخ ، فإنهم لم يلبثوا أن احتبسوا أنفسهم داخل سلسلة من الأوهام التى أدت بهم إلى الخلط بين « العرضية » (التى لا سبيل إلى تصفيتها) وبين « العمل العلمى » (بمعنى الكلمة) . وليفى اشتراوس يقرر بصراحة أنه ليس فى استطاعة التحليل البنيوى أن يرفض التاريخ ، ولكنه يستطرد فيقول : « إن هذا التحليل يضع التاريخ فى المحل الأول ، باعتباره حقا مشروعا لكل « عرضية » لا سبيل إلى ردها ، مع ملاحظة أنه لولا تلك « العرضية » لما كان فى استطاعتنا حتى ولا أن نتصور الضرورة . » ، وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما قاله ليفى اشتراوس — فى موضع آخر — من أنه إذا أريد للبحث عن « البنيات » أن يكون بحثا مجديا ، فلا بد له من أن يبدأ بإحناء الرأس أمام « قوة الحدث (التاريخى) وخوائه (أو عقمه) . » ولا يكتفى ليفى اشتراوس هنا بالتوحيد بين « التاريخ » و « الحدث » ، بل إننا لنجده ينتقد أيضا بشدة تلك الفكرة القائلة بتقدم « تكويننا العقلى » ، مؤكدا أن « العقلية البشرية »

لا تختلف اختلافا جذريا من مجتمع إلى آخر أو من حضارة إلى أخرى .

وإذن فإن ليفى اشتراوس لا يرفض التاريخ رفضا كليا شاملا ، كما أنه لا ينكر أن يكون من شأن كل مجتمع أن يتغير ، ولكن ما يريد وضعه موضع المناقشة ، إنما هو — على وجه التحديد — ذلك « الدور » الذى ينسبه المعاصرون إلى « التاريخ » ، وتلك « المحاباة » التى يختصونه بها . والواقع أن المعاصرين قد أعطوا الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى (إن لم نقل « التشتت فى المكان ») ، نظرا لأننا قد اعتدنا أن نتعقل الاستمرار والتغير من خلال إعادة استنباطنا للزمان ، فى حين أننا ندع المكان نهبا للخارجية المحضة . ومن هنا فإن « التاريخ » كثيرا ما يبدو لنا وكأنما هو « ذكريات البشرية » ، على نحو ما يفعل الفرد حين يصنف ذكريات ماضيه بمعيار السابق واللاحق ، من أجل إعادة استحضار « استمرارية » وجوده . وحينما نعمد إلى اسقاط هذا الوهم على « الماضى » ، فإننا عندئذ لا نلبث أن نحيل استمرار الزمان إلى « استمرار تاريخى » . وسرعان ما يتورط الفيلسوف فى خطأ آخر لعله أن يكون أفدح : ألا وهو تخيله لوجود « اتصال » مزعوم ، أو « تتابع » موهوم ، قد يطلق عليه اسم « التقدم » . متناسيا أن الوقائع التاريخية قد تم تصنيفها ، واختيارها ، وتنظيمها ، وفقا لبعض المنظورات الفكرية (النظرية) . والمصالح الطبقية ، والنماذج التقسيمية . ولهذا يقرر ليفى اشتراوس أن هذا « الاستمرار » تعسفى أو اتفاقى محض . وآية ذلك أننا لا نشعر بالفراغات الموجودة فى معارفنا ، وانعدام الترابط فيما بينها ، وبالتالى فإننا قد لا نفطن إلى وجود سلاسل من الثغرات والفجوات فى صميم تلك المعارف . وربما كان منشأ تلك الأخطاء التى طالما تردى فيها المؤرخون وفلاسفة التاريخ هو استنادهم إلى معيار « التسلسل الزمنى » (الكرونولوجيا) الذى كثيرا ما يوحى إليهم بإمكان القيام بتصنيفات ترتكز على التفرقة بين ما هو « قبل » وما هو « بعد » ، دون أن يفطنوا إلى ما فى أمثال هذه التصنيفات من تعسف ، بحسب ما إذا كان المؤرخ يدرس حقبة زمنية حديثة (قريبة العهد) ، أو حقبة زمنية قديمة (بعيدة العهد) . والواقع أننا نحسب الزمان بالقرون والآلاف من السنين حين نتحدث عن حضارات قديمة بعيدة العهد ، بينما نحن نحسبه بالشهور والأيام حين نكون (مثلا) بإزاء تحليل لحرب معاصرة . ومعنى هذا أننا نستخدم « مجاميع منفصلة » (غير متصلة) تنطوى على « أنظمة » (أو « أنسقة ») متعددة تكون إما بمثابة « مراجع » أو « أسانيد » للإحالة ، فى حين أن بعض هذه الأنظمة أو

الأنسقة لا تصلح إلا لفترات أو حقب تاريخية بعينها . ومن هنا فإن « هذا الاستمرار التاريخى المزعوم — فيما يقول ليفى اشتراوس — لا يكتسب أية صورة من صور التأكيد ، اللهم إلا بفضل بعض الرسومات التعسفية الزائفة . » .

والنتيجة التى يخلص إليها ليفى اشتراوس من كل ما أسلفنا هى أنه لا بد لنا من رفض كل تطابق مزعوم بين « **فكرة التاريخ** » ، و « **فكرة الإنسانية** » ، نظرا لأن المقصد الخفى للقائلين بمثل هذا التطابق إنما هو الاحتماء بمعقل « التاريخية » ، من أجل إنقاذ « النزعة لإنسانية الترنسندنتالية » ، وكأن فى استطاعة البشر ، إذا هم تخلوا عن ذواتهم الفردية لتى لا تتمتع بأى تماسك حقيقى ، أن يجدوا على مستوى الـ« نحن » ما يعادل « وهم الحرية » والحق أن الفلسفة المعاصرة حين تتحيز للتاريخ ، فإنها تقع فى خطأ مزدوج : لأنها حين توحد بين « البشرية » و « التاريخ » ، فإنها ترتكب خطأ ابستمولوجيا ، فى حين أنها عندما تنتهى فى خاتمة المطاف إلى نزعة « إنسانية » إن لم نقل إلى ما هو أسوأ وهو « وهم الحرية » ، فإنها ترتكب خطأ ميتافيزيقيا . ولئن يكن سارتر هو المقصود — فى المحل الأول — بهذه الاتهامات ، إلا أن الحملة — فى صميمها — موجهة إلى الفلسفة الغربية بأسرها ، ابتداء من فيكو ، نظرا لأن هذه الفلسفة قد وحدت بين « الحقيقة » من جهة ، وبين ذلك « الخداع البصرى » الذى وقع الوعى الغربى ضحية له حين اعتبر نفسه المرحلة النهائية الضرورية لكل مسار الحضارات من جهة أخرى ! وإذن فنحن هنا بإزاء ثورة كوبرنيقية تافهة : ثورة عالم غربى راح يوحد بين أسطورته هو الخاصة ، وبين تلك المخاطرة الكبرى التى حققتها البشرية بأسرها !

٣ — ١٢ وأما فى الدراسة الموسومة باسم « السلالة والتاريخ » (وهى ترجع فى صورتها الأصلية إلى سنة ١٩٥٢ ، وإن كان ليفى اشتراوس قد أعاد نشرها — بعد أن أجرى عليها بعض التعديلات — فى الجزء الثانى من كتابه « الأنثروبولوجيا البنائية « الذى ظهر سنة ١٩٧٣) فإننا نجد شيخ البنيوية المعاصرة يزيد موقفه تحديدا من خلال مراجعة شاملة لتطور البشرية . وهنا نجده يستقرئ شتى المسلمات المتأصلة فى أعماق الوعى العادى ، ومن بينها النظرية التطورية ، وفكرة التقدم ، ودور الحضارة الغربية ، ونظرية العلاقات القائمة بين الانتاج والطبقات الاجتماعية ، لكى يضع بين أيدينا ضربا من « الإصلاح العقلى » الشامل : Emendatio intellectus الذى قد يستثير إعجابنا ، حتى أن لم يكن مقنعا لنا دائما ! ويبدأ ليفى اشتراوس حديثه بالتعرض لنظرية « التطور » (التى

هى فى حد ذاتها كسب علمى) ، فيقول إن هذه النظرية ليست موضع شك فى نظر أصحاب « علم الأحياء » ، ولكنها فى رأى أهل « الإتنولوجيا » طريقة مغرية لا تخلو من مخاطر فى عرض الوقائع ! والسبب فى ذاك أنها تقوم على تزييف (أو تشويه) مزدوج : إذ هى — من ناحية — تستند إلى عملية « توحيد » ، بحجة التعرف على « التنوع » أو « الاختلاف » ، ثم هى — من ناحية أخرى — ترتكز على ضرب من التشبيه أو الاستعارة . والحق أن القول بأن المجتمعات « تتطور » يفترض أنها — على الرغم من كل مميزاتها النوعية — تسير دائما فى نفس المنعطفات ، وتمر دائما بنفس المراحل الضرورية المتعاقبة . والقول بأننا نستطيع أن نتعقب تطور هذا النمط أو ذاك من أنماط الفؤوس ، ابتداء من أكثرها بساطة حتى أشدها تعقيدا ، إنما ينطوى فى الحقيقة على استخدام المجاز بيولوجى غير ملائم : لأنه إذا كان الحصان « يلد » الحصان ، فإن الفأس لا « يلد » فأسا ! والواقع أن « التحولات » أو « التغيرات » — فى مضمار الحضارات — لا تتمثل على صورة مراحل ارتقائية ، تجعل من البشرية كائناعضويا يمر بمرحلة الطفولة ، ثم مرحلة النضج ، كما كان يحلو للقدماء أن يتصوروا ، وإنما لا بد لنا من التخلى نهائيا عن فكرة تصور التقدم البشرى وفقا لهذا النموذج الساذج ! ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليفى اشتراوس قد ذهب فى رفضه لنظرية التطور إلى حد إنكار عقيدة « التقدم » ، التى طالما آمن بها الفكر الغربى منذ عصر النهضة حتى أيامنا هذه ؟ هذا ما يرد عليه ليفى اشتراوس بقوله إنه ليس فى التاريخ البشرى تقدم متصل متجانس ، بحيث قد يصح لنا أن نقول ان هناك **تطورات** ، لا مجرد **تطور واحد** . وآية ذلك أن الطريقة التى تتطور على نحوها « التقنية » ، غير الطريقة التى تتطور على نحوها « الأفكار الخلقية » ، وغير الطريقة التى تتطور على نحوها « الأنظمة الاقتصادية » ، وهلم جرا . هذا إلى أن العلوم البيولوجية نفسها — اليوم — لم تعد تنظر إلى تاريخ الأنواع الحيوانية على أنه تاريخ موحد متجانس ، بل هى قد أصبحت تنظر إليه على أنه « تاريخ متكثر ، معقد ، متضخم باستمرار » ، بمعنى أنه لم يمر دائما بنفس المراحل ، بالنسبة إلى كل عائلة حيوانية ، وإلى كل نوع حيوانى ، وأنه من غير الممكن — بالتالى — ادماجه تحت خطة شاملة موحدة .

وإن ليفى اشتراوس ليظهرنا على الصعوبات الجمة التى طالما ترددت فيها التصنيفات التقليدية التى كان أصحابها يتصورون وجود سلسلة متصلة من التطورات ، ابتداء من

عهد الحجارة الصلبة ، فعهد الحجارة المصقولة ، ثم عهد النحاس ، حتى عصر البرونز ؛ ثم يعقب على ذلك بقوله : إننا أصبحنا نشهد اليوم إجماعا — أو شبه إجماع — على القول بوجود أشكال متعددة من التطور قامت دائما جنبا إلى جنب ، دون أن تكون منها مراحل متعاقبة من التطور سارت فى اتجاه واحد بعينه ، بل مجرد « مظاهر » أو « **أوجه** » faces لحقيقة واقعية واحدة ، لم تكن بطبيعة الحال — ساكنة (أو « **استاتيكية** ») ، وإنما كانت خاضعة لتحولات أو تغيرات معقدة . ولكن ، حذار من أن نتصور كل تلك التقسيمات الزمنية تصورا حرفيا ، وكأنما هى مراحل متعاقبة فى الزمان ، وإنما لا بد لنا من تصورها على أنها مجرد « تحولات » ، كثيرا ما وجدت جنبا إلى جنب ، على شكل امتداد فى المكان . وعلى الرغم من أن ليفى اشتراوس لا يرفض فكرة « **التقدم** » (ومنذاالذى يجرؤ على رفضها) ؟، إلا أنه يتصور « التقدم » على شكل « طفرات » منفصلة ، يقول عنها إنها ليست ضرورية ، ولا مستمرة ، بل هى أشبه ما تكون بتراكمات (أو تجمعات) لضربات من الحظ السعيد ، فى عملية « **يانصيب الممكنات** » : « lotterie des possibles » ! وواضح — من هذا النص — أن تشبيه التطور بمجموعة من « ألعاب الحظ » (أو الصدفة) يلعب دورا كبيرا فى فهم ليفى اشتراوس لفكرة « التقدم » ! وكأن المسألة هى مجرد تجمع لعدد كبير من المعطيات ، التى يزداد — بتراكمها — احتمال حدوث عدد أكبر من الصدف السعيدة ! وأما الرابح — دائما — فى لعبة الحضارة ، فإنه ليس « الرأسمالى » أو رجل الأعمال ، بل هو مجموع البشرية : لأنها هى التى تزداد ثراء ... ولا يقتصر ليفى اشتراوس على تفتيت مفهومى « التطور » و « التقدم » (على نحو ما يفهمها الرأى الشائع) ، كما أنه لا يقف عند حد الانتصار لفكرة « **الانفصال** » ، والقول بإمكانية « تواجد » أشكال متعددة من المجتمعات فى وقت واحد ، بل إنه يذهب أيضا إلى حد القول بأنه قد يكون من الصعوبة بمكان أن نقيم تعارضا بين « تاريخ **ثابت** » (أو « مستقر ») ، يكون هو تاريخ تلك المجتمعات التى نقول عنها إنها « بدائية » ، و « تاريخ — آخر — **تراكمى** » (أو « تجمعى ») يكون هو تاريخ المجتمعات الغربية التى نقول عنها إنها :« متحضرة » . صحيح أن هناك « **مجتمعات باردة** » ذات إيقاع تاريخى بطىء ، ألا وهى تلك المجتمعات التى يعمل فيها « النظام » بصورة تسمح لها دائما بإدماج « الجدة » فى صميم كيانها ، دون تحطيم للتوازن القديم ، ومن ثم فإنها تنشد دائما « التنظيم » ، وتبقى باستمرار منغلقة على ذاتها ، داخل « نسق » متقفل ؛ ولكن هناك أيضا مجتمعات أخرى « **ساخنة** » ، تسير لديها عجلة التاريخ بسرعة

أكبر ، ألا وهى المجتمعات الحديثة التى لا تكاد تحيا إلا على ضرب من « انعدام التوازن » ، الناتج دائما من السعى وراء « الجدة » . وهذه المجتمعات الأخيرة — بدلا من الاهتمام بالعمل على إخفاء « الجدة » — نراها تملك وعيا مكتملا بالبون أو المسافة التى تفصلها عن ماضيها ، ومن ثم فإنها تتطور من خلال عملية توسيع شقة الخلاف بين « القبل » و « البعد » ؛ أو بين « الأقل » و « الأكثر » . ولو كان لنا أن نتوخى مزيدا من الدقة ، لقلنا إنه ليس هناك — فى الواقع — « مجتمعات ثابتة » (أو « مستقرة ») على الإطلاق ، لأن أشد المجتمعات « بدائية » (ألا وهى تلك المجتمعات التى « تحافظ » — بكل طاقتها — على أحوال تعتبرها أساسية فى نموها) لا تخلو من أحداث ، وحروب ، واضطرابات ، وتقلبات ... إلخ . صحيح أن هذه المجتمعات قد لا تستخلص من تلك « التغيرات » النتائج الصحيحة التى تجيء على مستوى فعاليتها الداخلية (أو سيرها الوظيفى الباطنى) ولكنها — مع ذلك — تقع تحت تأثير مظاهر « الجدة » التى تحملها تلك التغيرات ، وتمتص ما فيها من « قيم » قد ترد إليها من الخارج بحيث تستوعبها فى صميم كيانها الاجتماعى . ولعل من الطريف فى هذا الصدد أن نذكر (مثلا) أن مجتمعا أستراليا من المجتمعات التى كان بعض رجال الإرساليات الدينية قد علموا أهلها لعب كرة القدم ، كان يحتم على المشتركين فى هذه اللعبة مواصلة المباريات إلى غير ما حد ، لا حبا فى اللعبة نفسها ، بل بقصد الوصول فى نهاية الأمر — إلى حالة « تعادل » ، تضمن خروج الفريقين المتباريين على قدم المساواة ! والواقع — فيما يقول ليفى اشتراوس — أن حالة السكون التام — أو الاستقرار المطلق — إنما هى مجرد « خداع بصرى » . وكثيرا ما يكون التنائى الزمانى أو المكانى سببا فى حجب التغير عن أعيننا ، فلا ندرك — أو لا نفهم — تلك التغيرات التى تحملها إلينا عمليات المخاطرة البشرية ، نظرا لأننا قد أصبحنا فى حالة « تنويم مغناطيسى » تحت تأثير التغيرات المرئية فى مجتمعاتنا الساخنة ! وليس أدل على ذلك من أنه قد يكون لثورة العصر الحجرى الحديث من الأهمية قدر ما للثورة الصناعية الأوروبية ، ولكن المؤرخ الغربى يتحيز لهذه الثورة الأخيرة — بدون وجه حق — فيعطيها من الأهمية أكثر مما يعطى للثورة . ولكنه ، لو نظر إلى الثورة الصناعية « من أعلى » (أو « من عل » — كما يقولون) ، لوجد أنها كانت « شائعة فى الجو » ، ولأدرك أنه بعد مرور ألفين أو ثلاثة آلاف سنة ، لن يكون من الأهمية بمكان أن تكون هذه الثورة قد بدأت فى إنجلترا ، لا فى افريقية ! والحق أنه إذا كان الغربيون يظنون أنه لا شيء يحدث فى المجتمعات البدائية ، فما ذلك إلا لأنهم ينظرون إلى تلك المجتمعات وكأنما هم لا يبصرون !.

٣ — ١٣ بيد أن هذه النظرة « المتعالية » إلى التاريخ ، لا بد من أن تثير الكثير من الإشكالات . صحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن ثورة العصر الحجرى الحديث — فى أوانها — لم تكن أقل أهمية من ثورة العصر الصناعى الحديث ، ولكن تلك الثورة — بالنسبة إلى المجتمع الغربى المعاصر — قد أصبحت فى خبر كان ، إن لم نقل إنها قد ماتت تماما ، نظرا لأنها قد اندمجت تماما فى حياة المجتمع الغربى المعاصر ، منذ حوالى خمسة آلاف سنة ، بينما هو ما يزال يحيا — حتى الآن — نتائج الثورة الصناعية . أفليس من الشطط فى القول ، أو المبالغة فى الحكم أن نقول إنه سيكون فى وسع الرجل الأوربى — بعد مرور عشرين قرنا — أن ينظر إلى الثورة الصناعية بنفس القدر من الهدوء الذى ينظر به الآن إلى ثورة العصر الحجرى الحديث ؟ بل أليس من أخص خصائص التاريخ أنه يرفض هذه النظرة « الاسترجاعية » التى يصطنعها العالم حين ينظر إلى ثلاثين أو أربعين قرنا من الزمان ، فلا يكاد يرى لها كبير وزن ، لمجرد أنه ينظر إلى العالم « من وجهة نظر الأزلية » : sub specie aeternitatis إن المرء قد يتفق مع ليفى اشتراوس على ضرورة التسليم بانفصال الزمان وتقطعه وتنوعه وعدم تجانسه ، كما أنه قد لا يجد حرجا فى القول مع شيخ البنيوية المعاصرة بزيف أو خطأ فكرة التقدم المستمر السائر دائما فى خط مستقيم وحيد الاتجاه ، ولكنه لن يستطيع الأخذ بوجهة نظر لا زمانية ، تضع التاريخ بين قوسين ، وتقرر أن « التزامن » (**السانكرونى**) تعبير عن « تعاقب » (**دياكرونى**) ثابت ! وحين يقول ليفى اشتراوس (مثلا) : « إن البحث عن المعقولية لا يفضى إلى التاريخ ، كما لو كان نقطة نهايته ، وإنما التاريخ هو الذى يمثل نقطة الابتداء ، بالنسبة إلى كل بحث عن المعقولية ... إن التاريخ يفضى إلى كل شيء ، ولكن على شرط أن نعرف كيف نخرج منه .. » !، فإننا قد نفهم السر فى هذا الحكم الذى يصدر عن مفكر بنيوى لا يرى فى « المعرفة التاريخية » صورة متميزة — من صور « المعرفة » البشرية ، وكأنما هى تمثل معرفة فريدة فى بابها ، لا بد من عزلها عن باقى أساليب المعرفة ! ولكن الذى لا نفهمه أن يتورط ليفى اشتراوس فى إدانته للوعى التاريخى إلى حد القول بأن « التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد اضطراب أو تهيج على سطوح الأشياء » ! والواقع أن شيخ البنيوية المعاصرة حين يقول عن « التاريخ » إنه مجرد « أسطورة حديثة » ، يكفى لتفسيرها تفسيرا عميقا ، أن نرتد إلى مجموعة من « البنيات » ، التى تحيلنا بدورها إلى أنسقة تصنيفية ، وعمليات تقابل ازدواجى ، وضروب عديدة من التوافق والتناظر ... إلخ ، فإنه — فى الحقيقة — إنما يستبعد المشكلة الأصلية ولكنه لا يحلها ! وأما القول بأن للتقنين التاريخى نماذج

(أو فئات) متنوعة من « التواريخ » dates « التى لا ينطوى أى تاريخ منها على أية دلالة ، اللهم إلا بمقتضى ما له — مع باقى التواريخ الأخرى — من علاقات معقدة ، سواء أكانت علاقات تضايف أم علاقات تقابل » ، فإنه — فى رأينا — قول ساذج يبسط المشكلة إلى حد لا يخلو من تشويه ! وإلا ، فكيف لنا أن ننسى — أو أن نتناسى — أن « التاريخ » — مثله فى ذلك كمثل حياة كل فرد منا — إنما يتحقق من خلال الآلاف من المتناقضات ، إن لم نقل العديد من الميتات ؟ وإذن ، أليس من حقنا أن نقول إن ليفى اشتراوس حين يرجع « التاريخ » إلى مجرد « أسطورة » (بين أساطير أخرى عديدة) ، فإنه بذلك إنما يجمده ، ويحجره ، ويقذف به إلى عالم الحفريات القديمة ، وكأنما هو بالنسبة إلينا أسطورة من إساطير اليونان القديمة التى ماتت واندثرت تماما ، أو أسطورة من أساطير هنود أمريكا الحمر ، التى لا نعرف عنها شيئا !؟

صحيح أن ليفى اشتراوس يريد أن يعيد للمجتمعات البدائية التى لا تواريخ لها ، كل ما لها من قيمة ، ولكنه يقترف — بالنسبة إلى « التاريخ » — نفس الخطأ الذى على معاصريه فى موقفهم من « الفكر المتوحش » . أجل ، فقد زعم ليفى اشتراوس أن معاصريه قد بقوا عاجزين عن فهم مكانة (بل وضعية) « الإتنولوجيا » ، نظرا لأن هذا العلم كان يضايقهم فى اتجاههم نحو محاباة « المجتمعات الساخنة » . ولكن ليفى اشتراوس نفسه قد خضع لضرب من الإنحراف المهنى حين استمد كل نماذجه من « المجتمعات الباردة » (التى لا تواريخ لها) ، وكأنما هو كان يضيق ذرعا بكل ما يندرج تحت باب « الأزمنة الساخنة » التى لم يبق لها أثر فى مجال دراسته ! حقا إننا نجده يتحدث عن « التاريخ » — فى المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها بالكولج دى فرانس سنة ١٩٥٩ — فيقول : « إننا قلما نمارسه ، ولكننا نحرص على الاحتفاظ له بكل حقوقه » ؛ ومع ذلك فإن الكثير من عباراته العدائية نحو « التاريخ » قد توحى بأنه يريد تصفية حسابه مع هذا « العلم » ، لا باعتباره « ممارسة » أو « دراسة تطبيقية » يضطلع بها المؤرخون ، بل باعتباره « أسطورة » أساسية من أساطير عصرنا ، أو « أيديولوجيا » سائدة مسيطرة على جماعات المشتغلين بالفلسفة ! وربما يكون ليفى اشتراوس قد نجح فى اقصاء بعض مصادرات فلاسفة التاريخ ، ولكن الأمر الذى ما يزال موضع شك هو أن يكون قد وفق تماما إلى التخلص من كل الافتراضات المسبقة لفلسفة التاريخ .

٣ — ١٤ وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم « التقدم » على نحو ما حلله ليفى

اشتراوس فى نهاية حديثه الموسوم باسم « السلالة والتاريخ » حتى نفهم ما الذى يعنيه بقوله إن « التقدم » ثمرة لتلاق ثقافتين . وهنا نجده يقرر أن « التاريخ التراكمى » إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ، ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها ببعض ، فى حين أن « التاريخ الثابت » إن وجد — لن يكون إلا أمارة على ضرب خاص من الحياة الدنيئة (السفلى) ، ألا وهى حياة المجتمعات المنعزلة . بيد أنه قد يكون من شأن هذا التآلف بين الثقافات — من حيث هو مشاركة فى حظوظ واحدة متقاسمة — أن يعمل على توليد ضرب جديد من التناقض . وآية ذلك أنه كلما زاد التضامن بين البشر ، قل التمايز بينهم ، وامحت — أو كادت — أوجه الخلاف بينهم ، وبالتالى استهدفت المجتمعات المتجانسة لخطر فقدان خصائصها المميزة . ومن هنا فإن ما نتنبأ به — اليوم — من حدوث « اتحاد » أو « وحدة » بين كل أبناء الجنس البشرى ، لن يكون من شأنه سوى إيقاف حركة « التقدم » نفسها . وهنا ينفصل ليفى اشتراوس عن دعاة « التفاؤل » الذين يتصورون إمكان زوال عصر النزاعات والتناقضات والصراعات الطبقية ، لكى يقرر أن ثمة واجبا مقدسا على البشرية — إذا كانت تريد لنفسها الاستمرار على درب التقدم — ألا وهو العمل على استبقاء تنوع الثقافات ، على الرغم من كل ما قد يجئ معه من مظاهر انعدام التوازن ، وأسباب الصراع . ولا غرو ، فإن بقاء البشرية على قيد الحياة سيكون رهنا بقبولها لدفع هذا الثمن الباهظ ! ثم يختم ليفى اشتراوس حديثه بقوله : « إن البشرية غنية بإمكانياتها الضخمة التى لا سبيل إلى التنبؤ بها سلفا ، والتى إذا ما تحققت أية واحدة منها ، فإنها تصيب البشر دائما بحالة من الذهول !... ولكن حذار من أن نتصور « التقدم » على غرار ضرب أسمى من التشابه ، أو صورة أفضل من الرتابة ، نلتمس فى أحضانها أسباب الراحة والكسل ... وإنما لا بد من أن نتصوره على أنه حركة مليئة بالمخاطر ، وضروب التصدع . ومظاهر التقطع ، وأشكال الصراع ... » وليس لنا من تعليق على هذه التنبؤات سوى أن نتساءل : أليس فى الحديث عن « مخاطر » ، و « ضروب تصدع » ، و « مظاهر صراع » ، مجرد عود إلى « التاريخ » ؟ وإذن أفلا يكون من حقنا أن نقول — مع بعض المفسرين — إن كل ما فعله ليفى اشتراوس هو أنه استبدل بـ « فينومنولوجيا الروح » ، ضربا من « الداروينية البنيوية » ؟.

٣ — ١٥ على أننا لو ألقينا نظرة سريعة على الخاتمة التى أنهى بها ليفى اشتراوس كتابه المشهور : « الاستوائيات الحزينة » (سنة ١٩٥٥ —) لوجدنا أنه يضع بين أيدينا — فى

لهجة حاسمة — « اللغة القصوى » لتلك الإبستمولوجيا البنيوية ، خصوصا فى حملته الشديدة على كل نزعة « وجودية » تحرص على إبراز « ذاتية » الوعى أو الشعور . ولما كنا سنتحدث فيما بعد عن « الحوار بين البنيوية والوجودية » ، فإننا نرجئ الحديث عن نقد ليفى اشتراوس لموقف (أو مواقف) سارتر الفلسفية إلى الفصل السابع من هذا الكتاب ، حيث سيكون علينا أن نتعرض للمعركة الجدلية الحامية التى دارت بينهما حول قضايا الذات ، والحرية ، والتاريخ ، والعلاقة بين المنهج التحليلى والمنهج الجدلى ... إلخ . وأما الآن فحسبنا أن نشير إلى أن ليفى اشتراوس يقسو فى حكمه على « الوجودية » فنراه يقول :« إن الارتقاء بالاهتمامات الشخصية إلى مستوى المشكلات الفلسفية يعرضنا لخطر الوقوع فى ضرب من الميتافيزيقا الساذجة التى لا تتلاءم مع عقلية صغار الفتيات العاملات بباريس ..! » وهذا الرفض — من جانب ليفى اشتراوس — لكل مثالية « تأملية » أو « سيكولوجية » ينتهى بصاحبه إلى نتيجتين حاسمتين تكمل إحداهما الأخرى : الأولى منهما وليدة تعميم قام به المؤلف لخبرته الأنثروبولوجيه ، إذ نراه ينادى بوجود « تعدد » ، أو « كثرة » — لا سبيل إلى تصفيتها — فى مضمار الحضارات البشرية ، على سطح كوكب متناه قد حكم عليه بالفناء ، خصوصا إذا سلمنا بأن « الإنتروبيا » entropie هى أكثر الحلول احتمالا . وفى هذا يقول ليفى اشتراوس :« لقد بدأ العالم بدون الإنسان ، وهو سينتهى أيضا بدونه ... وإن الإنسان نفسه ليبدو أشبه ما يكون بآلة ، قد تكون أكمل صنعا من غيرها من الآلات ، ولكنها آلة تعمل على بث الاضطراب فى النظام الأصلى ، نظرا لأنها تدفع بالمادة — التى هى منتظمة كأقوى ما يكون الانتظام — إلى حالة من الركود — أو الجمود — الذى يتزايد يوما بعد يوم ، لكى يصبح — يوما ما — هو الكلمة النهائية الحاسمة . » ، وواضح — من هذه العبارات — أننا لسنا هنا بإزاء مجرد لغة إخبارية أو تقريرية ، بل نحن بإزاء لغة تأكيدية (قصوى) حاسمة ! ولكن من المعروف أن لغة العلم — عند ليفى اشتراوس — محمولة دائما على أعناق تفكير أسطورى ذى طبيعة مجازية ، وبالتالى جمالية ، فليس بدعا أن يكون فى وسع المرء دائما تغليف علمه الهش الرقيق بأغشية من العلامات الفنية . وهكذا تجئ الفقرة الأخيرة من كتاب ليفى اشتراوس لكى تحمل إلينا دعوة حارة إلى « **تأمل الطبيعة** » ، على اعتبار أن هذا « التأمل » هو كل ما تبقى لنا من « حظ » على ظهر هذه البسيطة :« فى تلك اللحظات القصار التى قد يملك فيها النوع البشرى إيقاف عمله الشاق الدؤوب داخل الخلية البشرية الكبرى ، ربما سنحت لنا الفرصة لأن نحاول إدراك ماهية البشرية فيما

كانت عليه وما تزال ماضية فيه ، بحيث نمضى إلى ما هو دون مستوى الفكر ، وما هو فيما وراء المجتمع ، لكى نستمتع بتأمل معدن أجمل من كل صنائعنا البشرية ، أو لكى نستروح عبير زهرة فواحة (كزهرة السوسن) لعل فى أعماقها من المعرفة أكثر من كل ما فى كتبنا ومجلداتنا ، أو لكى ننعم بتبادل نظرات عميقة من التفاهم اللا إرادى مع قطة تحمل إلينا — من خلال بريق عينيها الثاقبتين — كل معانى الصبر والسكينة والتسامح .» .
وواضح من هذا النص أن « الخلاص » — عند ليفى اشتراوس — هو فى « العودة إلى الطبيعة » — على طريقة روسو — ، ولكن لا من أجل التماس « الشبيه » ، بل من أجل البحث عن « المغاير » ، أعنى ذلك « الآخر » الجذرى الذى نلتقى به على مستوى ثلاثى :« جمادى » — فى الحجارة أو المعدن — ، و « نباتى » — فى زهرة السوسن ، و « حيوانى » — فى بريق عين القطة — !

فهل نقول إن الخاتمة النهائية التى يقترحها علينا ليفى اشتراوس هى مجرد « نبوءة بالنكبة » (=اسكاتولوجيا النكبة) ، مقرونة بضرب من « الخلاص الفنى » الذى هو السبيل الأوحد إلى تجاوزها ؟ أم هل نقول إن هذه الدعوة البروستية إلى « التأمل » هى مجرد صورة جديدة من صور النفى أو السلب ، وكأنها مجرد دعوة إلى السكوت أو الصمت ؟ هذا ما يجيب عليه أحد الباحثين المعاصرين بقوله :« إنه ليس فى وسع المرء — أمام مثل هذه النتيجة — سوى أن يتساءل : ترى هل تكون هذه اللغة القصوى هى النتيجة المحتومة لكل ابستمولوجيا بنيوية ؟ أم لعلها أن تكون مجرد ثأر — أو انتقام — من جانب الذاتية ؟ » ثم يعقب الباحث — ألا وهو الأستاذ مورروسير — على هذا التساؤل بقوله :« إنه لمن الواضح أن هذه النظرية المزدوجة القائلة بالنموذج البنائى من ناحية ، واللاشعور الرمزى من ناحية أخرى ، تفضى إلى رؤية الثقافة باعتبارها جهازا ضخما يصنع حضارات ، هى فى آن واحد ضرورية ، واتفاقية (أو اعتباطية) وإذن ، فقد قضى على الخلية البشرية الكبرى أن تستمر هكذا فى أزيزها وهديرها المستمر ، دون أن يكون لتأمل الجمال — فى هذه الدراما الكونية — أكثر من لحظات قصار كومضة البرق الخاطف ، حين ينجح المرء فى التنعم بلحظة من الفرار أو الهروب الجمالى .

بيد أننا نلاحظ — مع ذلك — أنه على الرغم من كل ما تنطوى عليه نزعة ليفى اشتراوس البنيوية من صبغة «تشاؤمية » ، فإن فى أعماق تلك النزعة ضربا من الإيمان الخفى بنوع جديد من « الإنسانية » : ألا وهى تلك الإنسانية التى لا تنطلق من

« الذات » ، بل تقدم « العالم » على « الحياة » و « الحياة » على « الإنسان » ، و « احترام الكائنات الأخرى » على « حب الذات » ! صحيح أن ليفى اشتراوس يستبدل بعبارة سارتر القائلة بأن « الجحيم هو الغير » (أو « الآخرون ») عبارته هو القائلة بأن « الجحيم هو الذات » (أو « نحن » أنفسنا) ، ولكن من المؤكد أن الدرس الأكبر الذى استخلصه ليفى اشتراوس من تعاطفه الشديد مع الشعوب البدائية إنما هو ضرورة الربط بين « الإنسان » و « الطبيعة » ؛ بين « المملكة البشرية » و « المملكة الحيوانية » ؛ بين « الإنسانى » و « اللا — إنسانى » . وكما فطن فرويد إلى أنه ليس ثمة فروق أساسية بين حالات الصحة العقلية وحالات المرض العقلى ، مما دفع به القول بأن « المريض أخ لنا فى الإنسانية » ، فكذلك نجد أن ليفى اشتراوس حريص على وضع جميع الحضارات على قدم المساواة ، وكأنه يريد أن يذكرنا أيضا بأن « الرجل البدائى هو أخ لنا فى الإنسانية » . صحيح أن السر الأكبر فى النجاح الذى حظى به ليفى اشتراوس — سواء فى فرنسا أم فى خارجها — إنما يرجع إلى أنه حقق عملا علميا دقيقا ، حاول من بعد أن يستخلص النتائج الفلسفية التى ترتبت عليه ؛ ولكن من المؤكد أن الحلم الأكبر الذى ظل يراود ليفى اشتراوس دائما أبدا إنما هو حلم التوفيق بين الشرق والغرب ، أعنى العمل على تكملة « الماركسية » التى تريد أن تحرر الإنسان من أغلاله الاقتصادية ، بنزعة « بوذية » يكون من شأنها أن تحرره من أغلاله الروحية (أو العقلية) ! ونعود فنتساءل : أليست هذه المحاولة — أيضا — صورة (ولكن جديدة) من صور الإنسانية ؟.

« البنيـــة »

فى ميدان « الإبستمولوجيا »

وتاريخ الثقافة



الفصل الرابع

البنيوية الثقافية

٤ ـــ ١ قد يكون من السهولة بمكان أن يعمد الباحث إلى نقل (أو تحويل) قواعد الأنثروبولوجيا البنيوية من مجال الاتنولوجيا إلى مجال التاريخ ، ولكن على شرط أن يقوم بتوحيد المباحث التاريخية وتركيزها حول « تاريخ الأفكار » ، محـولا هذا التاريخ نفسه إلى نظرية فى « **البنيات الثقافية** » . والظاهر أن هذا هو الاتجاه الذى سارت فيه كل جهود ميشيل فوكوه (الأستاذ الحالى بالكوليج دى فرانس) ، ابتداء من كتابه « **تاريخ الجنون** » سنة ١٩٦١ ، ثم كتابه « **تاريخ العيادة** » سنة ١٩٦٣ ، مارين بكتابة الأساسى « **الألفاظ والأشياء** » (دراسة أثرية للعلوم الإنسانية) سنة ١٩٦٦ ، ثم رسالته الابستمولوجية : **أركيولوجيا المعرفة** » سنة ١٩٦٩ ، حتى كتابه الأخير : « **نظام المقال** » سنة ١٩٧١ . وإذا كان البعض قد أطلق على نظرية فوكوه اسم « **اللابنيوية** » ، فى حين سماها البعض الآخر باسم « **بنيوية بغير بنيات** » ، فقد يكون من واجبنا نحن ـــ بادئ ذى بدء ـــ أن نبرر التسمية التى راق لنا أن نطلقها على مذهب فوكوه ، ألا وهى :« **البنيوية الثقافية** » .

وهنا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا البنيوية قد تطورت انطلاقا من المعادلة التالية : **بنية = لاشعور = رمز = نموذج = لغة** . وقد تركزت هذه السلسلة المتعاقبة من المتساويات الدلالية (السيمانطيقية) حول « هوية أساسية » أصبحت بمثابة معادلة لا بد من حلها ، ألا وهى : **بنية = ثقافة** ، فى مقابل معادلة أخرى موازية لها ، تمثل المخطط الجدلى (الديالكتيكى) لكل أولئك الذين يعتقدون أن العلوم « الفيزيائية ـــ الكيميائية » هى بالضرورة علوم تحليلية ، ألا وهى المعادلة التالية : **عنصر = طبيعة** . صحيح أن الموقف الابستمولوجى العام هو ـــ بطبيعة الحال ـــ أعقد بكثير من كل ما قد يوحى به هذا النسق الحاسم من الثنائيات البسيطة ، ولكن من المؤكد أن إقامة ضرب من المواجهة بين هاتين المعادلتين قد أصبحت الشغل الشاغل للكثير من النظريات الحالية فى مضمار العلوم . وإذا كان ثمة نتيجة أولى قد أصبح فى إمكاننا اليوم أن نستخلصها من الوضع الحالى للأمور ، فهى أن كلمتى

« **طبيعة** » و « **ثقافة** » لم تعودا تشيران إلى حقيقة خارجية أو وجود واقعى ، بل هما قد أصبحتا بمثابة إمكانية مزدوجة ، عقلية وتركيبية ، لا بد من اللجوء إليها عندما ندخل فى اعتبارنا مسألة الماهية ، بمعنى أنهما تمثلان تأويلا مزدوجا ، متساوقا ، لا مندوحة عنه لكل عملية تأليفية صورية تكون لها صبغة واقعية . ولعل هذا ما يعنيه البعض حين يقول : « إن فى الطبيعة الشيء الكثير من الثقافة » (بشرط أن نفهم « الطبيعة » هنا بمعنى العالم الطبيعى) ؛ وهى عبارة يكملها أصحاب العلوم الإنسانية بقولهم : « إن فى الثقافة الشيء الكثير من الطبيعة » ! ولا نرانا بحاجة إلى القول بأن أمثال هذه التجريدات لا بد من أن تبقي مجرد ألاعيب لفظية ، إلى أن تحين اللحظة التى يتسنى فيها لهذه التجريدات أن تعمل على تحديد اختيار منهجى ، يتحقق فى هذا المجال أو ذاك من مجالات البحث ، وعلى وجه الخصوص فى المجالات التى يثبت فيها الإنسان حضوره . ومن هنا يمكننا أن نفهم السر فى أن هذه التوترات الابستمولوجية — كما لاحظ الأستاذ موروسير — هى التى عملت على ظهور الحاجة إلى « **نظرية فى الثقافة** » ، كما يمكننا أن ندرك كيف أن هذه النظرية — بدورها — قد أدت إلى حدوث انقلاب هائل فى مضمار ابستمولوجيا العلوم الإنسانية . والواقع أن الابستمولوجيا — فى مطلع هذا القرن — كانت قد تفتحت على شكل « **دراسة ثقافية للتاريخ** » وكان « التاريخ » هو فى آن واحد نمط الوجود البشرى وأسلوب وعيه بوجوده ، أو كأن مفتاح كل مشكلة « البشرية » إنما يكمن فى فلسفة تكشف لنا عن « معنى » التاريخ . وأما اليوم ، فإن هذا المطلب الابستمولوجى عينه لم يعد يطمع فى شيء أكثر من مجرد تحديد لوضعية بحث جديد ، ألا وهو « **الدراسة التاريخية للثقافة** » . صحيح أن هناك بالفعل نزعة ثقافية أمريكية ، ولكن هذه النزعة لا تزيد عن كونها مجرد نزعة « طبيعية » مقنعة . وأما أصالة الموقف الفرنسى — على نحو ما عبر عنه فوكوه — فإنها تتجلى فى كونه تلاقيا لكل من الطبيعة والثقافة ؛ لكل من البنية والعنصر ؛ لكل من النموذج والوجود ...

٤ — ٢ ولو أننا عدنا الآن إلى كتاب فوكوه الأول ، ألا وهو « **تاريخ الجنون** » ، لوجدنا أنه يكشف لنا بوضوح عن هذا الانقلاب الإبستمولوجى الحاسم : فليس « الجنون » — فى نظر فيلسوفنا — مجرد « واقعة ثقافية » فحسب ، بل هو يشارك أيضا فى تكوين (أو إن شئت فقل « إنشاء ») الواقع الثقافى . ولعل هذا هو المعنى الذى يرمى إليه فوكوه حين يثير السؤالين التاليين ، محاولا الإجابة عليهما : — أولا :

« كيف انتهى الأمر بالثقافة الأوربية إلى إعطاء المرض معنى الانحراف ، وإلى النظر إلى المريض نظرة إقصاء — أو استبعاد — من المجتمع ؟ » ؛ ثم ثانيا : « كيف كان للمجتمع الغربى — على الرغم من كل ذلك — أن يعبر عن نفسه من خلال تلك الصور المرضية التى رفض أن يتعرف فيها على ذاته ؟ » . والواقع أن اهتمام فوكوه بدراسة « الجنون » إنما هو تعبير عن رغبته الإرادية — منذ البداية — فى الارتقاء إلى أصول التفكير العقلى — فى الثقافة الأوروبية — من أجل إدراكه على حقيقته ، انطلاقا من حركة معارضته للامعقول . والظاهر أن هذه المعارضة هى «واقعة حضارية » أساسية ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن السمة الجوهرية المميزة للمجتمع الغربى ليست هى توافر « العقلانية » أو تحققها فيه ، وإنما هى حرصه الشديد على « إنكار » كل ما لا يخضع له ، أو ما يخرج عن نظامه الخاص . ولا شك أن دراسة « المرض » عموما ، و « المرض العقلى » بصفة خاصة ، تمثل دراسة ممتازة تسمح للباحث بالتعرف على الأساس فى تلك التفرقة الأولية « بين الإيجابى والسلبى ؛ بين السوىّ والمرضى ؛ بين المفهوم وغير القابل للفهم ؛ بين الدال وعديم الدلالة ... » . وآية ذلك أن هذه التفرقة هى التى تسمح لنا بالحكم على كل سلوك يشذ على القاعدة (العقلية) بأنه سلوك غريب ، أو شاذ ، أو منحرف ، وبالتالى فإنها هى التى تبرر عملية « تطويق » صاحبه ، أو حبسه ، أو تحديد إقامته ، سواء أكان ذلك فى الملجأ (للمجنون) ، أم فى المستشفى (للمريض) ، أم فى السجن (للمجرم أو الشخص غير الاجتماعى) . وحين يقول فوكوه — مع إرازموس Erasme — : « إن الجنون منقوش فى قلب الموجود البشرى ، قبل كل تفرقة بين العقل والعته » ، فإنه يريد بذلك أن يذكرنا بأن من واجب الباحث ألا ينظر إلى تلك الظاهرة « من بعيد » ، وكأنما هى مشهد يتسلى برؤيته ، وإنما لا بد له من العمل على الاهتداء « من الباطن » إلى « لغة الجنون » ، حتى يفهم تلك « الآليات الدفاعية » التى قد يستخدمها الإنسان « العاقل » من أجل « التعرف » على « المجنون » ، وإلقاء القبض عليه ، وحبسه أو تحديد إقامته ، وإقناع نفسه بسلامة عقله (هو) !

ولما كان « التعرف على الجنون » — فى نظر فوكوه — ظاهرة حضارية ، فليس بدعا أن نجد فيلسوفنا يحاول — انطلاقا من هذه الظاهرة — إثارة مشكلة كانتية ترتبط ارتباطا وثيقا بأصل « الطب » (والطب العقلى خصوصا) ، ألا وهى : « كيف

السبيل إلى تحديد شروط إمكانية التجربة الطبية ؟ » ؛ أو « كيف السبيل إلى الرجوع — من خلال التاريخ — إلى درجة الصفر فى تاريخ الجنون ، بحيث نجد أنفسنا بإزاء تجربة غير متفاضلة تسبق كل تفرقة (بين الصحة العقلية والجنون) ؟ » ، وهنا نجد فيلسوفنا يتعرض لآداب المرحلة السابقة للعصر الكلاسيكى ، لكى يبين لنا كيف أن العلاقة بين « العقل » و « الجنون » — آنذاك — كانت علاقة غامضة ملتبسة ، نظرا لأن المعرفة العقلية لم تكن بعد قد نجحت فى تحديد معالم « العَتَه » أو « الخَبَل ») ، وبالتالى فإنها لم تكن بعد قد استطاعت إقامة حواجز فاصلة بين « عالم العقلاء » و « عالم المجانين » ! ثم كان أن ظهرت — فى عصر النهضة — فكرة « سفينة المجانين » La Nef des fous (وهى فكرة سيكولوجية خيالية) ، وكأن « المجتمع الوسيط » قد شاء — من خلال هذه « الرمزية » — أن يجد فى فكرة « ترحيل المجانين عبر البحار » تعبيرا عن رغبته الدفينة فى « اقصاء المجانين » ، تطهيرا له من شرورهم وانحرافاتهم ! وبعد أن كان « الجنون » — فى العصور القديمة ، بل والعصور الوسطى أيضا — ظاهرة روحية غيبية ترتبط بفكرة « الأرواح الشريرة » ، أصبح — فى عصر النهضة — مجرد ظاهرة تجريبية دنيوية تقترن بحالة من الشذوذ أو الانحراف ، تستوجب من « المجتمع » العمل على اتخاذ إجراءات أمن (أو تحصين لنفسه) ضدهم ، إما بالإقصاء ، أو الحبس أو تحديد الإقامة أو غير ذلك من أساليب « الدفاع » .

وأما فى القرن السابع عشر ، فإن الطابع المأساوى للجنون سوف يختفى تماما من الوعى الواضح ، لكى يحل محله يقين عقلانى — متأكد من ذاته — سيكون من شأنه الإجهاز بكل قوة (إن لم نقل بكل قسوة) على كل سلوك ينحرف عن جادة الصواب العقلى . ولعل هذا ما اتجه إليه ديكارت حين حمل بكل شدة على « الخيال » ، معتبرا « المخيلة » مستودع « الحماقة » ومستقر « الجنون » ، مؤكدا أنه لا بد للعقل من أن يحمى نفسه ضد مخاطر الخطأ والوهم ، من خلال عملية « الشك » التى قد لا تخلو من بطولة إرادية . ولا غرو ، فإن « العقل » — فى نظر ديكارت — كان يمثل قوة مطلقة ، تملك زمام نفسها ، ولا تنطوى على أية شائبة من شوائب الانحراف ، فى حين أن « الجنون » يمثل العجز المطلق عن التحكم فى الذات ، وكأن صاحبه قد أصبح « غير مالك » تماما لزمام نفسه ! وعلى حين أن الإنسان قد يصاب بالجنون ، فإن

« الفكـر » نفسه لا يمكـن مطلقـا أن يوصف بالجنـون : نظـرا لأن « العقـــل » و « الجنون » هما على طرفى نقيض . ومن هنا ، فإن المرء حين يختار « العقل » ، مستبعدا كل أسباب « الحماقة » ، إنما يحقق « اختيارا أخلاقيا » ، كما أنه حين يرفض « الجنى الخبيث » (بمعنى ما من المعانى) فإنه إنما يرفض الإرادة الخبيثة ، أو المنحرفة ، إن لم نقل الإرادة الحمقاء ! وتبعا لذلك ، فإنه ليس للمجانين ـــ فى مثل هذا العالم العقلانى ـــ أى حق فى الكلام أو إبداء الرأى ، مادام من واجب المجتمع (أو الأنظمة الاجتماعية) الحجر على الحمقى ، وإلقاء القبض على المجانين . ولا ريب ، فإنه بمجرد ما تداعى العالم الإقطاعى ، وبمجرد ما اختفى عهد الأشراف الذين كانوا يأوون فى قصورهم جماعات من المجانين (أو مضحكى الملوك) ، فإنه سرعان ما انتشر فى أوروبا نظام « اعتقال » المجانين ، إذ لم يعد للمجنون « مكان » فى مجتمع الأحرار . صحيح أن « المجنون » لم يكن ينظر إليه بعد على أنه « مريض عقلى » (إذ لم يكن « الـطب العقلى ») قد ظهر بعد إلى عالم الوجود) ، ولكنه كان مستبعدا تماما من عالم العقلاء ، كما كان « معتقلا » أو « محبوسا » ـــ جنبا إلى جنب ـــ مع جماعات المتسولين ، والـلصوص ، والمجرمين ، وغيرهـم ممن لم يكـن المجتمـع يرى فيهم سوى « مرايـا مشوهة » ! وهكذا كان « الجنون » ـــ فى العصر الكلاسيكى ـــ بمثابة « جريمة » تستحق « النفى » ، أو « الحبس » ، أو « الإقصاء » ، لدرجة أنه لو عاش سيرفانتس Cervantès (١٥٤٧ ـــ ١٦١٦) لفترة أطـول قليـــلا ، لتعـــرض حتما لخطـــر « الاعتقال » ! والواقع أن القرن السابع عشر ـــ فيما يقول فوكوه ـــ قد أقام لأول مرة قطيعة حاسمة بين « العقل » و « الجنون » فكان بذلك أول داعية إلى « اعتقال » المجانين ، وهو اتجاه ما تزال أنظمتنا الاجتماعية تحمل آثاره ، تحت ستار العلاج الطبى (فى مستشفيات الأمراض العقلية مثلا) ! وإذا كان العهد الكلاسيكى قد رأى فى الأشكال المتنوعة للجنون ، أعلى درجة من درجات الانحراف (الخلقى) ، فما ذلك إلا لأن « المجنون » ـــ مثله فى ذلك كمثل الإباحى والداعر والمتهتك والمنحـرف جنسيا والمصاب بأخطر الأمراض التناسلية الخبيثة ـــ قد بدا لمجتمع القرن السابع عشر بصورة « الرجل الشرير » الذى تسيطر عليه « إرادة خبيثة » . وهكذا أصبح الجنون عارا ، أو « وصمة « تلحـق بآدميـة الإنسان ، وصار « المجانين » عبرة يتعـظ بها الأسوياء ! أجل ، فما « المجنون » سوى مخلوق قد اختار لنفسه طريق الحماقة ، مفضلا « الحيوانية » على « الإنسانية » ! وحينما كان المجتمع يسمح بعرض مشهـد « عار

الجنون » تحت أسماع الناس وأبصارهم ، فإنه كان يرمى من وراء ذلك إلى الردع والتحذير ، ولكن ملاجئ المجانين — مع ذلك — لم تكن لتبدو للناس بأكثر من مجرد « أقفاص » قد اجتمعت وراء قضبانها الحديدية جماعات من « الحيوانات البشرية » ! وعلى الرغم من أن ملاجئ (أو « البيمارستانات » ، كما كانت تسمى أحيانا » كانت تمثل « أرضا غريبة » ، لا يحق لأحد أن يطأها ، إلا أنها كانت تحمل « طابعا قدسيا » بوصفها أماكن للتقويم والإصلاح (إن لم نقل « التوبة ») ، ولم يكن كل هذا ليحول دون شعور الإنسان السوى — أمام تلك السجون الحافلة بجماعات المأفونين والحمقى والمجانين — بضرب من » التواصل » — إن لم نقل « التبادل » وكأنما هو يجد فى أعين أولئك المنحرفين مرآة تذكره باحتمال (أو إمكان) سقوطه هو الآخر فى وهدة « الحيوانية » !

وقد كانت إنجلترا — مهد الحركة الصناعية — فى طليعة البلاد التى حددت إقامة « المجنون » ، فجعلت للجنون « دائرته المغلقة » ، وعملت على إسكات صوته ، وأخمدت تماما قدرته الكشفية أو الإعلانية (أو لم يكن جنون ليدى ماكبث هو أول عهد لها بقول الحق ؟!) . وفوكوه يذكرنا فى هذا الصدد — بأن علاقة المجتمع الغربى بالجنون — فى ذلك العهد — كانت علاقة ملتبسة لا تخلو من ازدواج : فإن المجتمع كان يحتجز المجنون بين جدران الملجأ (أو البيمارستان) ، وهذا الاحتجاز كان يعنى — بالطبع — الاستبعاد أو الإقصاء ، ولكنه كان يعترف فى الوقت نفسه بأن المرء (أو الإنسان العادى) ليس غريبا تماما على المجنون (أو الإنسان الشاذ) ، مادام « الملجأ » (أو البيمارستان) هو فى آن واحد سجن ومكان العون (أو المساعدة) ، ولا يرى فوكوه مانعا من التسليم مع بعض الأطباء العقليين بأن التاريخ الأيديولوجى للمجتمع الغربى يلقى الكثير من الأضواء على حالة (أو « وضعية ») الجنون :إذ أنه حينما كانت الأيديولوجيا المسيطرة على المجتمع الأوروبى هى الديانة الكاثوليكية ، فقد كان ينظر إلى « الغريب » أى « المجنون » — داخل العالم الزمنى (أو « الدنيوى » نفسه) على أنه شاهد — بشذوذه — على وجود عالم آخر « فائق للطبيعة » . ألم يقل « العهد الجديد » (من الكتاب المقدس) ان المجانين هم قوم تملكتهم — أو سكنت فيهم — بعض الأرواح الشريرة ؟ ثم كان أن جاء عهد « الإصلاح الدينى » الذى اقترن بمولد الرأسمالية (فى أوربا) ، وأعقبه ظهور « عصر التنوير » الذى بلغ أوجا بانفجار الثورة الفرنسية ، فانتصرت أفكار « الحرية » و « المسئولية الفردية » وكان

لا بد لمجتمع ينادى بأنه ينبغى لكل فعل من أفعال الإنسان أن يخضع لسلطان العقل ، من أن يقصى عنه أهل الجنون ، سواء باحتجازهم أم بإيداعهم فيما يشبه السجون ! ولم يكن من قبيل الصدفة البحت أن يدمج جمهور المجانين ضمن جماعات المتعطلين : فإن انتشار أيديولوجية « **الإنتاجية** » قد عمل على تحديد طبيعة « الانحراف » أو « الشذوذ » بالنظر إلى علاقته بأساليب الإنتاج ، وبالتالى فقد أصبح ينظر إلى « الجنون » على أنه — أولا وبالذات — شكل من أشكال « **اللا — انتاجية** » . ونحن نعرف كيف أن فرويد نفسه قد ذهب (فيما بعد) إلى القول بأن الفرد الذى يستطيع أن يشتغل ، ويحب ، لا يمكن أن يكون مجنونا ...

٤ — ٣ — بيد أن فوكوه لا يريد دراسة أيديولوجية (أو أيديولوجيات) الجنون ، وإنما هو يرمى — أولا وبالذات — إلى وضع تاريخ للتفرقة الكلاسيكية بين « العقل » و « الجنون » ، ما دامت هذه التفرقة واقعة حضارية ، مثلها فى ذلك كمثل التفرقة التى سيشهدها القرن التاسع عشر بين « المتحضر » و « البدائى » . ومن هنا فإن ما يثير اهتمامه ليس هو لغة الطب العقلى ، بل هو شروط (أو ظروف) ظهور هذه اللغة : « لأن الواقعة التأسيسية الأولى إنما هى فعل التفرقة الذى تولد عنه « الجنون » ، لا « العلم » الذى ظهر على أعقاب ظهور تلك التفرقة ، بعد أن كان الهدوء قد عاد إلى نصابه . » . وواضح هنا أن ثمة علاقة وثيقة بين هذا الاتجاه الفلسفى — إن لم نقل الابستمولوجى — وبين علم الاجتماع : فإن « الجنون » — فى نظر فوكوه — ليس « كيانا » مستقلا يمكن أن نرسم حدوده أو أن نحدد معالمه ، وانما هو علاقة مسجلة فى صميم وجود الواقع الاجتماعى . ومعنى هذا أن منطقة (أو مجال) « العقل » ، ومنطقة (أو مجال) « اللاعقل » ، لا تمثلان « واقعتين » ، أو « معطيين » ، قائمين منذ تأسيس العالم ، بل هما منطقتان قد تم تحديدهما وحصرهما من قبل المجتمع . ولا شك أن فوكوه على وعى تام بأنه يقترب هنا من النزعة الثقافية ، خصوصا وأنه يدرك بوضوح « أنه قد أصبح من الحديث المعاد — منذ أمد طويل — فى مجال علم الاجتماع وعلم الأمراض العقلية أن يقال إن المرض لا يكتسب حقيقته وقيمته — بوصفه مرضا — إلا داخل ثقافة ما ، تعترف به من حيث هو كذلك . » ولكن ، على حين أن « العالم الثقافى » يقرأ شفرة واقع اجتماعى ، ماثل أمام الملاحظة بطريقة مباشرة ، فيبرز أمام أنظارنا مجموعة من

الحضارات التى تكفى النظرة الواعية لإدراك اختلافاتها وتعارضاتها، نجد أن فوكوه يمضى إلى حد أبعد من ذلك ، لأنه يبحث فيما وراء المعطيات الفونومنولوجية . عن « بنية » ، تكون على مستوى « غير المتعقل » l'impensè . وعلى حين أن التفسير الاجتماعى يوحد بين « الجنون » و « الانحراف » ، فينظر إلى « الجنون » مجرد نظرة سلبية ، باعتباره ضربا من الخروج على القاعدة (أو « المعيار ») . نجد أن فوكوه ينسب إلى « الجنون » معنى ايجابيا يقول بضرورة الكشف عنه « نظرا لأنه على الرغم من الاقصاء الذى يتعرض له المجنون ، وعلى الرغم من هالة الصمت التى تحيط بالجنون ، فإن للجنون دلالة (أو قيمة) اللغة ، فضلا عن أن من شأن مضامينه أن تكتسب معنى ، انطلاقا مما يشجبه ويقصيه جانبا ، مستبعدا اياه تماما ، باعتباره جنونا . » . ومثل هذه النظرة إلى « الجنون » تذكرنا — من بعض الوجوه — بالنظرة التى قدمها لنا فوكوه نفسه إلى « الحلم » (فى المقدمة الطويلة التى كان قد سبق له أن كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب بنسفانجر Binswanger المسمى باسم « الحلم والوجود ») . والواقع أن « الجنون » — مثله فى ذلك كمثل « الحلم » — ليس مجرد « موضوع » معرفة فحسب ، بل هو أيضا « أداة » — أو « وسيلة » — معرفة . ولم يكن للعالم الغربى أن يختص « المعرفة العقلية » بكل ما اختصها به من مزايا ، لو لم يكن قد ذاق — بادئ ذى بدء — مرارة « الحماقة » ، أو ان شئت فقل : « النقص العقلى » ! ومن هنا ظهرت لدى فوكوه الرغبة فى تقديم وصف لتاريخ « الجنون » نفسه — لا تاريخ الطب العقلى — بكل ما انطوى عليه هذا التاريخ من حيوية ، فيما قبل أية محاولة علمية للإمساك به أو إدراجه تحت باب « المعرفة » ! ولما كان فوكوه قد شاء أن يلقى أمامنا الكثير من الأضواء على طبيعة تلك القسمة التى أقامها الغرب بين منطقة « الجنون » ومنطقة « اللاجنون » ، فليس بدعا أن نراه يعطى الكلمة لذلك الذى لم يستمع إليه أحد — منذ قرون طويلة — ، تاركا « للجنون » (أو اللاعقل ») حق التعبير عن نفسه ، على نحو ما فعل فرويد بالنسبة إلى « الحلم » . ولكن عملية جمع العناصر المشتتة ، المتناثرة ، لمثل هذا « الحديث » الذى طالما حرص المجتمع الغربى على خنقه أو إخماد صوته ، من شأنها أن تتطلب بالضرورة منهجا خاصا . وهنا نجد ميشيل فوكوه يستعير منهجه من مارسيل موس ، وجورج دومزيل : G Dumézil ، وكلود ليفى اشتراوس ، فنراه يشيد بمبدأ « الشمول » (أو « الكلية ») Totalité ، مؤكدا « أن تسجيل تاريخ للجنون إنما يعنى وضع تاريخ بنيوى

لذلك المجموع التاريخى — بما فيه من أفكار ، وأنظمة ، وإجراءات قانونية وبوليسية ، ومفاهيم علمية — الذى يسيطر على « الجنون » ، ويجعل منه مجرد أسير له ، بعد أن كان (أى « الجنون ») — فى حالته الطبيعية الأولى — ظاهرة وحشية لا سبيل إلى الإمساك بها فى ذاتها » . وليس من شك فى أن المهم هنا ليس هو كل تلك الوقائع العديدة التى استطاع فوكوه أن يكشف النقاب عنها (خلال قرون ثلاثة ، امتدت من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر على المستوى الأوروبى) ، بل المهم هو المنهج « البنيوى » الدقيق الذى اصطنعه فوكوه فى دراسته لتلك الكثرة الهائلة من الوقائع . صحيح أن المرحلة التى ظهرت فيها التفرقة الحاسمة بين « العقل » و « الجنون » قد تحددت خلال قرن واحد من الزمان ، فى الفترة ما بين تأسيس المستشفى العام سنة ١٦٥٧ ، وتحرير المساجين (من المجانين) فى بيستر Bicetre سنة ١٧٩٤ (على يد الدكتور بينل Pinel) مما مهد السبيل فيما بعد لظهور « الطب العقلى » ، ولكن من المؤكد أن الدلالة الحقيقية لهذا العصر قد انحصرت فى القطيعة التى أحدثها بالنسبة إلى الحوار الدرامى التقليدى الذى كان سائداً آنذاك بين « الإنسان » و « الجنون » . أجل ، فقد كان « الجنون » — قبل هذا العصر — أمارة (أو علامة) منقوشة فى صدر العالم ، وكأنما هى الدليل على وجود « عالم آخر » (فائق للطبيعة) ، بينما نلاحظ أنه ما كاد هذا العصر أن ينتهى ، حتى كان قد تم إقصاء الجنون تماما عن العالم العقلى . وقد كان هذا الإقصاء هو الثمن الذى اضطر « الجنون » إلى دفعه ، حتى يجد له مكانا فى دنيا «العلم» : إذ لما اكتسب الجنون صفة «المرض» فقد ارتبط ارتباطا لا انفصام له بذلك « المكان » المعين الذى أصبحنا نعده هو « منطقة العلاج ، وأرض الحقيقة » !. ومهما يكن من شيء فإن فوكوه هنا لا يضع بين أيدينا مجرد « تاريخ أفكار » ، يحشد فيه جمهرة من الوقائع ، والأحداث ، والمعانى ، والدلالات ، على طريقة المؤرخ التقليدى ، بل هو يحاول أن يصف لنا ذلك « الأرشيف » الذى ينطوى على « جملة القواعد العاملة — داخل ثقافة ما — المحددة لظهور الأحكام واختفائها ، المتسببة فى بقائها أو امحائها ، المعينة لطبيعة وجودها الخاص باعتبارها أحداثا وأشياء . » — صحيح أن فوكوه قد أخذ الكثير عن العلوم الإنسانية المعاصرة (بكل إسهاماتها فى باب المرض والطب العقلى) ، ولكن الأصالة التى انطوى عليها كتابه الموسوم باسم « تاريخ الجنون » قد انحصرت فى منهجه « الأركيولوجى » ، الذى لم يجعله يقتصر على دراسة أو استعراض « حديث » جاهز معد من ذى قبل ، بل جعله يهتم بالكشف عن

« شروط » ظهور هذا « الحديث » . ولا شك أن كتاب فوكوه التالى ، ألا وهو « **مولد العيادة** » ، لم يكن — بدوره — سوى استمرار لهذه المحاولات العلمية فى ارساء دعائم منهج « أركيولوجى » فى دراسة الظواهر البشرية ..

٤ — ٤ لقد كانت الفلسفات السابقة — وعلى رأسها « الوجودية » — تفسح المجال للذات ، وتنطلق دائما ابتداء من « العينى » : le concret أو « المعاش » : le vécu ، بينما نجد — لدى فوكوه — محاولة ابستمولوجية جديدة لإبراز « وجود » جديد ، ألا وهو : « وجود اللغة » ، على أشلاء « اختفاء الذات » ! صحيح أن فوكوه متهم أولا وقبل كل شىء بالبحث عن ذلك « اللوغوس » الذى يمكن أن يكون بمثابة « الموطن » الأصلى لميلاد « العقل » الأوروبى ، ولكن من المؤكد أن الكشف عن ذلك « اللوغوس » لا يتم من خلال عملية إعطاء الكلمة « للذات » ، بل من خلال عملية فض شفرة تلك « اللغة » التى تشيع فى كل مكان ، دون أن تنطق بها « ذات من الذوات » ! والواقع أن « الفكر » و « الحديث » (أو « المقال ») — فى نظر فوكوه — أو بالأحرى فلنقل « وحدة الفكر واللغة » التى لا انفصام لها ، ليست مجرد مظهر (أو مجلى) لما نعرفه ، بل هى تمثل « الموضع الذى تنشأ فيه وتتولد عنه كل معرفة » ! ومعنى هذا أن « الذات » عند فوكوه لا تتكلم ، وإنما يتكلم « الحلم » ، ويتكلم « الجنون » ، ويتكلم « الطب » . وما يريد فوكوه أن يظهرنا عليه فى كتابه « **مولد العيادة** » إنما هو لغة « المرض » ، لا باعتباره مجرد « اضطراب » يلحق بالجسم البشرى ، أو بوصفه « غيرية » altérité خطيرة تهجم على الجهاز العضوى وتمتد إلى أعماق الحياة البشرية فحسب ، وإنما باعتباره ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، لها ايقاعاتها ، ومشابهاتها ، وأنماطها ... إلخ . ولهذا نجد فوكوه يحدثنا عن « أركيولوجيا المعرفة الطبية » حينا ، وعن « أركيولوجيا النظرة الطبية » حينا آخر ، مهتما على وجه الخصوص بتحديد برنامج ميثودولوجى ، يكون بمثابة تكملة منهجية دقيقة للدروس التى سبق له استخلاصها من « تاريخ الجنون » . حقا إن « المنهج الأركيولوجى » — بكل آلياته الدقيقة — لن يتحدد إلا فى مؤلفات فوكوه اللاحقة ، ولكننا نجد — مع ذلك — حتى فى كتابه « مولد العيادة » ، الكثير من العناصر التى قد تسمح لنا بالاهتداء إلى المبادئ الأساسية لهذا المنهج .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن كلمة **أركيولوجيا** (=علم الآثار) مشتقة من اللفظ اليونانى « **أركيه** » arché أو « **أرخايوس** » arkhaios الذى يعنى « قديم » . ونحن نعرف أن دراسة الآثار القديمة تستلزم القيام بحفريات ، من أجل استخراج آثار الماضى من طوايا الأرض ، والعمل على إعادة تركيب تاريخ الحضارات القديمة . ولكن فوكوه لا يستخدم هذا الاصطلاح بهذا المعنى المعروف ، بل هو يرمى — أولا وبالذات — إلى دراسة « أرشيف » كل عصر ، من أجل الكشف عن « المجال الإبستمولوجى » الذى يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه ، وكأنما هو « مجموع مقولاته الموضوعية » ، أو كأنما هو « جماع مبادئه القبلية — الأولية —) » ومن هنا فإن المقصود بدراسة « أركيولوجيا المعرفة الطبية » — فى كتاب « مولد العيادة » — إنما هو دراسة شروط إمكانية التجربة الطبية ، وكأننا بإزاء دراسة كانتية « نقدية » ، تنصب على « تاريخ الطب » ، أو بالأحرى « تاريخ المعرفة الطبية » . وإن فوكوه نفسه ليحدد لنا — فى الصفحات الأولى من كتابه — الهدف من هذه الدراسة فيقول : « إن المشكلة التى يدور حولها هذا البحث هى مشكلة المكان ، واللغة ، والموت ؛ أو هى — أولا وبالذات — مشكلة النظرة . » ، ولا شك أن كل باحث أركيولوجى لا بد من أن يظهر اهتماما بالمكان الذى يجرى فيه حفرياته ، و « الموتى » الذين يستخرج جثثهم (وآثارهم) من طوايا الماضى ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يجعل الحضارة التى يدرسها تنطق بـ « لغتها » الخاصة . ولكن الذى يستوقفنا هنا — بصفة خاصة — إنما هو كلمة « **النظرة** » (وهى كلمة سبق أن وردت فى كتاب « تاريخ الجنون » ، للإشارة إلى نظرة الفيلسوف إلى المجتمع ، ونظرة المجتمع إلى الجنون) . وهنا نجد أن اهتمام فوكوه بالنظرة لا يعنى أنه يقتصر — فى هذا المجال — على دراسة نظرة المجتمع إلى « المرض » (أو « المستشفى » ، أو « العيادة ») فحسب ، أو نظرته إلى « الطبيب » ووضعيته الاجتماعية فحسب ، وإنما هو يعنى أيضا أنه يهتم بدراسة نظرة الطبيب نفسه إلى « المرض » . ومعنى هذا أن فوكوه يريد أن يشدد الخناق على اللغة الطبية نفسها ، حتى يقف على طبيعة سيرها الوظيفى . وهو إذا كان يهتم بلغة « الطبيب » — فى مواجهته للمريض — فما ذلك إلا لأنه يريد أن يقرأ — من خلال تلك اللغة — عملية نشأة (وتطور) « المقال الطبى » le discours médical .

٤ ــ ٥ والواقع أنه كما أن لغة الطب العقلى لم تتكون إلا بعد ظهور التفرقة الاجتماعية بين « العقل » و « الجنون » ، فإن اللغة الاكلينيكية (أو العيادية) أيضا لم تصبح ممكنة (بشكل منهجي منظم) ، إلا انطلاقا من مجموعة من الأحداث اللسانية ، والتاريخية ، والاجتماعية . وفى هذا يقول فوكوه : « إن الطب ــ بوصفه علما اكلينيكيا ــ لم يظهر إلى حيز الوجود إلا فى ظل بعض الظروف (أو الشروط) التى حددت إمكانيته التاريخية من جهة ، ومجال تجربته وبنية معقوليته من جهة أخرى . وهذه الشروط تمثل المبدأ القبلى العينى الذى يمكننا الآن أن نسلط عليه الكثير من الأضواء ، نظرا لأننا أصبحنا نشهد اليوم مولد تجربة جديدة فى ميدان المرض ، لعلها هى التى أصبحت تسمح لنا ــ من خلال عملية طردها لتجربة أخرى تعمل على طيها فى الزمان البعيد ــ بأن نكون منظورا تاريخيا سليما نسيطر منه على التجربة القديمة . » . والحق أن ظهور اللغة الاكلينيكية الجديدة قد اقترن بتحول هام من السؤال القديم القائل : « **ماذا عندك ؟** » إلى السؤال الجديد القائل : « **أين تشعر بالألم ؟** » وليس من شك فى أن فهم هذا التحول إنما يعنى دراسة الانقلاب الشامل الذى أحدثه الانتقال من لغة غامضة غير متشكلة ، كان يمتزج فيها أسلوب النظر بأسلوب القول ، إلى تجربة اكلينيكية أصبحت تمثل « انفتاحا للفرد العينى على لغة المعقولية . » . بيد أن هذا التحول (أو الانقلاب) لم يصبح ممكنا ، إلا بعد أن جاء « المقال الطبى » فتسجل فى نسيج بنية أوسع ، ألا وهى بنية الحضارة الأوروبية . ولا سبيل لنا إلى الإحاطة بكل أبعاد هذا الانقلاب ، اللهم إلا بعد أن نكون قد درسنا مجال العلاج الطبى ، والوضع الاجتماعى للمريض ، وطبيعة نظرة المجتمع إلى المرض ، واللغة الطبية (بما فيها من مفاهيم ومناهج) بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، والدلالة (أو الدلالات) الحقيقية للموت .. إلخ . ولا غرو ، فقد ترك الموت سماءه المأساوية القديمة ، وأصبح ــ اليوم ــ من الإنسان بمثابة « نواته الغنائية son noyau lyrique وحقيقته اللامرئية ، وسره المرئى » !

وإذن ، فإن كل ما تهدف إليه « **أركيولوجيا المعرفة الطبية** » إنما هو استرجاع (أو استعادة) تلك الوقائع التى يرجع تاريخها ــ فى المجتمع الأوروبى ــ إلى نحو نصف قرن من الزمان . وليس من شأن هذه العملية الاسترجاعية ــ إذا قمنا بها على الوجه الأكمل ــ أن تسمح لنا بإزاحة النقاب عن بنيات العيادة الطبية فحسب ، بل إن من

شأنها أيضا أن تيسر لنا السبيل للربط بين نظامين من الظواهر بقيا حتى الآن منفصلين : ألا وهما الجنون والموت ، على اعتبار أن كلا منهما هو بمثابة « نفى » — أو « سلب » للذات . « ولم يكن للإنسان الغربى أن يصبح — فى نظر نفسه — إنسان علم ، .. اللهم إلا بعد انفتاحه تماما على واقعة فنائه الخاص (أو إمحائه التام) ... وهكذا نشأت عن خبرة الجنون كل النظريات السيكولوجية ، إن لم نقل إمكانية علم النفس ، كما تولدت عن تفسير الموت فى الفكر الطبى دراسة الطب بوصفه علما للفرد . . » .

ولو أننا ألقينا الآن نظرة استرجاعية سريعة على كتاب فوكوه المسمى « مولد العيادة » لوجدنا أنه ليس مجرد دراسة علمية لتاريخ الطب ، ولا مجرد نقد كانتى للتجربة الطبية ، بل هو شيء أكثر من تلك الدراسة الأركيولوجية للمعرفة الطبية . صحيح أن فوكوه قد شاء — أولا وبالذات — أن يحدد لنا شروط إمكانية التجربة الطبية ، ولكنه قد أراد أيضا — من خلال « مولد العيادة » ، بعد « تاريخ الجنون » — أن يضعنا أمام ذواتنا بعد أن أصبحنا مجرد « فتات » miettes ، وكأنما هو قد شاء لنا أن نصطحبه إلى أعماق الهاوية (أو الجحيم) حتى نرى — بعيون رؤوسنا — كيف أن اتزاننا مزعزع دائما أمام هاوية الجنون من جهة ، وهاوية الموت من جهة أخرى ! وإذا كان فوكوه نفسه قد قال عن كتابه « مولد العيادة » إنه كتاب « يحاول أن يقول شيئا عن ذلك « المرئى اللامرئى » ، فربما كان من حقنا أن نقول إن اهتمام فوكوه بالطب ، وبالمرض ، وبالمريض ، إنما هو انشغال بالموت ، وبالكائن الفانى ، وبالذات المتلاشية ، وكأن لسان حاله يقول : أنا الكائن الذى يموت » ، أو «أنا الغائب الذى لا موضع له أمام صلابة الموت » ، أو «أنا ذلك الاختراع الحديث الذى تثبت أركيولوجيا الفكر أنه لا يرجع إلا إلى عهد قريب جدا ، وأنه ربما يعرف نهايته فى مستقبل قريب أيضا » !!

٤ — ٦ بيد أن الحديث عن « **موت الإنسان** » لا يرد بصفة خاصة إلا فى ثنايا كتاب فوكوه الرئيسى الذى ظهر سنة ١٩٦٦ تحت عنوان : « **الألفاظ والأشياء** » ، وهو الكتاب الذى قال عنه صاحبه إنه الجزء الثالث من عمله الفلسفى ، على اعتبار أن كلا من الجزأين السابقين (ألا وهما « **تاريخ الجنون** » و « **مولد العيادة** ») يمثلان — جنبا إلى جنب مع « **الألفاظ والآشياء** » مجموعة « متكاملة » لا يفهم أى جزء منها فى استقلال عن الجزأين الآخرين ومع ذلك ، فإن الكتاب الأخير من هذه

المجموعة الثلاثية يمثل المحاولة المنهجية الكبرى من أجل وضع الأسس المتينة لقاعدة ابستمولوجية ضخمة يمكن للفلسفة (بعد كل ما لقيته من حملات زعزعت من كيانها) أن ترتكز عليها للقيام بوثبة جديدة . ولكن الملاحظ أن « **الإشكالية الفلسفية** » عند فوكوه قد بقيت واحدة ، سواء أكان موضوعها هو « الجنون » ، أو « المرض » ، أو « العقل » ، أو « المعرفة » بوجه عام . والواقع أننا هنا بإزاء إشكالية عامة ، كما يظهر بوضوح من جولة فوكوه الثالثة فى ربوع « الزمان الثقافى » ، حيث نراه يستبدل بمرآة الجنون . ومرآة الطب . « **مرآة العقل** » التى يمكننا أن نستمر — بواسطتها — فى عملية تأملنا لذواتنا . ولكن فوكوه يأبى أن يستخدم هنا كلمة « تاريخ » ، لوصف الجهد الذى يريد الاضطلاع به ، واضعا لكتابه عنوانا فرعيا ألا وهو : « **أركيولوجيا العلوم الإنسانية** » . وهو يقول فى تبرير ذلك : « إن ما حرصنا على إبرازه — من خلال هذا العرض — إنما هو « مكان » المعرفة (أو دائرتها المكانية) : أعنى تلك التنظيمات أو الأوضاع التى عملت على ظهور الأشكال المتنوعة للمعرفة التجريبية . فنحن هنا لسنا بإزاء « **تاريخ** » — بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة — ، بل نحن على الأصح بإزاء « أركيولوجيا .. » . ويزيد فوكوه المسألة وضوحا فيقول : « بأن مثل هذا التحليل لا يدخل فى باب تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم ، وإنما هو بالأحرى دراسة تسعى جاهدة فى سبيل الاهتداء إلى المنطق الذى أصبحت المعارف والنظريات ممكنة ابتداء منه ، أعنى وفقا لأى تنظيم مكانى تكونت المعرفة ... » . والواقع أنه إذا كان فوكوه لا يتحدث هنا عن « تاريخ » ، فما ذلك إلا لأنه يرى أن بنيات الحضارة هى بمثابة وقائع معطاة ، سابقة لكل تفسير تكوينى ، ومتقدمة على عملية الانتقال من نمط إلى آخر . ومعنى هذا أن « الأركيولوجيا » التى يتحدث عنها فوكوه هى عبارة عن دراسة « للأساسات » السفلية ، أو هى تاريخ للقبليات (أو الأوليات) الخاصة بهذا العصر أو ذاك ، إن لم نقل إنها تحليل للطبقة التحتية sous - sol التى تجعل انبثاق العلوم أمرا ممكنا . وهكذا ينفتح أمام أبصارنا مجال جديد للبحث العلمى (أو الكشف العلمى) ، ألا وهو « **المجال الابستمولوجى** » ، أو ما أطلق عليه فوكوه اسم « الابستمية » : épistémé . وحين يستخدم فوكوه هذه الكلمة ، فإنه يعنى بها مجموع المقولات الموضوعية ، أو تلك المبادئ « شبه — الترنسندنتالية » التى تحدد انفتاح المعارف وانغلاقها . وعلى ذلك ، فإن المنهج « الأركيولوجى » — بمعنى ما من المعانى — هو دراسة « لابستمية »

العصر الواحد ، وهو — من هذه الناحية — قد يشبه ما فعله ماركس بفكرته عن « البنية التحتية » ، أو نيتشة بمنهجه فى « البحث عن الأنساب » méthode généalogique ، حينما راح كل منهما يحفر فيما تحت المذاهب ، من أجل كشف النقاب عما يتكفل بتفسيرها بدلا من الاقتصار على معارضة مذهب بمذهب ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن كلمة « إبستمية » تشير — عند فوكوه » إلى عنصر خفى « غير متعقل » : impensé يكمن فى باطن كل مرحلة من مراحل الثقافة ، وكأنه ضرب من « التنظيم الأصلى » الذى يمكن اعتباره بمثابة « التربة الوضعية » (الإيجابية) ، أو « الأرضية الثابتة » ، التى تتم فوقها بالضرورة عملية تصنيف التجارب وتفسيرها . فنحن هنا بإزاء ضرب من « النظام » ordre الذى يتدخل كل مرة باعتباره الشرط الأساسى لإمكانية تحقيق شتى الأشكال المنشقة (المتدرجة) من ضروب المعرفة والتنظير ، وكأننا هنا بإزاء « مبدأ قبلى (أولى) تاريخى » Apsiori historique يتحكم فى كل نظام التغيرات التى قد تطرأ على الثقافة ، داخل النطاق الإبستمولوجى الواحد . وفوكوه حريص أشد الحرص على إبراز مظهر « الجدة » فى هذا الموقف الثقافى الجديد من المعرفة البشرية . ونحن لا نجد مانعا من التسليم معه بما قد يكون فى هذا المنهج الأركيولوجى من أصالة ، ولكن على شرط أن ننظر إلى هذه « الجدة » أو « الأصالة » على أنها مجرد ابتكار لأسلوب أو طريقة يراد بها تغيير وجهة نظرنا فى رؤية تاريخ الحضارات وتاريخ العلوم . ولئن يكن فوكوه على وعى تام بضرورة تجاوز كل نزعة «وضعية» ساذجة ، إلا أن اتجاهه الفكرى سرعان ما ينزلق إلى ضرب من «النسبية» السهلة . وقد يكون فوكوه على حق حين يسلم منذ البداية بأن المعرفة القائمة فى كل عصر من العصور مدينة بمضامينها — أولا وقبل كل شىء — للمجموع العلمى الذى تظهر فى نطاقة . ولكن الملاحظ أن « النسبية » التى يصدر عنها فوكوه — فى كل كتابه — إنما هى « نسبية » بالقياس إلى « البنية » (أعنى بالقياس إلى « كل »متكون أو قائم بالفعل) . لا « نسبية » التاريخ . وآية ذلك أن فوكوه لا يهتم بالعلاقات المتحركة القائمة بين أشياء هى فى حالة تكون أو انحلال ، بل هو يهتم بالمجالات الإبستمولوجية من حيث هى تنظيمات ثابتة فى كل عصر من العصور (عصر النهضة — العصر الكلاسيكى — العصر الحديث) . وليس مفهوم « المجال الإبستمولوجى » — فى نظره — سوى مجرد أداة منهجية تسمح له بتحديد ما يستطيع العلم — فى عصر ما من العصور — أن يتصوره ، وما لا يستطيع ؛

مايستطيع احتواؤه وما لايملك سوى استبعاده ؛ أو إن شئت فقل : الداخل والخارج ؛المعقول وغير المعقول ، الإيجاب والسلب .. إلخ . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن فى نظرة فوكوه إلى المجال الإبستمولوجى نزعة مكانية ، جامدة ، متحجرة ، تفصل بين المجالات المختلفة بإقامة حدود حاسمة مطلقة بينها ، وكأن البنيات تعمل بطريقة آلية جامدة ، دون أن يكون هناك أدنى موضع لتصور وجود « انتقالات » أو « مناطق عبور » أو « علاقات تأثير وتأثر » . وآية ذلك أن فوكوه يرتد — من حيث لايدرى — إلى ضرب من « الوضعية » التى لا تعرف سوى مقولتى « الحق » و « الباطل » ، ولو أنه هو يستعيض عن هاتين المقولتين بمقولات أخرى أكثر مرونة (دون أية إحالة إلى « الموضوع » ولا إلى « الممارسة » ، أو « البراكسيس ») ألا وهى مقولات التلاؤم — أو عدم التلاؤم — ؛ الاندماج — أو عدم الاندماج — مع هذا المجموع الإبستمولوجى أو ذلك .

٤ — ٧ والحق أنه إذا كان ثمة سمة أساسية نطبع بطابعها العام كل كتاب فوكوه المسمى باسم « الألفاظ والأشياء » ، فتلك هى **رفضه للتاريخ** . وهنا نلاحظ أن منهج فوكوه متصل اتصالا وثيقا بمذهبه : لأن كلا منهما يوضح الآخر ، إن لم نقل بأنهما ممتزجان تماما . وليست كلمة « **أركيولوجيا** » التى يستخدمها هنا فوكوه للإشارة إلى منهجه فى دراسة العلوم الإنسانية ، سوى مجرد نقاب يضعه الباحث على منهجه لإخفاء طابعه اللاتاريخى . والواقع أنه لما كان « **علم الآثار** » علما تاريخيا ، فقد كنا نتوقع أن يقوم فوكوه بعمليات « إعادة تركيب » — انطلاقا من وثائق الماضى — للمراحل التاريخية المتعاقبة ، على نحو استمرارى متصل ، بقصد إظهارنا على العوامل التى قادت العقلية الأوروبية من حالة معينة من حالات المعرفة إلى حالة أخرى ، ابتداء من عصر النهضة حتى يومنا هذا . وكان الظن بفوكوه أيضا أن يهتم بالكشف عن المراحل الانتقالية بين كل عصر وآخر ، وأن يحرص على إبراز الحلقات المتوسطة ، دون إقامة حواجز بين العهود التاريخية المختلفة . ولكن القارئ لا يجد شيئا من هذا القبيل لدى فوكوه : لأن فيلسوفنا قد آثر منذ البداية — بشكل منهجى متعمد — العمل على استبعاد المتناقضات ، لحساب ضرب من « الاتساق » ، فكان متحيزا — بشكل تعسفى واضح — للبنية ، على حساب « المتغيرات » . وهكذا راح فوكوه يصف لنا بعض المراحل الثابتة ، دون أن يشير بكلمة واحدة إلى الفترات الانتقالية ، وكأنما

هو ــ على حد تعبير سارتر ــ قد أراد أن يقدم لنا مجموعة من « **اللقطات** » أو « المشاهد » المنفصلة ، دون أن يبين لنا ما بينها من « روابط » أو « علاقات » ! أجل ، فقد كنا ننتظر منه صورا ديناميكية حية ، ولكنه أبى إلا أن يقدم لنا « ثباتا » ، لا « حركة » ! صحيح أن فوكوه لم يكن يرى فى « الاتصال » أو « الاستمرار » سوى مجرد « وهم » أو خداع بصرى ، وكأن الحركة التقدمية للعلوم (مثلا) هى مجرد « تاريخ زائف » (أو « شبه ــ تاريخ ») ، ولكن من المؤكد أن فوكوه حين أراد أن يستبعد « التاريخية » historicité : فإنه قد قضى بالفشل ــ مقدما ــ على كل جهده العلمى من حيث هو « تدوين للتاريخ » . ولعل هذا ما حدا بأحد الناقدين إلى القول بأن « فوكوه قد اتخذ لنفسه ــ عن عمد مكانا قصيا ، خارجا تماما عن الفكر الجدلى ، ومن ثم فإنه قد وجد نفسه مضطرا إلى التخلى عن **التاريخ** ، وبالتالى ــ بطبيعة الحال ــ عن كل **معقولية** » . ولكن ، ربما كان الأجدر بنا فى هذا المقام ــ بدلا من المبادرة إلى تقييم جهد فوكوه أو الحكم عليه ــ أن نعمد أولا إلى تقديم صورة أمينة لدراسة فوكوه الأركيولوجية للـ « **بنيات الثقافية** » .

٤ ــ ٨ وهنا نجد فوكوه يقسم بحثه إلى ثلاثة أقسام : عصر النهضة ، ثم العصر الكلاسيكى ، فالمرحلة التاريخية الأخيرة التى بدأت بظهور القرن التاسع عشر . وهذه المراحل الثلاث تمثل ــ فى نظر صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » ــ الإيقاعات الكبرى فى المنظومة الثقافية الأوروبية ، دون أن يكون بينها أى « استمرار » أو « اتصال » ، بل مجرد « فواصل » و « تقطعات » ! بل إننا لنلاحظ وجود « لا تجانس » جذرى ، حتى فيما بين التشبيهات المكانية التى يستخدمها فوكوه لتحديد الطابع المميز لكل مرحلة : إذ أن الصورة التى تميز المعرفة فى القرن السادس عشر هى صورة « **الكرة** » (أو « الدائرة ») sphère فى حين أن ما يميز العصر الكلاسيكى هو أنه شكل مسطح (أو « مستو ») plan يمكن النفاذ إليه من جهتين (بمعنى أن له مدخلين) ، بينما يبدو المكان الإبستمولوجى المعاصر وكأنه شكل هندسى ذو أسطح (أو أوجه) ثلاثة trièdre .

والمشهد الأول الذى يرفع عنه الستار ــ دون أى تقديم أو استهلال ــ إنما هو **عصر النهضة** . والمؤلف يحاول أن يبين لنا ــ فى هذا المقام ــ أن المفهوم الذى كان سائدا فى العالم الثقافى آنذاك لم يكن سوى مفهوم « **التشابه** » : ressemblance .

والواقع — كما لاحظ مؤرخو تلك الحقبة — أن ما كان يمثل الشغل الشاغل لرجال عصر النهضة إنما هو البحث عن أوجه الاتفاق بين المظاهر المختلفة : والعمل على اكتشاف أمارات التشابه بين الأنظمة المتباينة . وفوكوه يحصر أنواع التشابه فى المظاهر الأربعة التالية : التلاؤم (أو التناسب) : convenance القائم بين الأشياء من خلال توافقها وتجاورها ، **والتنافس** (التبارى émulation القائم بين الأشياء ، حين تكون متشابهة ، دون أن تسير جنبا إلى جنب ؛ ثم **التماثل** analogie — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — وهو يشير إلى التساوى أو التعادل بين علاقات أو روابط متعدد ؛ وأخيرا **التعاطف** sympathie ويشير إلى عمليات التجاذب والتنافر التى تكفل للكون الاحتفاظ بهويته ، بحيث يبقى على ما هو عليه . ولا سبيل أمام الإنسان لإدراك كل هذه الأشكال المختلفة من « التشابه » ، اللهم إلا بالرجوع إلى « **العلامات** » ، أو « **البصمات** » المسجلة على الأشياء بشكل ثابت لا يمكن محوه أو إزالته . وهنا تتخذ « المعرفة » طابع « **الكتابة** » السرية التى تنطوى على شفرات لا بد من فك رموزها ، وكأن « العلم » وقف على جماعة من العارفين ببواطن الأمور ، ممن يستطيعون قراءة رموز تلك اللغة ! ولكن ، لما كانت هذه « العلامات » متناهية أو محدودة العدد ، فإن فى الإمكان القيام بجهد موسوعى يكون بمثابة تصنيف شامل لكل تلك العلامات ، بحيث يتحقق من خلاله ضرب من التماثل بين نظام الألفاظ ونظام الأشياء ، كما يتجلى بوضوح من خلاله أيضا الطابع الدائرى لتلك الحركة التى تمضى من أمارات التشابه إلى مضمونها ، ثم من المضمون إلى العلامات ، لكى لا تلبث أن ترتد من العلامات إلى الأمارات . وفضلا عن ذلك ، فإنه لما كان للمجال الإبستمولوجى فى القرن السادس عشر طابع دائرى (أو كروى) يتسم بالتناهى والاستدارة ، فإن من الطبيعى لكل معارف هذا العصر أن تتخذ مكانها داخل ذلك الشكل الدائرى المغلق ، بحيث أنها هى الأخرى لا بد من أن تجئ مغلقة ، تكرارية ، تدور باستمرار فى حلقة مفرغة ، من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ومن الخالق إلى المخلوق — عبر عملية الخلق — ، دون أن يكون هناك موضع لشىء آخر سوى البحث عن التشابه ، والاهتمام بمعرفة طبيعة هذا التشابه !

وهكذا نرى فوكوه يقدم لنا صورة رومانطيقية مبسطة لحالة العلم فى القرن السادس عشر ، وكأن كل شيء — فى عصر النهضة — كان موحدا! — بتلك

الصورة العجيبة — داخل هذه الكرة المستديرة المليئة التى تتحكم فيها — بشكل قاطع لا نزاع فيه — « مقولة التشابه » ! ولكن ، على الرغم من أن علماء القرن السادس عشر — كما قال فوكوه — كانوا مهتمين دائما بالبحث عن « التشابه » ، إلا أن هذا « التشابه » نفسه كان فى نظرهم « مشكلة » ، لا « حلا » ، تساؤلا ، لا جوابا ، وإن لم يكن ذلك بنفس الدرجة دائما لدى الجميع . صحيح أن بعض صغار الكتاب فى ذلك العصر ، ممن وقفوا عند حد تقبل إبستمولوجيا عصرهم ، دون أى نقد ، فقد اقتصروا على الأخذ بالمقولة — أو البنية الثقافية — التى كانت تمثل المفهوم الرئيسى (إن لم نقل « المفتاح ») لذلك العصر ، ولكن من المؤكد أن بعض كبار مفكرى عصر النهضة قد حاولوا نقد هذه المقولة والعمل على تجاوزها . وما كان احتفاء فوكوه بصغار المؤلفين ، وإهماله لكبار المفكرين — فى ذلك العصر — مجرد مظهر للتعالم ، أو رغبة منه فى إظهار سعة اطلاعه ، وإنما كان نتيجة طبيعية لحرصه على تقديم لوحة متسقة موحدة ، مما جعله يلتمس النماذج المؤيدة لرأيه لدى العاديين والمتوسطين من الكتاب ، ممن لم يكونوا يعارضون أو يقومون بأدنى محاولة من أجل تجاوز عصرهم أو العلو عليه.ولو أنه مضى إلى بعض مصورى ذلك العصر — من أمثال ديرر : Durer وفانسى : Vinci — ليرى كيف كانوا يتصورون معنى « التشابه » ، لتحقق من أن عملية محاكاة اللوحة للنموذج كانت عندهم مشكلة أساسية من مشكلات فن التصوير ، وبالتالى لوجد عندهم الكثير من مظاهر الحيرة والقلق ، لا الرضا والقناعة ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن « **الكرة** » التى تصورها فوكوه لم تكن بالقدر الذى توهمه من الاستدارة ، بل لعلها كانت تحمل الكثير من البروزات والنتوءات ، إن لم نقل بأنها كانت تحمل آثار تمزقات وفتحات قد تم رتقها ! ولا غرو ، فإن فوكوه لم يفطن إلى أن تلك الكرة لم تكن ساكنة ، بل لقد كانت هى نفسها فى حالة تحرك !

٤ — ٩ وأما إذا انتقلنا إلى الفصل الثانى من هذه المسرحية — ألا وهو **العصر الكلاسيكى** — ، فسنجد أن اللغة لم تعد تنطق أو تتكلم ، بل هى قد أصبحت تحلل وتميز . ومن هنا فإن مهمة المفكر — فى القرن السابع عشر — لم تعد هى التشبيه أو التمثيل ، بل لقد أصبحت هى التحديد أو التمييز . وما كان دون كيشوت علما على العصر الكلاسيكى إلا لأنه كان أول من نجح فى عملية التهرب من أكداس الكتب ، من

أجل الالتجاء إلى « الأشياء » نفسهـا ، وكـأنما هو كان يفضل « الأشيـاء » على « الألفاظ » ، على نحو ما يفضل المرء « المرئى » على « المقروء » ! وهكذا أصبح « النظام » — لا « التشابه » — هو « المجال الإبستمولوجى » للعصر الكلاسيكى ، وصار كل من « الكيف » و « الكم » على السواء تحت إمرة مبدأ « النظام » ! ولم تكن « الديكارتية » هى القوة الكبرى التى عملت على تدعيم أسس هذا المجال الجديد ، وإنما كانت — فى نظر فوكوه — مجرد انعكاس له ، إن لم نقل مجرد تعبير عنه ! وعلى الرغم من أن الحرص على إدراك ما فى الطبيعة من جوانب آلية (ميكانيكية) قابلة للحساب ، لم تكن سوى مجرد تطبيق لتلك « الرياضيات الشاملة » mathesis universalis إلا أن شيئا لم يكن ليحول دون تكون المعرفة التجريبية نفسها على غرار المعرفة الرياضية (كما يظهر من القاعدة الرابعة عشرة من قواعد ديكارت) ، خصوصا فى مجال الميكانيكا والهندسة . وهذا ما حاول فوكوه إظهارنا عليه — بالتفصيل — فى مجالات العلوم الثلاثة التى اختارها : ألا وهى « النحو العام » ، و « التاريخ الطبيعى » ، و «تحليل الثروات » :

وقد يعجب المرء هنا كيف أسقط فوكوه من حسابه علوما أخرى كالجبر ، والهندسة ، والفيزياء ، وعلم الفلك ، ولكن من الواضح أنه لو قدر لفوكوه أن يقوم بمثل هذا البحث **التاريخى** الشامل ، لقاده ذلك حتما إلى « إبستمولوجيا » **تعددية** ، ولتبين له بوضوح أن مقولة « النظام » التى كان يتحدث عنها هى أكثر تعقيدا وأشد مرونة من كل ما وقع فى ظنه ! ومن هنا فإن تأثير فكـرة « النظـام » — فى ذلك العصر — لم يقف عند حدود « النحو العام » ، و « التاريخ لطبيعى » ، و « تحليل الثروات » ، بل هو قد امتـد أيضا إلى الاستبدادية الملكيـة ، وقواعـد المأساة (التراجيديا) ، وفن تنسيق البساتين ! ولو أن فوكوه استطاع تعقب جميع المجالات التى امتدت إليها مقولة « النظام » فى القرن السابع عشر ، لتبين له أنها كانت تمثل بنية متعـددة — لا واحـدة — متغيرة — لا ثابتـة — ، إشكاليـة — لا يقينيـة — ، إنسانية — لا ميتافيزيقية — . وإذا كان ديكارت نفسه قد عرف لحظات من الحيرة والقلق ، كما أن بوسان Poussin الذى كان ينشد « النظام » ، لم يكـن على يقين من إمكانية الاهتداء إليه ؛ إن لم نقل بأن هذه الحيرة نفسها قد شملت كلا من لينيه Linné وتورنفور Tournefort ، وغيرهم من رجالات هذا العصر ، أفلا يحق لنا أن نقول إن

فوكوه قد أغفل عنصر « التحول » ، أو عامل « التغير » ، لحساب عامل « النظام » أو « البنية » ؟!

ومهما يكن من شيء ، فقد وجد فوكوه فى منطق بور رويال تعريفا خصبا لمفهوم « النظام » من جهة ، ونظرية فى « العلامة » signe من جهة أخرى . وآية ذلك أن « النظام » — فى رأيهم — كان يمثل الحقيقة الكلية الشاملة التى تغطى كل شيء ، دون أن يند عنها أى شيء ! ومن هنا فقد ذهب أصحاب منطق بور رويال إلى أن فى الإمكان تمييز كل عنصر من عناصر الطبيعة ، داخل نسق (أو منظومة) من المتآزرات الديكارتية ، مؤكدين فى الوقت نفسه أن الضمان الوحيد لهذا النظام أو ذلك التمييز ، إنما هو إمكان تغيير أى « متآزر » من « المتآزرات » مع الإبقاء على ما عداه فى حالة ثبات . وإذن ، فإن « المجال الإبستمولوجى » للعصر الكلاسيكى إنما هو « اللوحة ذات المدخلين » ، أو إن شئت فقل « الشكل المسطح » (أو المستوى) . وآية ذلك أن فى استطاعتنا أن نحدد لكل موجود — داخل ذلك الشكل — مركزا خاصا ، أو موضعا بعينه ، كما أن فى استطاعتنا — بالمقابل — أن نحدد لكل موضع — داخل النظام — الموجود الذى يشغله ، وأن نعين لكل لفظة الشيء الذى يقابلها ، حتى ولو كان ذلك فى مجال الخيال الصرف ! بيد أننا نلاحظ — من جهة أخرى — أنه إذا كان فى إمكان « النظام » أن يحدد موضع كل شيء آخر ، أو أن ينظم كل ما عداه ، فإنه ليس فى وسعه أن يحدد لنفسه أى موضع ، أعنى أنه لا يستطيع أن ينظم ذاته ! ولا غرو ، فإنه يمثل — على وجه التحديد — نظام الأشياء ، ولكنه هو نفسه ليس شيئا منتظما بعينه ! وسواء أكنا بإزاء رسم ، أم بإزاء خريطة ، أم بإزاء لوحة ، فإننا فى كل هذه الحالات لا نكون إلا بإزاء « **علامات** » هيهات لنا أن نقول عنها إنه أشياء أو أنها ليست بأشياء ! ومن هنا فان النظرية التى سادت العصر الكلاسيكى انما هى النظرية التى تنسب إلى العلامة طابع « **التمثيل الذاتى** » autoreprêsentatif ولا غرابة فى ذلك على الاطلاق : اذ أنه لما كان المسطح المكانى لا يملك سوى بعدين ، فان من الطبيعى أن ينقصه البعد الثالث ألا وهو ذلك البعد الذى يكون من شأنه تحديده هو (أعنى تحديد المسطح أو المستوى نفسه) . وهذا هو السبب — مثلا — فى أن « علم النحو العام » قد بقى — فى ظل العصر الكلاسيكى — مجرد « منطق » ؛ دون أن يصبح فى وسعه التعرض لدراسة المشكلة الفنومنولوجية الخاصة بالتواصل بين الذوات ، ودون أن تتهيأ له القدرة على

دراسة العلاقات القائمة بين الفكر واللغة ، ومعنى هذا أن علم النحو العام لم يكن ينطوى على أى وصف لعمليات الكلام ، وبالتالى فإنه لم يكن ينطوى على أية دراسة سيكولوجية للغة ، كما أنه لم يكن يتضمن أية دراسة علمية لوسائط الكلام ، ومن ثم فإنه لم يكن يتضمن أية لغويات مقارنة أو عامة . وهكذا بقى « النحو العام » مجرد معرفة تحليلية ونقدية لسير المقال (أو لوظيفة الحديث) ، على اعتبار أن « المقال » (أو « الحديث ») — فى جوهره — « تمثيلى » صرف .

ولا يتسع المقام هنا لتعقب تحليلات فوكوه العميقة لكل من « التاريخ الطبيعى » و « تحليل الثروات » ، ولكن حسبنا أن نقول إن إشكالية هذين المبحثين هى بعينها إشكالية « **النحو العام** » : إن المهم — عند صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » — هو ذلك الفكر النسقى الذى يحيل « الوقائع المحسوسة » — سواء أكانت موجودات حية أم ثروات — إلى أشكال تمثل داخل إطار مقالى منتظم . ولا غرو . فإن العصر الكلاسيكى لم يكن يرى فى هذه الوقائع ، ولا خلفها ، أية عملية تكوين genèse ، سواء أكانت هى « التطور » ، أم « الإنتاج » (على التعاقب) ، بعكس ما سيفعله من بعد كل من داروين وماركس . وبيت القصيد هنا أن فوكوه أثبت لنا أن فكرة « الطبقة » (أو « الفئة ») classe — بوصفها الأصل فى كل **نظام** — كانت هى السبب فى إقصاء فكرة « **العلة** » (أو « السبب ») cause — بوصفها المبدأ المسيطر على التاريخ — .

بيد أن المرء لا يجد عند فوكوه أية محاولة لتفسير العملية التى تمت على نحوها حركة إحلال (أو حلول) فكرة « العلية » محل فكرة « الطبقة » ، بحيث نعرف كيف جاءت نظرية « التطور » لتحل محل مقولة « النظام » ! ولسنا ندرى لماذا يأبى فوكوه إلا أن ينفى عن الفكر الكلاسيكى كل اهتمام بالتطور (أو التحول) ، فى حين أن التاريخ الطبيعى — حتى فى ذلك العصر — كان قد بدأ يعرف شيئا عن « التغير » ، من خلال الدراسات الباليونتولوجية (= علم الأعراق ، والسلالات البشرية) . ومهما يكن من شىء ، فإن « المعارف » (أو بالأحرى : « الأحاديث ») — فى نظر فوكوه — لا تستمد قيمتها إلا من « الوضع » الذى « تشغله » داخل هذا المجموع الإبستمولوجى أو ذاك ، دون أن تكون هناك أدنى أهمية للعلاقة التى تربطها بالواقع ؛ مثلها فى ذلك كمثل عناصر أى نص أدبى (فى نظر المدرسة البنيوية فى التحليل أو النقد

الأدبى) ، حيث يوضح بعضها البعض الآخر ، دون أية إحالة إلى الواقع الخارج عن النص الأدبى نفسه ، على اعتبار أن هذا « الواقع » هو مجرد « مدلول » يلقونه بالسخرية والازدراء ! ومعنى هذا أن فوكوه حين يتحدث عن « المجال الإبستمولوجى » فإنه يقدمه لنا كما لو كان « بنية » لا تحليل إلا إلى ذاتها ، دون أدنى إشارة إلى « الواقع » الذى يقابلها ، مستبعدا بذلك — تماما — تلك المشكلة الفلسفية التقليدية ، ألا وهى « مشكلة الحقيقة » ، أو « البحث عن الحقيقة » !

والظاهر — كما لاحظ بعض الباحثين — أن فوكوه قد وجد فى الاهتمام بمشكلة القيم عموما ، ومشكلة الحقيقة خصوصا ، مجرد مظهر من مظاهر التخلف الفكرى ، مادام الكل فى نظره سيان ، دون أن يكون ثمة موضع لتفضيل « مجال إبستمولوجى » على آخر ، ودون أن يكون من شأن الإبستمولوجى البنيوى أن يهتم بشىء آخر سوى إبراز ظاهرة « القطيعة » rupture التى بمقتضاها تحدث ظاهرة « الاختلاف » ! ويشرح لنا فوكوه هذه الظاهرة فيقول : « إن **الانفصال** لا يعنى شيئا آخر سوى أنه قد يحدث أحيانا فى خلال عدة سنوات أن تكف ثقافة ما عن التفكير على النحو الذى درجت عليه حتى تلك الآونة ، لكى تشرع فى التفكير فى شىء آخر ، وعلى نحو آخر » ! صحيح أنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن تتكرر — لدى ثقافتين مختلفتين — نفس العبارات (تقريبا) ، ولكنها عندئذ قلما تعنى نفس الأشياء ، بل لا بد من أن يكون البناء العقلى القديم قد تصدع ، ومن ثم لا بد لكل العلاقات من أن تكون قد تغيرت ، لكى ينشأ من كل هذا « مجال إبستمولوجى » جديد ! وأما إذا تساءلنا لماذا تغيرت الأمور هكذا — على حين فجأة — ، ولماذا حدثت هذه القطيعة — التى لم تكن فى الحسبان — بين ثقافة قديمة وأخرى جديدة ، كان جواب فوكوه على هذا التساؤل أننا هنا بإزاء ظاهرة « انقلاب حاسم » ، أو « تغير جذرى » ، لا تقبل التفسير العقلى ! وفضلا عن هذا وذاك ، فإن فوكوه — لفرط تمسكه بالمعنى العلمى المحض الذى يستبعد من حسابه كل اهتمام بالجانب العملى أو البرجماتى — لا يكترث فى كثير أو قليل بالمعنى النقدى البناء لفكرة « الممارسة » (أو البراكسيس) ، بدعوى أن الفلسفة الوضعية قد استغلت مفهوم « التجربة » أسوأ استغلال ! وهـذا هو السبب فى أننا نراه ينتهى — فى نهاية المطاف — إلى استبعاد « الأشياء » نفسها ، لفرط ولعة ب « الألفاظ » !

ولو أننا توقفنا (مثلا) عند تحليل الثروات ، لوجدنا أن كل ما يهتم به فوكوه — فى هذا الصدد — هو أن يبين لنا كيف أن ثمة « بنية » واحدة بعينها هى التى تعمل عملها فى هذا المجال ، كما تعمل عملها فى مجال « التاريخ الطبيعى » و « النحو العام » . صحيح أن الكاتب يحاول أن يظهرنا على وجود بعض اختلافات بين تلك العلوم الثلاثة ، ولكن هذه الاختلافات لاتكشف عن وجود أى خلاف أو تمايز فى صميم الطبيعة الخاصة بسير هذا الموضوع أو ذاك ، كما أنها لا تدل على وجود تقدم أو تخلف فى مرحلة التطور التى قطعها هذا العلم أو ذاك ! وأما هذه البنية المشتركة بين كل تلك العلوم ، فهى — فى نظر فوكوه — راجعة إلى « الوحدة النسقية » التى تجمع بين العلوم الكلاسيكية الثلاثة : علوم اللغة ، والحياة ، والقيمة . والحق أننا لو نظرنا إلى « اللغة » ، لوجدنا أن وظائفها المختلفة (أو الأربعة — كما يقول فوكوه —) متآلفة ، تتطلب منها الواحدة ، كل ما عداها ؛ فى حين أننا لو عدنا إلى « التاريخ الطبيعى » ، لرأينا أنه موسوم بطابع اتساق النظام ، ودقة المنهج ؛ بينما نلاحظ فى « تحليل الثروات » أن من شأن « القيمة » أن تجئ فتجمع بين الثروات بعضها والبعض الآخر . وواضح من كل هذه التأليفات أنه ليس ثمة أدنى إشارة إلى الموضوعات نفسها ! أفليس من حقنا — إذن — أن نقول إنه على الرغم من كل تلك الاختلافات الظاهرية ، فإننا هنا بإزاء وحدة عميقة ، ذات طبيعة بنيوية ، ألا وهى وحدة الإبستمولوجيا الكلاسيكية التى تعتبر أن الوجود موجود ، دون أن يكون فيه أن تكون هذه الإمكان تمثله ، دون أن تكون هذه الإمكانية مشوبة بأدنى شائبة ، أو متخللة بأية فجوة ؟ ومرة أخرى نقول : ألسنا هنا بإزاء نظرة تبسيطية تخلف وراء ظهرها « تاريخ العلوم » ، بكل ما ينطوى عليه من متناقضات ؟!

٤ — ١٠ وعلى كل حال ، فإن فوكوه ينتقل بنا بعد ذلك إلى الفصل الثالث — والأخير — من مسرحيته ، ألا وهو القرن التاسع عشر الذى ابتكر مقولة « **التاريخ** » ، وأراد أن يحلها محل فكرة « **النظام** » . ولا يعنينا هنا أن يكون فوكوه قد اختار المركيز دى ساد علما على هذا العصر ، خلفا لسيرفانتس الذى كان بطل الفصل السابق ، وإنما الذى يهمنا أن نبرزه — على وجه الخصوص — هو ما يؤكده فوكوه من حدوث قطيعة بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، نتيجة لظهور « مجال إبستمولوجى » جديد ، قطيعة قد لا تقل أهمية عن تلك التى ظهرت فى العصر الكلاسيكى بين كل من باراسلز paracelse (الكيميائى السويسرى :

١٤٩٣ — ١٥٤١) وديكارت ! ونحن نلاحظ أن فوكوه قد شاء إلا أن يجمد الفترة التاريخية الواقعة بين سنة ١٦٤٠ وسنة ١٧٩٠ (بكل ما فيها من انقلابات وتناقضات) فى صيغ ثلاث ، لم يلبث أن حولها — فى خاتمة المطاف — إلى صيغة واحدة ، دون أن يفطن إلى أنه بذلك قد أغلق أمام نفسه كل سبيل إلى فهم تلك «الاستمرارية» التاريخية التى يمكن أن تجعل سنة ١٨٣٠ معقولة (أو قابلة للفهم) ، خصوصا وأنه قد وضع قبلها « كتلة » كلاسيكية متحجرة ! ولما كانت كل نزعة سكونية جامدة لا بد من أن تجد نفسها فى حاجة إلى نكبات أو أزمات تزحزح من حالة الجمود التى ترين عليها ، فليس بدعا أن نجد فوكوه يهيب بمبدأ « الانفصال » ، مع اعترافه — فى الوقت نفسه — بما فى « الانفصالات » ، أو « التقطعات » ، من طابع إشكالى ملغز ! وقد يكون فوكوه على حق فى قوله بأن « الانفصال » الزمانى « لغز » أو « أحجية » ، ولكن لو أنه هو نفسه كان أقل ولعا بالألغاز أو الأحاجى ، لراح يبحث عن ضروب « الاتصال » أو مظاهر « الاستمرار » ، بدلا من الاصرار على القول بالانفصال أو عدم الاستمرار ! ولكن ! ما العمل ، وقد أبى فوكوه الا أن يأخذ بفكرة « المجال الابستمولوجى » التى كانت تنطوى منذ البداية على مبدأ « الانفصال » ، دون أن تسمح للتاريخ ولا للمعقولية بأى موضع يمكن أن « تشغلاه » أو أن تستقرا فيه ! وهكذا كان حتما على فوكوه أن يضحى « بالتاريخ » لحساب « البنية » ، وأن يستغنى عن « العقل » فى سبيل استبقاء « النظام » ! والظاهر أن هذه الفلسفة الجديدة التى كان فوكوه حريصا أشد الحرص على تثبيت دعائمها ، هى التى أوحت إليه برفض كل « ماضى » الفلسفة ، وقطع كل صلة بتاريخ الفكر ، من خلال تلك المزاعم العريضة المتكررة عن وجود « تصدعات » ، و « انفصالات » ، و « هوات » غير معبورة بين العصور الثقافية المختلفة ! ومع ذلك ، ألسنا نجد فى القرن التاسع عشر نفس ذلك « الثالوت » من العلوم : ألا وهى على الشغل (أو العمل) ، وعلم الحياة ، وعلم اللغة ؛ وإن تكن قد أصبحت تسمى بأسماء جديدة : ألا وهى الاقتصاد ، والبيولوجيا ، والفيلولوجيا ؟

بيد أن بيت القصيد — عند فوكوه — هو هذا التحول الذى تم فى مطلع القرن التاسع عشر حينما قدر للألفاظ (أو الكلمات) أن تكتسب نمطا جديدا من الوجود ، معارضا تماما لنمط « التمثيل » . وهكذا اتجهت اللغة — منذ ذلك الحين — نحو وصف (وتحليل) الهيكل الخفى للأشياء ، وأصبحت مهمة العلوم هى بناء (أو إنشاء)

موضوعها فى مجال تند مقوماته عن الملاحظة ، من أجل إقامة شبكة من العلاقات أو المتقابلات ذات الأبعاد المتعددة ، وهذا ما عبر عنه فوكوه حينما كتب يقول : « لقد تم عبور العتبة التى كانت تفصل العصر الكلاسيكى عن العصر الحديث حينما كفت الألفاظ عن التقاطع مع التمثلات ، بحيث أنها لم تعد تضع معرفتنا بالأشياء(على نحو تلقائى) داخل مربعات منتظمة . » ! وربما كان آدم سميث — فيما يقول فوكوه — هو خير نموذج لهذا التحول الكبير : فإن التاريخ ليشهد لهذا العالِم الاقتصادى العظيم بأنه كان أول من أدخل إلى مضمار علم الاقتصاد مفهوم « العمل » (أو « الشغل ») . ولكن آدم سميث — فى الحقيقة — لم يبتكر هذا المفهوم ، بل هو قد اقتصر على تحريكه أو الانتقال به من مجال إلى آخر . صحيح أن هذا المفهوم كان يشير — منذ عدة سنوات — إلى معيار القيمة التبادلية ، ولكن « عمل » الإنسان — قبل آدم سميث — كان يتحدد بكمية (يعنى كمية) الغذاء الضرورية اللازمة لهذا الانسان — هو وعائلته — من أجل الاستمرار فى البقاء طوال مدة العمل ، فى حين أن آدم سميث قد جعل منه المعيار الثابت للثمن الطبيعى للأشياء ، على اعتبارأن الثروات تنحل إلى وحدات من العمل ، مع مراعاة طول فترة العمل ، ودرجة التعب أو الإرهاق ، وكمية الجهد المبذول ، مما تسبب بالفعل فى إنتاجه . ومن هنا فإن علم الاقتصاد الحديث — على يد آدم سميث — قد اكتسب طابعا جديدا ، كاد أن يفصله تماما عن « دراسة الثروات » لكى يقربه من « الأنثروبولوجيا » (التى لم تكن بعد قد تكونت) . وهنا يتوقف فوكوه طويلا عند « علم الاقتصاد » ، لكى يعقد مقارنة بين كل من ريكاردو وماركس ، بقصد إظهارنا على وحدة « المجال الإبستمولوجى » لديهما ، مع إبراز المستوى الذى حقق كل منهما اختياره الحقيقى بالاستناد إليه . والواقع أن ريكاردو وماركس لم يختلفا على مستوى « الإبستمية » : èpistémé ، بل هما قد اختلفا على مستوى « الدوكسا » : doxa (الرأى أو الظن) . وآية ذلك أن كلا منهما قد قام بالإجابة على مشكلة واحدة بعينها ، ألا وهى مشكلة مستقبل العمل البشرى ، انطلاقا من حالته التاريخية آنذاك ؛ وكل ما فى الأمر أن إجابة الواحد منهما كانت « تشاؤمية » ، بينما كانت إجابة الآخر « تفاؤلية » . ولا غرو فإن فوكوه يفرق بين « العلم » و « الرأى » ، على أساس أن « الرأى » مسألة « اختيار » ، لا « واقعة اجتماعية » . ولكن المهم أن ماركس — على نحو ما يتصوره فوكوه — لم يقم بأى نقد للاقتصاد ، بل هو قد اقتصر على تحليله ، دون أن يربط هذا النقد بأى نقد آخر للمجتمع ، وحجة فوكوه فى ذلك أن ريكاردو قد جعل من « القيمة » ناتجا

للعمل ، بعد أن خلع عن العمل وظيفة باعتباره أمارة (أو علامة) على الحاجات . ولما كان من شأن هذا العمل أن يتراكم (وهذا منظور تاريخى) ، فإن تراكمه لا بد من أن يؤدى إلى تراكم القيم . وهنا نرى أن فوكوه لا يقيم أية تفرقة بين « تراكم القيم » عند ريكاردو و « تراكم الأرباح » عند ماركس ، بل يقتصر على القول بأن الماركسية — على المستوى العميق للمعرفة الغربية — لم تأت بأية قطيعة حقيقية ! والسبب فى ذلك أن كلا ريكاردو ، وماركس ، قد ظل يعالج مشكلة واحدة بعينها ، داخل « إبستمية » واحد بعينه ! ولئن يكن الواحد منهما قد أجاب على المشكلة بالإيجاب ، فى حين أن الآخر قد أجاب عليها بالسلب ، فإن هذه الإجابة المختلفة لا تهم فوكوه فى كثير أو قليل ، لأن بيت القصيد — فى رأيه — هو « أن الخلافات المذهبية التى قامت بينهما لم يكن من شأنها سوى أن تولد بعض الأمواج ، وترسم بعض التجاعيد ، على السطح فقط ، وكأنما هى مجرد أعاصير أو زوابع يشهدها حمام لسباحة الأطفال » ! ثم تجىء بعد ذلك حجة « نهاية التاريخ — وهى حجة تنتزعها أركيولوجيا فوكوه من بعض الاعتبارات الحديثة — فتكون بمثابة الطعنة النجلاء ؛ الطعنة الأخيرة ، التى يوجهها فيلسوفنا إلى ماركس والماركسية ! وهكذا نرى أن السمات الأساسية التى تميز بها مطلع القرن التاسع عشر — فى رأى فوكوه — إنما هى تاريخية الاقتصاد (فى علاقته الوثيقة بأشكال الإنتاج) ، وتناهى الوجود البشرى (فى علاقته الوثيقة بالندرة والعمل) ، وحلول موعد انتهاء التاريخ (سواء أكان ذلك بتباطئه إلى غير ما حد ، أم بحدوث انقلاب جذرى حاسم) . وبعبارة أخرى ، يقرر فوكوه أن الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر قد قام على أركان أساسية ثلاثة : ألا وهى **التاريخ** ، **والأنثروبولوجيا** ، **وتوقف الصيرورة** ؛ لدرجة أن « اليوتوبيا » نفسها لم تعد تعنى فى ذلك الوقت ظهور صباح جديد ، بل كانت تعنى نهاية الزمان ! وعلى حين أن اليوتوبيا — فى الفكر الكلاسيكى — قد ارتبطت بحلم « الأصول الأولى » ، نجد أنها قد ارتبطت — فى فكر القرن التاسع عشر — بحلم « انتهاء التاريخ » !

٤ — ١١ وليس فى وسعنا أن نتوقف طويلا عند تحليلات فوكوه العميقة لكل من « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ، ولكن حسبنا أن نقول إن فوكوه يهتم بإظهارنا على ما فى بيولوجيا القرن التاسع عشر من تصور تاريخى للطبيعة (وإن تكن الحياة فى صيرورتها المستمرة لا تكون الموجودات إلا لكى تعود فتقضى عليها) ، كما أنه يحرص على إبراز ما فى فيلولوجيا القرن التاسع عشر من نزعة نسبية (تجلت من خلال

الاهتمام بدراسة لا تجانس النظم النحوية فى اللغات المختلفة) ... إلخ . ولكن فوكوه سرعان ما يميز — فى علوم القرن التاسع عشر — لا نقول نزاعا أو صراعا أو تناقضا — بل « ثنائية » حاسمة لم تستطع معرفتنا المعاصرة نفسها تجاوزها أو الفصل فيها أو تصفيتها ؛ وليست هذه الثنائية سوى تعبير عن كون العلوم الأنثروبولوجية — بنزعتها التاريخية — قد استطاعت أن تكتشف الإنسان بوصفه موجودا كامنا فى عمله وقوله من ناحية ، مع ملاحظة أن هذه العلوم نفسها لم تكن تملك سوى إحالتنا إلى الضمير الانعكاسى réflexif ، على اعتبار أن هذا الإنسان نفسه هو الذى يعمل وهو الذى يتكلم من جهة أخرى . وهذا ما أطلق عليه فوكوه اسم **الازدواجية التجريبية — الترنسندنتالية** » : **بمعنى أن الإنسان يستخرج من الإنسان (التجريبى)** معرفة بذلك الإنسان (**الترنسندنتالى**) الذى هو شرط لإمكانية كل معرفة ! ولو شئنا أن نعبر عن هذه الثنائية بلغة أخرى ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الإنسان قد أصبح لأول مرة — فى تاريخ الفكر البشرى — « موضوعا » و « ذاتا » (معا) لكل تأملاته . وعلى حين أن الإنسان — حتى نهاية القرن السابع عشر — كان غائبا تماما عن كل المعرفة الغربية ، لأنه لم يكن « ذاتا » ، بل مجرد « طبيعة بشرية » ، بل وعلى حين أن الفلاسفة الكلاسيكيين لم يستطيعوا أن يتعقلوا الإنسان ، بل هم قد اقتصروا على دراسة المكانة الممتازة للبشر فى نظام العالم ، نجد أن « فكرة الإنسان » قد ظهرت فى مطلع القرن التاسع عشر ، فكانت بمثابة « حدث تاريخى » زعزع كل أركان الثقافة الغربية . ولكن « الإنسان » لم يظهر باعتباره « ذاتا » و « موضوعا » لكل معرفة ممكنة لمجرد أن الممارسة العادية هى التى سمحت لمفكرى القرن التاسع عشر بأن يحددوا مضمون هذا الوعى الانعكاسى أو التأملى ، بل لأن ثمة تصدعا فى تنظيم المعرفة هو الذى جاء فيسر لهم مهمة « تعقل » الإنسان !

إن فوكوه — بطبيعة الحال — لا ينكر أن هذا الحدث — ألا وهو ظهور فكرة الإنسان — قد ترتب على بعض الضرورات العملية ، بما فيها الاضطرابات السياسية والتغيرات السريعة التى طرأت على ظروف العمل ، إلى غير ذلك من المشكلات الاجتماعية التى عملت — فى مطلع القرن التاسع عشر — على « مولد الإنسان باعتباره ذاتا تاريخية » ، ومن ثم قيام الدراسة العلمية للظاهرة البشرية . ولا شك أن التراث الهيجلى الذى بقى تأثيره واضحا على كل فلسفة فوكوه قد جعله يسلم بأن ترقى المعرفة قد اقترن

دائما بتطور الحضارة ، وتقدم الوعى الذى يحصله الإنسان عن العالم ، وعن ذاته ، فى صميم التاريخ . ولكن الجديد لدى فوكوه هو أنه نظر إلى التغيرات الحادثة فى مجال المعرفة تحت تأثير التجربة على أنها مجرد تغيرات ثانوية ، بينما اعتبر التغيرات التى حدثت على مستوى قواعد تكونها تغيرات جوهرية . ومعنى هذا أن واقعة ظهور « علم النفس » تحت تأثير ظهور المعايير الجدية التى فرضها المجتمع الصناعى على أفراده فى مجرى القرن التاسع عشر ، وواقعة ظهور « علم الاجتماع » تحت تأثير تزايد الأخطار التى تعرضت لها ضروب التوازن الاجتماعى منذ عهد الثورة حتى فترة الإصلاحات البورجوازية ، لا تفسران لنا تلك الإمكانية الباطنية ، أو الواقعة المحضة ، ألا وهى أن الإنسان قد أصبح — للمرة الأولى منذ أن وجد على ظهر الأرض بشر يحيون فى جماعات — موضوعا لعلم (سواء أكان ذلك بوصفه كائنا فردا ، أم بوصفه كائنا اجتماعيا) . ولا غرو ، فإننا هنا لسنا بإزاء حدث يمكن النظر إليه على أنه ظاهرة تدخل فى باب « الرأى » أو « الظن » ، بل نحن بإزاء حدث ثقافى على مستوى « المعرفة » . وما كان لهذا الحدث أن يظهر إلى عالم الوجود ، لولا ما طرأ على « **الإبستمية** » نفسها من عملية « إعادة توزيع » عامة شاملة : إذ تركت « الكائنات الحية » مجال « **التمثيل** représentation » ، لكى « تقبع » أو « تستقر » فى الأعماق النوعية للحياة ، مثلها فى ذلك كمثل « الثروات » التى أصبحت تكمن فى الحركة التقدمية لأشكال الإنتاج ، أو كمثل « الكلمات » التى صارت محصورة فى صيرورة اللغات . وهكذا كان ظهور « المعرفة » النوعية الخاصة بموضوع « الإنسان » ، مقترنا — إن لم نقل معاصرا — لظهور « البيولوجيا » (علم الأحياء) ، والاقتصاد ، و « الفيلولوجيا » (علم فقه اللغة) ؛ وإن تكن هذه المعرفة الجديدة قد اقترنت منذ البداية بإشكالية إبستمولوجية هامة : ألا وهى التساؤل عن مدى شرعية أية دراسة علمية تحيل « الذات » نفسها إلى « موضوع » !

٤ — ١٢ وهنا يقرر فوكوه أن « العلوم الإنسانية » (أو ما اصطلحنا على تسميته كذلك) ليست مجرد « علوم زائفة » ، بل هى ليست علوما على الإطلاق ! والسبب فى ذلك أن « التنظيم » الذى يحدد « وضعيتها » ، ويؤصل جذورها داخل « الإبستمية » الحديثة ، من شأنه فى الآن نفسه أن ينأى بها عن دائرة العلوم (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . وأما إذا تساءلنا عن السر فى المزاعم أو الادعاءات العلمية التى طالما تذرع بها أصحاب الدراسات الإنسانية ، كان رد فوكوه على هذا التساؤل أن التحديد الأركيولوجى

لعملية ظهور تلك « العلوم الإنسانية » المزعومة ، هو الكفيل بإظهارنا على أنها تستند فى الحقيقة إلى عملية (أو عمليات) « **تحويل** » لنماذج مستعارة من « العلوم » . وأما « التنظيم » الذى يشير إليه فوكوه — فى هذا الصدد — فهو تنظيم ثلاثى يصور لنا العلوم جميعا على شكل « **هرم** » رمزى : ضلعه الأول (أو إن شئت فقل : بعده الأول) هو العلوم الرياضية والفيزيائية ؛ وضلعه الثانى (أو بعده الثانى) هو علم الأحياء ، وعلم الاقتصاد ، وعلم اللغة — مع العلم بأن هذه جميعا ليست — فى نظر فوكوه — علوما إنسانية ؛ بينما ضلعه الثالث (أو بُعده الثالث) هو الفكر الفلسفى . ولما كانت « العلوم الإنسانية » لا تندرج تحت أى بعد من هذه الأبعاد الثلاثة ، فإن فوكوه لا يعتبرها « علوما » على الإطلاق ! ولا شك أن انعدام كل بعد تاريخى — أو دياكرونى — فى تصور فوكوه لهرمه الثلاثى ، قد عمل على إقصاء « التاريخ » أيضا من مضمار « العلوم » . ولكن فوكوه لا يرى مانعا من القول بأن العلوم الإنسانية تتسلل إلى « هرمه الابستمولوجى » من خلال الفجوات أو الفتحات التى تتركها المعارف الأخرى المتكونة من ذى قبل . ولما كانت العلوم الإنسانية تعيش دائما عالة على العلوم الاستنباطية ، والعلوم التجريبية ، والفكر الفلسفى ، فضلا عن أنها كثيرا ما تصطنع من المفاهيم والنماذج ما هو مستعار من البيولوجيا ، والاقتصاد ، وعلوم اللغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينبهنا إلى صعوبة تحديد « وضع » ، أو « موقع » ثابت لها ، فى إطار التصنيف المعاصر للعلوم . وليس السبب فى صعوبة العلوم الإنسانية المزعومة براجع إلى تعقد موضوعها وكثافته ، أو اتصافها بطابع ميتافيزيقى ، أو استنادها إلى موجود زئبقى لا يكف عن العلو على نفسه ، بل السبب هو تعقد التنظيم الإبستمولوجى الذى توجد فى إطاره من جهة ، وطبيعة العلاقة الثابتة التى تربطها بالأبعاد الثلاثة المكونة لصميم مجالها من جهة أخرى .

والظاهر أن فوكوه — من فوق قمة هرمه الإبستمولوجى — قد أصدر حكمه بالإعدام على « العلوم الإنسانية » جميعا ، بما فيها « علم النفس » ، و « علم الاجتماع » ، و « علم التاريخ » ، و « الانثروبولوجيا » .. إلخ ! ومن هنا فإنه قد رفض الدخول فى المشكلات الميتدولوجية الخاصة بالعلوم الإنسانية ، مما طالما دار حوله نقاش أهل تلك العلوم : أتراها تقوم على « التفسير » أم على « الفهم » وهل تستمد نموذجها من الرياضيات أم من علم الأحياء ، وهل يمكن أن تقوم هوية بين « الذات » و « الموضوع » ، وهل ترتكز أولا وبالذات على « المنهج التكوينى » أو على « المنهج

البنيوى » ، وهل يمكن أن يقوم ــ فى نطاق تلك العلوم ــ اتجاه منطقى صورى محض ؟!. إلخ ، ولكن فوكوه ــ مع ذلك ــ قد كرس الصفحات الطويلة من الفصل العاشر (والأخير) من كتابه المشهور : « الألفاظ والأشياء » للحديث عن « شكل (أو صورة) العلوم الإنسانية » ، و « نماذجها الثلاثية » ، فراح يبين لنا أن « علم النفس » يستعير من « علم الأحياء » أهم نماذجه ، وفى مقدمتها جميعا مفهوم « الوظائف » fonctions ومفهوم « المعايير » : les normes ، فى حين أن « علم الاجتماع » يأخذ عن « علم الاقتصاد » أهم نماذجه ، ألا وهى مفهوم « الصراع » : conflit ، ومفهوم « القاعدة » : règle ، بينما تقوم دراسة الأساطير والآداب باستعارة نماذجها ــ كفكرة « المعنى » أو « الدلالة » signification ، وفكرة « النسق » أو « النظام » : système من « الفيلولوجيا » (أو علم فقه اللغة) . ويمضى فوكوه إلى حد أبعد من ذلك فيحاول أن يرسم لنا مسار تاريخ العلوم الإنسانية كلها ، ابتداء من القرن التاسع عشر حتى اليوم ، عن طريق تعقبه لتلك النماذج الثلاثة (على التعاقب) ألا وهى النموذج البيولوجى ، ثم النموذج الاقتصادى ، وأخيرا النموذج اللغوى (أو الفيلولوجى) . ويلاحظ فوكوه ــ فى هذا الصدد أيضا ــ أن تطور العلوم الإنسانية لم يتخذ هذا المسار فحسب ، بل هو قد سار أيضا على طريق آخر هو الانتقال من الاهتمام بالوظيفة ، والصراع ، والدلالة ، (وهى الحدود الأولى فى تلك الأزواج الثلاثية المتعاقبة) ، إلى الاهتمام بالمعيار ، والقاعدة ، والنظام ، (وهى الحدود الثانية فى تلك الأزواج الثلاثة المتعاقبة) . ثم ينتقل فوكوه ــ بعد ذلك ــ إلى دراسة دور « التمثل » reprèsentation فى العلوم الإنسانية ، لكى يبين لنا أنه ليس ثمة تطابق بين « التمثل » و « الوعى » (أو الشعور) ، مادام فى إمكان « الوظيفة » أن تقوم بدورها ، و « الصراع » أن يحدث نتائجه ، و « الدلالة » أن تفرض معقوليتها ، دون المرور بمرحلة « الوعى » الواضح أو « الشعور » الصريح . والواقع أن « الوعى » و « التمثل » أمران مختلفان ، بدليل أن عملية إلقاء الأضواء على العناصر والتنظيمات التى قلما تنفذ إلى مجال الوعى من حيث هى كذلك ، لا يمنع العلوم الإنسانية من الخضوع لقانون « التمثل » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كل ما فى السلوك البشرى « لغة » ، حتى وإن لم يكن مقالا صريحا ، بل حتى إذا لم يكن محققا على مستوى « الوعى » أو « الشعور » . وربما كان أهم ما امتازت به المعرفة المعاصرة الدائرة حول الإنسان ، هو أنها قد أقامت ضربا من التفرقة أو الفصل بين « الوعى » و « التمثل » . وآية ذلك أننا « نتمثل » ــ فى عقولنا ــ كلا من « **الحياة** » ،

و « **الحاجة** » ، و « **اللغة** » ، **على شكل** « **وظيفة** » ، و« **صراع** » ، و« **دلالة** » ، ولكن بصورة قد تكون لا شعورية تماما . وعلى حين أن الثنائية التى كانت تسود العلوم الإنسانية منذ عهد قريب هى ثنائية « السوى » و« المرضى » ، أصبحنا نشهد اليوم ثنائية أخرى أكثر أهمية ألا وهى ثنائية « الشعور » و « اللاشعور » . وفوكوه يقرر هنا أن العلوم الإنسانية — فى وقتنا الراهن — لم تعد توجد إلا حيث تكون هناك عملية « كشف » أو إزاحة للنقاب عن « اللاشعور » . ومعنى هذا أننا لا نتحدث عن « علم إنسانى » حين نكون بصدد دراسة تدور حول الإنسان ، بل حين نكون بصدد تحليل — على مستوى البعد الخاص باللاشعور — للمعايير ، والقواعد ، والمجاميع الدالة (= ذات الدلالة) التى تكشف أمام الشعور (أو الوعى) الشروط المحددة لأشكاله ومضامينه . وعلى الرغم من أن فوكوه يؤكد أن « العلوم الإنسانية » تمثل جزءا لا يتجزأ من « **إبستمية** » العصر الحديث (مثلها فى ذلك كمثل الكيمياء أو الطب) ، إلا أنه ينكر عليها طابعها الوضعى ، فلا يقول عنها إنها « **علوم** » — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — وإن كان يأبى — فى الوقت نفسه — أن يهبط بها إلى مستوى « الأوهام » ، أو « الأخيلة شبه — العلمية » ، أو ما يسمونه عادة « **الإيديولوجيا** » .

٤ — ١٣ وهنا يظهر الفارق الكبير بين كل من ليفى اشتراوس وفوكوه فى نظرتهما إلى « العلوم الإنسانية » : لأنه على حين أن ليفى اشتراوس قد أقام تعارضا بين الفيزياء وعلم الأحياء من ناحية ، والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى ، بحجة أن هذه العلوم الأخيرة لا تستحق لقب « العلم » بنفس الدرجة وعلى نفس المستوى ، مؤكدا — فى الوقت نفسه — أن فى إمكان من علم الاجتماع والإتنولوجيا الارتقاء إلى مستوى « الوضع » العلمى ، إذا نجحا فى تجاوز عماء الظواهر من أجل الوصول إلى « النظام » الكامن من خلفها ، نجد أن فوكوه — على العكس من ذلك — قد ظل متمسكا بفكرته القائلة بأن « العلوم الإنسانية » لا يمكن أن تعد مجرد علوم زائفة ، بل هى ليست من « العلم » فى شىء ! وأما السر فى ظهورها فهو أن الثقافة الأوروبية — فى القرن التاسع عشر — قد عملت على إنشاء « موجود » — أطلقت عليه اسم « الإنسان » — تضافرت بعض الأسباب الإبستمولوجية الخاصة على جعله « موضوعا » وضعيا لضرب من « **المعرفة** » : savoir ، ولا نقول — بأى حال من الأحوال — موضوعا لضرب من « العلم » science . وعلى الرغم من أن فوكوه يفسح مجالا خاصا لكل من « التحليل النفسى »

و « الإنتولوجيا » — فى نطاق ما أسماه بالمعرفة الإنسانية — إلا أنه لا يرى فى هذين المبحثين سوى محاولتين جانبيتين لدراسة « اللاشعور » (خارج « الإنسان » نفسه) ! ولا يرى فوكوه مانعا من ربط هذين المبحثين بأشكال « **التناهى** » البشرى (على نحو ما حللها الفكر الغربى الحديث) ، ألا وهى « **الموت** » ، **و** « **الشهوة** » (أو الرغبة) ، **و** « **القانون** » (من حيث هو « **لغة** ») ، ولكنه يؤكد أن هذه الأبعاد الثلاثة لا تمثل المجال التجريبى للإنسان ، حيث يمكن لكل من التحليل النفسى والإتنولوجيا بلوغ مستوى الوضعية العلمية ، وإنما هى مجرد شروط لإمكانية أية معرفة تدور حول الإنسان .

بيد أن فوكوه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التى ظهرت بظهور « الإنسان » — فى القرن التاسع عشر — إنما هى بعينها التى سوف تجهز عليه ! وآية ذلك أن « الفرد » الذى كان من قبل موزعا بين « علم الفيزياء » و « علم الأحياء » ، لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من « الهوية » الذى بقى له ، بسبب توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة : ألا وهى علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والإتنولوجيا ، والتحليل النفسى ؛ وهى تلك المعارف التى تتقاسم فيما بينها رفاته ، زاعما كل منها لنفسه أن الجثة التى بين يديه هى الحقيقة بعينها ! وقد يكون هناك موضع للحديث عن تشابه بين كل من نيتشه وفوكوه : لأن الأول منهما قد نادى بـ « **موت الإلـٰه** » ، بينما نجد أن الثانى منهما قد أصبح ينادى اليوم بـ « **موت الإنسان** » ! ولكن على حين أن نيتشه كان هو « القاتل » الحقيقى للألوهية ، فقد لا يكون فى وسعنا أن نقول عن فوكوه إنه هو « القاتل » الحقيقى للإنسان ! وآية ذلك أن « الفرد العينى » الذى أسهمت علوم الاقتصاد ، والأحياء ، واللغة ، فى تنصيبه ، حينا ما من الزمن ، عند آفاق معرفتنا ، قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ، إذ دب فيه الانحلال بمجرد ظهوره ، تحت تأثير تلك الضربات المتلاحقة من « التجريد » ! ومهما يكن من شىء ، فإن « الذى لا نزاع فيه — فيما يقول فوكوه — أن الإنسان لا يمثل أقدم مشكلة واجهتها المعرفة البشرية ، ولا أكثرها استمرارا أو ثباتا ... أجل ، فإن المعرفة لم تتخذ منه هو وحده — بكل ما لديه من أسرار — الموضوع الأوحد الذى طالما دارت حوله ... والحق أن الإنسان اختراع تتكفل الأركيولوجيا بإظهارنا على حداثة عهده ، وربما أيضا قرب نهايته . » !

ويتساءل المرء : « إذا كان موت الإنسان قد صار أمرا محققا ، فما هو ذلك الموجود الذى سيحل محله ؟ » أو بعبارة أخرى : « ماذا عسى أن تكون تلك الإبستمية الجديدة التى ستحل محل الدراسة العلمية للإنسان ؟ » . وقد لا نعدم جوابا لهذا السؤال عند فوكوه نفسه حين يقول : « إن الإنسان قد أصبح الآن قاب قوسين أو أدنى من الفناء ، بعد ما أصبح وجود اللغة يسطع فى آفاقنا بشكل قوى عميق الأثر » . ولكن هذا الالتجاء إلى « اللغة » — فى خاتمة المطاف — باعتباره « قوة » مسيطرة على الإنسان ، لمجرد كونها خارجة عن الأفراد ، من شأنه أن يجعل من « وجود اللغة » سرا غامضا هيهات لنا الوقوف على حقيقة أمره ! والظاهر أن فوكوه قد وجد فى ظهور « الإنسان » علامة على تصدع « اللغة » وانقسام وحدتها الأصلية ، ومن هنا فإن استعادة اللغة لتجانسها الأولى ، ستكون بمثابة إيذان بانهيار عالم الإنسان ! ومعنى هذا أن « عودة اللغة إلى الظهور من جديد هى الكفيلة بإرجاع الإنسان إلى « اللاوجود » الساكن الذى طالما استبقته فى أغواره وحدة المقال بكل ما لها من سطوة » ! .

٤ — ١٤ بقى علينا — الآن — أن نحاول تقييم هذه « البنيوية الثقافية » — أو « الإبستمولوجية » — التى انتهت فى خاتمة المطاف إلى إصدار ثلاثة أحكام بالإعدام على كل من **الفلسفة** ، **والتاريخ** ، **والإنسان** ! وهنا نجد أن فوكوه حينما حمل على الفلسفات التقليدية التى تنطلق من « الفاعلية الإنشائية » ، أو من « الذات المكوِّنة » (بكسر الواو) ، أو من أى « مبدأ تاريخى — ترنسندنتالى » ، فإنه قد أراد بذلك أن يعلن « موت الفلسفة » من حيث هى نشاط تأملى يرتكز على أولوية « الكوجيتو » ، أو يستند إلى « سيادة الذات » ! والظاهر أن « النسبية الثقافية » التى أخذ بها فوكوه قد أفضت به إلى ضرب من « الخزى الفلسفى » — كما قال أحد النقاد — وكأن من العار على المرء أن يكون أفلاطونيا ، أو ديكارتيا ، أو برجسونيا ، أو وجوديا ، مادامت كل هذه الفلسفات « العتيقة » إنما كانت تقوم على « الذات » ، التى أصبحت الآن « أكبر وصمة يمكن أن يوصم بها المفكر » ! وأما القول بموت التاريخ — فى نظر فوكوه — فإنه لا يعنى سوى تقرير استحالة إدراك التاريخ أو الإمساك به ، بدعوى أنه مجرد دراسة وهمية تدخل فى باب الرأى أو الظن ، لا فى باب العلم أو المعرفة ! وليس من جديد فى هذا الزعم لأنه مجرد تكرار لدعاوى البنيويين المعروفة التى تقول إن البحث فى الحركات (والانتقالات) التاريخية هو تورط أو خوض فى مجال « المشكوك فيه » أو « غير

اليقينى » ، ومن ثم فإنه لا بد لنا من الاستعاضة عن دراسة التاريخ بتحليل البنيات التى هى وحدها سبيلنا إلى البحث العلمى الحقيقى . والواقع أنه إذا كان فوكوه — فى اللوحة التى رسمها للعلوم الإنسانية (أو المسماة كذلك) — قد أغفل « علم التاريخ » ، بدعوى أن « الإنسان » — من حيث هو كذلك — لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم ، وأن الوجه البشرى — بالتالى — قد أخذ ينطمس (إن لم نقل يتلاشى) من المنظور — أو المجال — الإبستمولوجى المعاصر ، فإن هذا الرفض البنيوى للتاريخ إن هو إلا ظاهرة حضارية تكشف عن رغبة الإنسان المعاصر فى التخلى عن دوره الحقيقى بوصفه « فاعلا تاريخيا » . وإذن فإن القول بموت الإنسان (أو إن شئت فقل « اختفاء الذات ») ليس مجرد تعبير عن إبستمولوجية جديدة تحرص على « وحدة » المقال العلمى ، وتهتم باستبعاد مفهوم « الإنسان » الذى طالما أثار البلبلة فى نطاق « اللغة » ، وإنما هو فى الحقيقة — أو بالأحرى — تعبير إيديولوجى عن نزوع الإنسان المعاصر نحو التخلى عن النشاط (أو الفعل) فى إطار ذلك المجتمع التكنوقراطى الذى أصبح « يخطط » له كل شىء !

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون فوكوه قد شاء القضاء على الفلسفة ، والتاريخ ، والإنسان ، من أجل العودة إلى دعوى السوفسطائيين الذين لم يكونوا يرون فى الإنسان سوى مجرد أثر أو صدى لمجموعة من القوانين الاتفاقية ، الاعتيادية ، المتغيرة ، الغريبة تماما على نظام الطبيعة الثابت ؟ أم هل يكون فيلسوفنا مجرد داعية من دعاة « النزعة اللاعقلانية » مادمنا نراه يعلى من شأن « اللاشعور » ، ويؤكد أن تعاقب « الإبستيمات » épistémés — عبر العصور الثقافية — هو مجرد توالى اتفاقية غير قابل للفهم ؟ .. إننا نعلم — بطبيعة الحال . أن « الإبستيمات » لا تكون نسقا (أو نظاما) من المقولات الأولية أو (القبلية) — على طريقة كانت — ، مادام من شأن هذه « الإبستيمات » أن تتعاقب على مر الزمان ، ولكن الذى لا نفهمه هو أن يكون هذا « التعاقب » مجرد ظاهرة « لا معقولة » ، يستحيل معها استنباط الإبستيمات بعضها من البعض الآخر ، لا بطريقة صورية ولا حتى بطريقة جدلية ، وكأن هذا « التعاقب » لا ينطوى على أية صورة من صور « التوالد » تكوينيا كان أم تاريخيا ! ولعل هذا ما حدا بجان بياجيه إلى القول بأن « الكلمة الأخيرة فى « أركيولوجيا » العقل (عند فوكوه) هى أن العقل يتغير دون أى سبب أو مسوغ عقلى ، وأن بنياته تظهر وتختفى بفعل تحولات

اتفاقية (أو عرضية) بحتة ، أو انبثاقات موقوتة ، على نحو ما كان يزعم علماء الأحياء قبل ظهور البنيوية السيبرنيطيقية المعاصرة . » . وإذا كان بياجيه قد قال عن بنيوية فوكوه إنها « **بنيوية بدون بنيات** » ، فما ذلك إلا لأنه قد لاحظ أن فوكوه قد استبقى من البنيوية السكونية (الاستاتيكية) كل جوانبها السلبية ، بما فيها إنكار قيمة التاريخ ، ورفض مبدأ التكوين أو الارتقاء ، وازدراء نظرية الوظائف ، والحكم على الإنسان بالموت (مادام قد قضى عليه بالزوال) : بينما نراه لا يقرر — فى الجانب الإيجابى — سوى أن البنيات هى مجرد مخططات صورية (أو شكلية) ، لا أنسقة من التحولات التى تظل بالضرورة باقية بفعل عملية تنظيمها الذاتى . ولهذا يقرر جان بياجيه أن بنيوية فوكوه — على الرغم من إهابتها — فى خاتمة المطاف — بالوجود السحرى للغة — قد بقيت مجرد « نزعة **لا عقلانية** » !

٤ — ١٥ والظاهر أن فوكوه قد حاول الرد على بعض المآخذ التى وجهها إليه النقاد ، ليس فقط فى إجابته على أصحاب « حلقة الإبستمولوجيا » سنة ١٩٦٨ ، وإنما أيضا فى كتابه « **أركيولوجيا المعرفة** » الذى ظهر سنة ١٩٦٩ ، ثم فى كتابه الأخير « **نظام المقال** » الذى صدر سنة ١٩٧١ . وعلى الرغم من أن فوكوه قد وجد نفسه مضطرا إلى التخلى عن بعض مفاهيمه السابقة ، التى بدت للكثيرين غامضة أو غير محددة (وفى مقدمتها مفهوم « **الإبستمية** » نفسه) ، إلا أننا نراه يصر على موقفه القائل بقرب « اختفاء الإنسان » — على نحو ما يختفى « وجه قد صنع من الرمال » — ، وكأنما هو قد شاء أن يمضى فى طريق استثارة مشاعر الاستنكار لدى أهل « النزعة الإنسانية » . وهذا الموقف التنبؤى الذى يحمل — فى نظر الفلاسفة عموما ، وأهل فلسفة التاريخ بوجه خاص — أسوأ نبوءة ، قد حذا بالبعض إلى التساؤل عن السر فى تلك « النشوة » الصوفية (أو شبه الصوفية) التى يجدها فوكوه فى المناداة بـ « **موت الإنسان** ».والحق أنه « لو أن فوكوه كان يريد بذلك أن يقول أن **إبستمية** الإنسان ، على نحو ما ظهر فى القرن السابع عشر ، هو الآن بصدد الاختفاء ، لما ترددنا جميعا فى مشاركته هذا الرأى ، بل ولمضينا إلى حد أبعد من ذلك ، لكى نقول إن الإنسان قد مات ! ولكن المشكلة هى أن الإنسان يرفض التوقيع على شهادة وفاته ، وهذه هى حقيقة الأمر فيما نحن بصدده من دراما معاصرة » !

بيد أننا لا نجد فى كتاب « أركيولوجيا المعرفة » (الذى لم يلق من النجاح وسعة الانتشار ما لقيه سابقة : « الألفاظ والأشياء ») اهتماما كبيرا — من جانب فوكوه — بأمثال هذه « التنبؤات » ، بل نجد — على العكس من ذلك — عناية إبستمولوجية فائقة بتحديد « قواعد المنهج » ، مع الاستعاضة عن كلمة « إبستمية » بكلمة « **مقال** » discours . وهنا يحاول فوكوه تحديد معالم « المجال الإبستمولوجى » عن طريق التخلى عن كل تلك الافتراضات المسبقة القائلة بأن « منطوق » المقال صادر عن ذات فردية ، أو عن وعى جماعى ، أو عن ذاتية ترنسندنتالية ، لكى يقرر أن المقال « مجال غفل » champ anonyme « تجد فيه الذوات الفردية ، المتكلمة ، مكانها ووظيفتها . » ومن هنا ، فإن ما يسميه فوكوه باسم « مجال **المعرفة** » هو عبارة عن « مجموع العناصر ، المتكونة بطريقة منتظمة بفعل الممارسة المقالية ، التى لاغناء عنها من أجل إنشاء العلم ، وإن لم يكن من الميسر لها بالضرورة العمل على توليده . » . وواضح من هذا النص أن فوكوه لا يريد أن يدرس الأفكار ، والتمثلات ، والصور ، والقضايا ، والموضوعات التى قد تبدو أو تتخفى عبر « المقال » — أو « المقالات » (= الأحاديث) ، بل هو يريد أن يدرس تلك « المقالات » (أو « الأحاديث ») نفسها ، من حيث هى « ممارسات » تخضع لمجموعة من « القواعد » . والجديد فى هذا المنظور أنه لا ينطوى على أية عودة إلى عملية « تاريخ الأفكار » ، بل هو يمثل محاولة جديدة من أجل إدراك « المقال » فى صميم البعد الخاص به من حيث هو « **حدث** » ، بغية الوصول إلى تحديد طابعه الخاص من حيث هو واقعة نوعية . ولا غرو ، فإن كل قول ، وكل نص ، مهما يكن من تشابه أو تقارب بينه وبين غيره من الأقاويل أو النصوص ، لا يمكن أن يجىء مطابقا تماما لما تقدم عليه .

وبيت القصيد هنا أن يكف الباحث تماما عن كل محاولة منهجية مزعومة من أجل إقامة أى ضرب من ضروب « الاتصال » أو « الاستمرار » بين « الوقائع المقالية » . والواقع أنه إذا كان على « الأركيولوجى » أن يكتشف « الحدث » ، فلا بد له من أن يتخلى عن كل تلك « المفاهيم » السابقة ، االتى قد تحول بينه وبين تقديم « المقال » ، كما هو فى صميم طابعه الفردى الخاص ، من أجل تجميده داخل إطار مزعوم من « الاستمرارية » ، دون أن يكون ثمة أساس لمثل هذه الاستمرارية ، اللهم إلا ذاتية المحلل نفسه ! ومن هنا ، فإن القاعدة الأساسية فى منهج فوكوه الأركيولوجى هى التخلى نهائيا عن مزاعم « الاستمرارية »

القائمة على مفاهيم غامضة ، من أمثال « التراث » ، و « التأثير » ، و « الترقى » ، و « التطور » ، و « العقلية » ، و « روح العصر » .. إلخ . وعلى الرغم من أن هذا النقد ينصب أولا وبالذات على عملية دراسة النصوص ، إلا أنه قد يصدق أيضا على علم الاجتماع ، خصوصا حين يزعم الباحث الاجتماعى أن فى وسعه الحديث عن « الشمولية الثقافية » ، أو عن « النظرة الكلية إلى العالم » ... إلخ . وقصارى القول ، أن القاعدة المنهجية الكبرى فى « أركيولوجيا المعرفة » ، إنما هى ترك « المقال » أو « الحديث » نفسه يتكلم ، دون أى تدخل من قبلنا نحن !!

ولكن ، أليس هذا الاهتمام بترك « المقال » يتحدث عن نفسه مجرد عود خفى إلى « تاريخ الأفكار » ؟ هذا ما يرد عليه فوكوه بقوله إن « تاريخ الأفكار » هو مجرد « تاريخ فلسفى » ، يقوم على وهم « الاستمرارية » ، ومزاعم « التقدم » المطرد ؛ وكأنه ليس فى « التاريخ » طفرات ، أو تعثرات ، أو فواصل ! ولكن تاريخ « الاستمراريات » هو فى الحقيقة تاريخ أسطورى ، إن لم نقل مجرد « تاريخ مجعول للفلاسفة » ! . وأما التاريخ المعاصر — تاريخ المؤرخين — فإنه موسوم بطابع ذلك الانقلاب الابستمولوجى الذى أحدثه لأول مرة ماركس حينما أثار ، لا مشكلة التراث ، أو الأثر ، أو التقليد ، بل مشكلة الحد ، أو التفرقة ، أو التقسيم : « لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزمانى الذى كان على المؤرخ أن يحذفه ويقضى عليه ... ولكنه أصبح اليوم من العناصر الأساسية فى التحليل التاريخى ... ولا غرو ، فإن ما يبغى المؤرخ — على وجه التحديد — الكشف عنه ، إنما هو حدود مسار ما ، وانعطاف خط معين ، ونقطة تحول حركة ما من الحركات ... إلخ » . وهكذا أصبح « **الانفصال** » — باعتباره مفهوما أساسيا ، وعملية مقصودة ، ونتيجة مترتبة على الوصف التاريخى نفسه — ترسا أساسيا فى جهاز التحليل التاريخى ، خصوصا وأنه هو الذى يسمح للمؤرخ بأن يحول « الوثائق » إلى « آثار » monuments (بالمعنى الأركيولوجى لهذه الكلمة) . وليس معنى هذا أن التاريخ المعاصر قد أفسح مجالا كبيرا لفكرة « الانفصال » ، محاكاة منه لعلوم أخرى كالفيزياء أو علم الأحياء ، وإنما الواقع أن « النموذج التاريخى » المعاصر ينطوى على شىء أكثر من مجرد « المحاكاة » ، لأنه يقوم أولا وبالذات على رفض مقولة « **الذات** » وهذا هو السبب فى أن فوكوه يهتم — فى هذا الصدد — بالكشف عن زيف المسلمة الأنثروبولوجية التى يرتكز عليها تاريخ الأفكار ، لكى يلتمس لعملية تحديد « الوقائع المقالية » منهجا جديدا

لا يستند إلى موضوع أنثروبولوجى . ولا يرى فوكوه مانعا من التخلى عن مفهوم « التجربة » الذى كان قد استخدمه فى كتابه « تاريخ الجنون » ، ومفهوم « النظرة الطبية » الذى كان قد اصطنعه فى « مولد العيادة » ، نظرا لأن هذين المفهومين قد يوحيان بوجود « ذات غفل » (أو « ذاتية مجهولة ») عامة ، تكمن فى باطن التاريخ !

٤ — ١٦ بيد أن بعضا من المفسرين قد وجد لدى فوكوه محاولة مزدوجة لتجاوز كل من « النزعة الإنسانية » من جهة ، و « النزعة البنيوية » من جهة أخرى . وحجة هؤلاء أن « الإبستيمات » التى تحدث عنها فوكوه لم تكن بمثابة « بنيان » ترتبط فيما بينها ارتباطا صوريا أو جدليا ، وإنما هى قد كانت مجرد « أحداث » ، تظهر بالصدفة ، وتختفى أيضا بالصدفة ! وتبعا لذلك فقد زعم أصحاب هذا الرأى أن فوكوه هنا متأثر ببشلار ، أكثر مما هو متأثر بالبنيوية : لأن فكرته الأساسية هنا مأخوذة من « إبستمولوجيا » بشلار التى كانت تحذر القارئ من الوقوع تحت وهم « الحدوس الأولية الجاهزة » ، أو تحت سحر « البداهة المزعومة » : بداهة المفاهيم المستمدة من التجربة العادية المشتركة ! وآية ذلك أن فوكوه هو الآخر قد شاء أن يطهر العلوم الانسانية من ضروب اليقين الزائف التى ما تزال حية فى باطن « الحس المشترك » ، وفى مقدمتها فكرة « الاتصال » أو « الاستمرار » ، والزعم بوجود « وعى » (عام) يحصل ، ويتقدم ، ويستبقى ، ويتذكر ! ولكن ، على حين أن بشلار قد بقى مستندا — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — إلى فلسفة أنثروبولوجية تفسح مجالا لمفهوم « الذات » ، نجد أن فوكوه لا يقبل كل هذه التحليلات النفسية المزعومة للمعرفة الموضوعية (على نحو ما قدمها لنا بشلار) ، لكى يستعيض عن مفهوم « القطيعة » ، بمفهوم أشد أصالة وأكثر تطرفا منه ، ألا وهو مفهوم « الانفجار » : irruption . وليس من شك فى أن عدول فوكوه — فى كتبه المتأخرة — عن استخدام مفهوم « **الإبستمية** » شاهد على رغبته فى التخلى عن اتجاهه البنيوى السابق ، من أجل العمل على تجاوز كل من « الإنسانية » و « البنيوية » على السواء ! ولعل هذا هو السر فى أختفاء مفاهيم « القطيعة » ، و « التمزق » ، و « الفواصل » ، و « الانقلابات الحاسمة » ، من كتب فوكوه المتأخرة ، وكأن « المنهج الأركيولوجى » قد أصبح — على حد تعبير أحد النقاد — « تاريخا عجيبا يرفض كلا من « استمرارية » الذات من جهة ، و « الانفصالية البنيوية » من جهة أخرى ... » . والمشكلة — الآن — هى أن نعرف — على وجه التحديد — هل نجح فوكوه فعلا فى

تجاوز التقابل الزائف بين « الاتصال » ، « الانفصال » ، أم هل بقى أسيرا لبنيويته الثقافية القائمة على « انفصال » عالم المقال ؟!.

٤ — ١٧ الحق أننا لو أنعمنا النظر إلى فلسفة فوكوه (أو — على الأصح — إلى « **لا — فلسفة** » فوكوه) ، لوجدنا أنها — فى صميمها — نزعة بنيوية تهتم بدراسة « التاريخ الثقافى » ، بعد أن تجرده من كل مظاهر « الاتصال » ، عاملة فى الوقت نفسه على احالته بأسره إلى عالم « المقال » ، حيث يكون المهم هو تحليل « ما يقال » **dicitur** ، دون الاستناد إلى أى نوع من أنواع « الكوجيتو » الديكارتى . ولما كان « المقال » — فى رأى فوكوه — هو « حدث » نوعى لا بد من العمل على وصفه ، لا محل مواجهة بين واقع ولغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينسب إليه ضربا من « المادية » ، بدعوى أنه لا بد من الكشف عن « القواعد » التى تبرر « نظام » المقال ، وتسمح بتفسير تلك « الممارسة المقالية » ، من حيث هى منطوية فى ذاتها على « تنظيم مادى » خاص . ومعنى هذا أن ثمة « قواعد » لا بد لكل فرد من الخضوع لها ، بمجرد ما يأخذ على عاتقه المشاركة فى المقال ، مع ملاحظة أن لهذه القواعد وجودها الموضوعى ، المادى ، الملموس ، دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن « ذات » أو « موضوع » ! ولكن على حين أن المؤرخ التقليدى للأفكار ، كان يتحدث دائما عن « إبداع » ، و « وحدة » ، و « أصالة » ، و « معنى » (أو « دلالة ») نجد أن أركيولوجيا المعرفة (أو — على الأصح — « المقال ») عند فوكوه لا تتحدث إلا عن « الحدث » ، و « السلسلة » ، و « الاطراد » (أو « الانتظام ») ، و « شرط الإمكان » . ولئن يكن فوكوه قد طبق هذه القواعد المنهجية على « العلوم الإنسانية » بصفة خاصة ، إلا أننا نجده يقترح — فى كتابه « نظام المقال » — دراسة « نظام التحريم (أو المنع) فى اللغة ، خصوصا فيما يتعلق بالمسألة الجنسية ، ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر .

وهكذا نرى أن ولع فوكوه الشديد باللغة : **logophilie** قد جعله يحيل « الفلسفة » بأسرها إلى مجرد « تساؤل عن اللغة » ، وكأن ليس للإنسان من حياة خارج « عالم المقال » ! وإذا صح ما قاله هيجل من أن مهمة الفلسفة هى تعقل عصرها ، بحيث ترد إلى المجتمع الذى تعيش فى كنفه صورته الخاصة ، على نحو ما تتصورها ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن فوكوه قد اهتم بالمقال ، نظرا لأن الحضارة الغربية قد أصبحت تؤلهه ، بدليل قول فوكوه

نفسه : « أية حضارة — فى الظاهر — كانت أكثر احتراما للمقال من حضارتنا ؟ وفى أى مكان آخر ، احتفل الناس بالمقال ، وكرموه أكثر أو أفضل ؟ » . وقد يكون فوكوه على حق حين يتحدث عن « احترام » المجتمع الغربى للمقال، إن لم نقل تأليهه له (و « التألية » يشتمل على معنى « التبجيل » من جهة ، و « الرهبة » أو « الخوف » من جهة أخرى) ، ولكن الذى يأخذه الكثيرون على فوكوه أنه هو نفسه قد تورط فى ضرب من « الوضعية المنطقية » ، فانتهى إلى القضاء على « الإنسان » ، باسم تلك « اللغة » التى فطن هو نفسه إلى شبحها الرهيب الذى يجثم على صدور أهل القرن العشرين ! ألم يقل فوكوه : « إن هناك — بلا شك — فى مجتمعنا المعاصر ، مخاوف لغوية عميقة : logophobie ، أعنى ضربا خفيا من الرهبة أو الخوف بإزاء تلك الأحداث ، أو تلك الكتلة الهائلة من الأشياء المقولة ، وكأن ثمة جزءا من انبثاق كل تلك الأقاويل والعبارات المنطوقة ، مع كل ما قد تحمله من مظاهر العنف ، والقطيعة ، والصراع ، والفوضى ، والخطر ، أو كأن ثمة توجسا من ذلك الأزيز المستمر للمقال ، بكل ما ينطوى عليه من فوضى واضطراب » ؟! فكيف أراد فوكوه للفلسفة — فى خاتمة المطاف أن تستحيل إلى مجرد « بحث فى اللغة » ، وكأن ليس فى حياة البشر سوى نوع واحد من « الممارسة » ، ألا وهى « الممــارسة المقالية » ؟ صحيح أن ثورة فوكوه على كل نزعة إيقانية (دوجماطيقية) هى التى دفعت به إلى طرد « الإنسان » ، ورفض « الذات » ، من أجل استبقاء « اللغة » ، والاهتمام ب « المقال » ، ولكن أليس هناك نوع من « الإنسانية » فى العبارة التى أدلى بها فوكوه إلى إحدى المجلات الأدبية حين قال : « إن بحثنا يريد أن يربط الإنسان بعلمه ، وكشفه ، وعالمه » ؟ انه لمن الواضح — كما قال دوفرن بحق — أن كل مهمة الفلسفة الإنسانية إنما تنحصر فى التشديد على صلة الملكية التى تجعل من « العلم » علم الإنسان ، ومــن « العــالم » عالمه ، ومــادام « الإنسان » هو دائمــا الــذى « يتكلم » — حتى حين يعلن بضمير المتكلم أن الإنسان قد مات — فستبقى « اللغة » دائما هى لغة الإنسان ، وسيبقى « النظام » système نفسه مجرد « صنيعة بشرية » ، حتى ولو اتخذ طابع شىء قد انفصل عن الانسان وارتد ضده ! واذن ، ففيمَ الزعم بأن « الإنسان هو مجرد تجعيدة صغيرة على سطح بعض الرمال » ؟!

... الظاهر أن قضية « **موت الإنسان** » — عند فوكوه — هى مجرد « صيحة ابستمولوجية » ، أراد من ورائها صاحب كتاب « الألفاظ والأشياء » إيقاظ أهل « العلوم

الإنسانية » من سباتهم الإيقانى (أو الدوجماطيقى) ، وكأنما هو « **كانت** » جديد راق له أن يضع بين أيدينا دراسة نقدية للعلوم الإنسانية ، إن لم نقل لإبستمولوجيا الثقافة البشرية بصفة عامة . ولكن هذه « الصيحة الابستمولوجية » قد بدت للكثيرين علامة إيديولوجية على التزام فوكوه بضرب من « التكنوقراطية » technocratie ، وكأن « المجال الإبستمولوجى » الوحيد الذى « قبع » فيه فوكوه إنما هو « المكتب » ! وحجة أصحاب هذا الرأى أن فوكوه — فى مكتبه — قد راح يصدر حكمه على الإنسان ، والتاريخ ، والذات ، والعلوم الإنسانية ، والفلسفة ، مستندا فى ذلك إلى ما بين يديه من تقارير عن ماضى الدراسات الإنسانية وحاضرها ، دون أن يعنى نفسه باستشارتها أو ممارستها ، وكأنما هو مجرد « منفذ » قد عهد إليه بتطبيق « خطة » سابقة ! ويتساءل المرء : باسم من يتكلم فوكوه ، ولحساب من يعمل ، فلا يجد جوابا على هذا التساؤل اللهم إلا رد الرجل التقنى الذى يقول : لست أنا الذى أخطط لكم ، بل هكذا خططوا لكم ، وأنتم لا تعرفون أن « البنية » بطبيعتها « **لا شعورية** » ! ومعنى هذا أن وجه الخطورة فى موقف فوكوه أنه لا يضع « نظرة » مكان أخرى ، بل هو يحاول أن يبين لنا أنه ليس هناك « نظرة » ، أو « منظور » ، على الإطلاق ! إنه يقتصر على القول بأن « هذا كهذا » ، لا أكثر ولا أقل ! ولو أنه أنعم النظر إلى مسار الفكر البشرى ، لتحقق من أنه لا بد من أن تكون لكل مجموعات من الأفكار أسبابها ومبرراتها ، سواء أكانت عللا فاعلية أم مجرد غايات قصدية ، ولأدرك أن القيم المنطقية نفسها لا بد من أن تحمل وراءها دواعى أو مقاصد ! وفضلا عن ذلك ، فقد رفض فوكوه مفهوم « الإيديولوجيا » (بالمعنى الماركسى لهذا الاصطلاح) ، وكأن « الأفكار » تتحدد — من تلقاء نفسها — على المستوى « المقالى » (أو اللغوى) بحكم العلاقات الموضوعية ، الخارجية ، القائمة بينها ! وفات فوكوه — فيما يقول بعض خصومه — أن كل الآراء التى نادى بها ان هى الا صدى لذلك المجتمع الفرنسى الذى عاش فيه : « مجتمع الألفاظ » ! وهل كان كتاب « الألفاظ والأشياء » إلا مجموعة ضخمة من السحب التى تثيرها الكلمات والعلامات ؟! ويختم أحد النقاد سلسلة المآخذ التى يوجهها إلى فوكوه بقوله : « إن كل هذا لا يزيد عن كونه مجرد ذر للغبار فى العيون . ولكن وجه الخطورة فى الأمر أن الضربة قد تنجح ، وأن الخطر — بالتالى — قد أصبح بتهدد كلا من **العقل** وتوأمه **الديموقراطية** » ...

ويبقى أن نتساءل : هل هناك — بالفعل — مثل هذا التشابه بين الطبع اللاشعورى

للبنية (عند فوكوه) ، وبين « مخطط » الرجل التكنوقراطى ؟ ألا يحتمل أن يكون هدف فوكوه من وراء إعلانه عن « موت الإنسان » — فى العلوم الإنسانية — هو الدعوة إلى الاستعاضة عن « الذات » السيكو — تاريخية الماثلة فى تاريخ الثقافة الغربية ، بمعرفة دقيقة بما يعمل عمله فى مضمار « اللغة » ، التى تستخدمها تلك العلوم فى حديثها عن الإنسان الغربى ؟ صحيح أن مثل هذه النظرة الإبستمولوجية إلى الإنسان قد لا تحمل دفء النظرات الميتافيزيقية الكلاسيكية ، ولكن أليس العلم فى حاجة أيضا إلى مثل هذه النظرة الباردة ؟

وأخيرا ، ألا يحق لنا أن نتساءل عن « موضع » فوكوه نفسه ، داخل الإطار الإبستمولوجى الذى قدمه لنا ؟ إن فوكوه قد نصب من نفسه « راوية » يسرد علينا قصة الحضارة الغربية بأسرها ، ولكن ما « الوضع » الذى يشغله هذا الراوية بين « السارد » و « المسرود » ؟ وإذا كان من شأن مجال المعرفة أن يحدد لكل « متكلم » مكانه الخاص ، فما المكان الذى يشغله المتكلم « فوكوه » ، من حيث أنه يتكلم عن المعرفة ، والمتكلمين جميعا ، بمعنى أنه « راوية الرواة » ؟ ألا نجد أنفسنا هنا — مرة أخرى — بإزاء مغالطة إبيمنيدس Epiménide — الكذاب اليونانى القديم — الذى قيل عنه — بحق — إنه الجد الأكبر لكل دراسة إبستمولوجية ؟!



« البنيــة »

فى ميدان « التحليل النفسى »

الفصل الخامس

« البنيوية السيكولوجية »

٥ ـــ ١ إذا كان اللقاء بين « البنيوية » و « علم الاجتماع » قد تحقق على يد ليفى اشتراوس ، وإذا كان المنهج البنيوى قد عرف طريقه إلى التاريخ الثقافى (والإبستمولوجيا) من خلال فوكوه ، فإن التلاقى بين « البنيوية » و « التحليل النفسى » قد تحقق على يد **لاكان** Lacan . وقد ولد جاك لاكان بباريس فى ١٣ ابريل سنة ١٩٠١ ، واتجه فى تعليمه نحو دراسة الطب ، ثم لم يلبث أن تحول عنه إلى « الطب العقلى » . وفى عام ١٩٣٢ استطاع لاكان أن يتقدم برسالة علمية تحت عنوان : « ذهان البرانويا فى علاقته بالشخصية » ؛ وكانت هذه الدراسة الأكاديمية لمرض « البارانويا » هى الخطوة الأولى التى قادت لاكان من بعد إلى « فرويد » عبر « الطب العقلى » . وفى عام ١٩٣٦ شارك لاكان فى أحد المؤتمرات العالمية فى التحليل النفسى بدراسة هامة تحت عنوان : « مرحلة المرآة » ؛ وقد كانت هذه الدراسة السيولوجية الأصيلة مساهمة قيمة فى مضمار التحليل النفسى ، عاد إليها من بعد لاكان نفسه (فى المؤتمر العالمى للتحليل النفسى الذى عقد فى يولية سنة ١٩٤٩) من أجل تعميق فهمنا لدور « مرحلة المرآة » فى تكوين الذات ، وإلقاء المزيد من الأضواء على دلالة الشعور الفردى بالبدن (أو الجسم) ، تمهيدا للوصول إلى طريقة جديدة فى معالجة موضوع « ذهان الأطفال » . ومنذ ذلك التاريخ ، ظل لاكان يتابع أبحاثه العلمية فى ميدان الطب العقلى من جهة ، وميدان التحليل النفسى من جهة أخرى ، فنشر أبحاثا أكاديمية مطولة فى العديد من المجلات العلمية المتخصصة ، وأصبح اسمه معروفا لدى المشتغلين بأمثال هذه الدراسات ، وإن كان قد بقى مجهولا لدى السواد الأعظم من الناس ! ولم تلبث الشهرة أن عرفت طريقها إليه سنة ١٩٦٦ ، حين ظهر له كتاب ضخم تحت عنوان : « **كتابات** » Ecrits (فى حوالى ٩١٢ صفحة) ، جمع فيه كل أبحاثه ، ومقالاتـه ، ودروسه ، السابقة ، مع بعض التعديلات والتنقيحات البسيطة ! صحيح أن قيمة لاكان العلمية قد سبقت ظهور مؤلفه الكبير ، ولكن من المؤكد أن الأصداء الكثيرة التى أحدثها نشر هذا العمل العلمى الضخم ـــ ليس فقط فى مجال علم النفس والتحليل

النفسي ، بل وفي مجال الفلسفة والدراسات الإنسانية أيضا — هي التي عملت على اتساع شهرة لاكان . وسرعان ما فطن النقاد إلى أن هذا المؤلف العلمي العسير لم يكن فقط مجرد مرحلة هامة من مراحل المعرفة في الفكر السيكولوجي الفرنسي المعاصر ، وإنما كان أيضا مساهمة **بنيوية** جديدة تلحق صاحبها بركب تلك الحركة الابستمولوجية الداعية إلى ارتياد عالم « **الرمز** » ، دون الاقتصار على دراسة عالم « **الواقع** » ، وعالم « **الخيال** » . وهكذا جاءت صيحة لاكان « **العودة إلى فرويد** » ، وما صحبها من اكتشاف للغة « **اللاشعور** » — لا باعتباره « جوهرا » ، بل باعتباره « بنية » ، لتكون بمثابة إعلان صريح عن انضمام لاكان إلى صفوف « **البنيويين** » .

وعلى الرغم من أن لاكان ليس بفيلسوف ، بل وعلى الرغم من أنه هو نفسه يؤكد أنه ليس أكثر من مجرد « محلل نفساني » فرويدي قد أخذ على عاتقه التزام حدود مبحثه العلمي بكل أمانة وصرامة ، إلا أن إحساس لاكان الفلسفي ، وحرصه على مواجهة أفكاره بأفكار فلاسفة من أمثال ديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وهيدجر ، فضلا عن اهتمامه بمساءلة التحليل النفسي عن دلالته الفلسفية : كل هذا خلق من « لاكان » مفكرا بنيويا راح النقاد يضعون اسمه على قدم المساواة مع كل من ليفي اشتراوس ، وفوكوه ، وألتوسير . وربما كانت السمة المشتركة بين هؤلاء جميعا — كما قلنا في موضع آخر — هي عنايتهم بتطبيق « المشروع العلمي » على كل معرفة بالإنسان . ولكن الجديد — لدى لاكان — أنه قد أعطى الصدارة « للبنية » على « الذاتية » ، في مضمار علمي صعب ، ألا وهو مضمار « التحليل النفسي » ذاته !.

ونحن نعرف أن « التحليل النفسي » الذي اكتشفه فرويد وعمل على تأسيسه ، لم يمت بموت صاحبه ، بل هو قد لقي الكثير من الاهتمام من جانب تلاميذ فرويد وأتباعه ، الذين واصلوا مهمة أستاذهم ، فقاموا بتطوير « التحليل النفسي » ، وعملوا على إثرائه . ولكن هؤلاء الأتباع والمريدين — فيما يقول لاكان — ، وإن زعموا لأنفسهم أنهم الورثة الشرعيون لفرويد ، لم يبقوا مخلصين لروح « التحليل النفسي » الفرويدي ، إما لأنهم تمسكوا بحرفية النصوص الواردة في كتب الأستاذ ، وإما لأنهم قد أساءوا تأويل بعض تلك النصوص ، فكان من ذلك أن ظهرت نزعة « فرويدية جديدة » ، ونزعة أخرى « بعد — فرويدية » : post - freudisme ، دون أن يكون

فى هذه ولا تلك أى وفاء لروح « التحليل النفسى » الفرويدى . وحينما نادى لاكان بـ « العودة إلى فرويد » ، فإنه كان يعنى بذلك أن الصلة قد انقطعت — أو كادت — بين هؤلاء الفرويديين المزعومين وبين « فرويد الحقيقى » ، فلا مناص لنا اذن من الرجوع إلى « **الأصل** » أو « **الأصول** » الأولى للتحليل النفسى ، حتى نقف على الدلالة الحقيقية لموضوعه وغاياته . ولا شك أن المتتبع لمحاضرات لاكان ، وندواته ، وأبحاثه ، وكتاباته ، يلاحظ أن هذا المحلل النفسى الكبير لم يقتصر على إثارة بعض المشكلات الجزئية المرتبطة بنظرية التحليل النفسى « فضلا عن أنه لم يقف عند حد إعادة صياغة بعض المفاهيم الفرويدية ، بل هو قد مضى إلى صميم « ماهية » التحليل النفسى ، من أجل العمل على تأسيسه باعتباره « علما » ، مهتما على الخصوص بمواجهته مواجهة جدية بكل نتائج العلوم الإنسانية ، مع العناية بالتساؤل عن الدلالة الحقيقية لكل من « اللاشعور » ، و « الرغبة » ، و « التحويل » ... إلخ ، دون إغفال لمشكلات تكوين المحللين النفسانيين ، وطرق تعليم التحليل النفسى فى العالم المعاصر ، والوضع الاجتماعى للمحلل النفسانى فى المجتمع الحالى ... إلخ .

٥ — ٢ ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم — أولا وقبل كل شىء — معارضة لاكان للنزعة الثقافية الأمريكية المتطرفة ، والنزعة الفرويدية المحدثة ، خصوصا لدى كل من إريك فروم Erich Fromm ، وكارن هورنى Karen Horney ، وسليفان Sullivan والواقع أن ما يأخذه لاكان على كل هؤلاء ، أنهم قد شوهوا حقيقة التحليل النفسى ، وتنكروا لصميم الأساس الذى استند إليه ، حينما جعلوا منه مجرد « تكنية » للتكيف مع الأوضاع الاجتماعية القائمة : statu quo ، فى حين أنه لا شأن للتحليل النفسى — على الإطلاق — بالبحث عن نمط معين من أنماط السلوك.وأما المدرسة الأمريكية السلوكية التى راحت « تتحقق » من « نتائج » « التحليل النفسى » عن طريق « التجريب » ، فقد استهدفت أيضا لنقد عنيف من جانب لاكان ، لأنه رأى أن ربط النظرية الفرويدية بالتجريب البافلوفى (كما فعل ماسرمان Masserman فى دراسته المسماة باسم « مبادئ الطب العقلى الدينامى ») لن يكون من شأنه سوى إغفال « مشكلة اللغة » التى هى جوهر النظرية التحليلية ، ومحور « اللاشعور » الفرويدى . وأما المحللون الفرويديون من أمثال ملانى كلاين Mélanie Klein ، وكارل آبراهام ، وارنست جونز ، وفيرنشزى Ferenczi ، فإنهم لم

يسلموا أيضا من انتقادات لاكان ، إذ نراه يأخذ على كلاين دراستها للتخيلات المرضية والموضوعات المستبطنة ، ويعيب على جونز تورطه فى نزعة « ظاهرية » متطرفة ، كما يأخذ على نظريته فى « الرمزية » الكثير من الأخطاء فضلا عن أنه يتهم فيرنشيزى بالوقوع فى شرك النزعة البيولوجية المتطرفة ، كما يبدى الكثير من الشكوك حول مفهوم « علاقة الموضوع » الذى أدخله كارل آبرهام على التحليل النفسى ، مع حرصه الشديد على رفض مفهوم « الإحباط » « frustration » الذى أقحمه الكثير من المحللين الأمريكيين على النظرية الفرويدية ، دون أن يكون له أى ذكر عند فرويد نفسه ! وأما أولئك الذين تمسكوا بحرفية نصوص فرويد ، دون التقيد باحترام روح تلك النصوص ، فقد استهدفوا أيضا لحملات عنيفة من جانب لاكان ، لدرجة أن أوتو فينشل Otto Fénichel نفسه (صاحب كتاب « النظرية التحليلة فى العصاب ») لم يسلم هو الآخر من بعض هذه الحملات ، خصوصا وأن لاكان كان يقول دائما أن من الأفضل العودة إلى فرويد نفسه ، بدلا من الاقتصار على قراءة فنيشل ! وأخيرا نجد لاكان يحمل على أولئك الذين أحالوا « التحليل النفسى » إلى مجرد « تكنية » بسيطة ، يمكن توصيلها إلى الآخرين عن طريق تعليم سطحى مبتذل ، مؤكدا أن هؤلاء أيضا قد أهملوا البعد الأساسى من أبعاد « التحليل النفسى » — باعتباره « علاجا » — ألا وهو بعد « **القول** » .

٥ — ٣ فإذا ما أنعمنا النظر — الآن — إلى جوهر دعوة لاكان القائلة بضرورة « **العودة إلى فرويد** » ، ألفينا أن لاكان — فى الحقيقة — لا يريد تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى ، بقدر ما يريد الكشف عن أهمية دراسة « **اللاشعور** » الفرويدى باعتباره « **لغة** » تملك « **بنية** » خاصة . ومعنى هذا أن « العودة إلى فرويد » هى رجوع إلى ذلك « الحقل » المهمل الذى لم يهتم أحد بزراعته ، أو تنميته ، منذ عهد فرويد ، ألا وهو حقل « **القول** » . والواقع أن لاكان حين يجعل من « الرجوع إلى فرويد » مجرد « عود إلى اللغة » ، فإنه يفسر فرويد وكأنما هو « عالم لغوى » ، جاعلا من منهجه مجرد منهج « **بنيوى** » . ولا غرو ، فقد أظهرنا فرويد على أن « ثمة أمراضا تتكلم » ، كما أنه أخذ على عاتقه أن يسمعنا حقيقة ما تنطق به ! ومن هنا فإن « اللاشعور » — عنده — لم يكن بمثابة « مخزن » أو « مستودع » للغرائز ، وإنما كان عبارة عن « محل » أو « موضع » خاص ، ينفرد بميزة « القول » ، أو « الكلام » .

وهذا هو السبب فى أن لاكان يشبه فرويد بشامبوليون : فإن من المعروف أن الهيروغليفية — قبل سنة ١٨٢٢ — كانت تمثل لغة حاضرة ومفقودة معا : أعنى لغة تتكلم ، دون أن يفهمها أحد ! ثم جاء شامبوليون فاستطاع أن يحل شفرات تلك النصوص الهيروغليفية ، عن طريق مقارنتها بعضها ببعض ، وإدراك ما بينها من علاقات ، والتوصل إلى معرفة ارتباطاتها العضوية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فرويد : فإنه قد أظهرنا على أن اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان ؛ كما أنه قد علمنا كيف نفض (أو نحل) شفرة لغته الخاصة : سواء أكان ذلك فى « الأحلام » التى هى مجرد ألاعيب لغوية رمزية ، أم فى «الأمراض النفسية» حيث يمثل عرض « المرض » « دالا » لا « مدلولا » قد تم كبته أو اخفاؤه عن الشعور ، أم فى « الجنون » الذى هو بمثابة « كلام » لم يعد ينجح صاحبه فى التعبير عن نفسه ، وكأنما هو « مقال » بغير « قائل » ، أو « كلام » بلا « ذات » ، أعنى « قولا » لا تنطق فيه « الذات » ، بقدر ما ينطق فيه باسمها ! واذن فإن فرويد هو مجرد « عالم لغوى » ، وإن كان « لاكان » — من خلال معرفته بالمنهج البنيوى فى لسانيات دى سوسير (الذى لم يشتهر إلا من بعد) هو الذى استطاع أن يكشف عن دوره الحقيقى (أى دور فرويد) فى فض ألغاز لغة « اللاشعور » .

صحيح أن الفكر الفرنسى — كما لاحظ موروسير — كان قد عرف فرويد ، وترجم كتبه ، وقام بدراستها ، قبل ظهور لاكان ، ولكنه لم يكن بعد قد قام بعمل مواجهة بين « اللاشعور » و « الثقافة » ، مما أتاح له من جديد فرصة التلاقى مع فرويد على مستوى آخر . والظاهر أن تصور « اللاشعور » باعتباره « جوهرا » ، له حياته الخاصة المستقلة عن الشعور ، واعتبار « التحليل النفسى » تأملا فكريا تنحصر وظيفته الأساسية فى الكشف عن ألغاز مظاهر السلوك الصادرة بوحى من هذا اللاشعور ، لم يكونا ليتفقا مع طبيعة « السياق الثقافى » الفرنسى . ومن هنا ، فإن دعوة لاكان إلى « العودة إلى فرويد » ، لم تكن مجرد حركة ارتداد أو رجوع ، وإنما كانت بالأحرى حركة اكتشاف أو إعادة كشف ، لدرجة أن « فرويد » قد أصبح اليوم جزءا لا يتجزأ من تلك الثورة الثقافية التى تهدر فى أركان المجتمع الفرنسى تحت شعار « **البنيوية** » .
ولا شك أن هذا الـ« فرويد » الجديد (الذى نجحت الثقافة الفرنسية فى تمثله) لم يعد ذلك المفكر المعروف الذى ارتبط جانب غير قليل من أفكاره بنظريات إبستمولوجيا

عتيقة يرجع العهد بها إلى القرن الماضى ، بل هو قد أصبح مفكرا بنيويا يوحد بين كل من « اللاشعور » و « اللغة » ، على أساس أن « اللاشعور » نسق يتألف من شبكات أو « عقد » من الدلالات . وحين يقول لاكان :« إن هناك دائما على مستوى اللغة ، شيئا هو فيما وراء الشعور » ، فإنه يعنى بذلك أن « اللاشعور » ـــ باعتباره « لغة » ـــ هو « بنية » ، لا « جوهر » ، وأنه بالتالى « حديث (أو مقال) الآخر » ، أو ـــ بعبارة أدق ـــ لسان حال ذلك « **الهو** » : Id الذى يتكلم فى باطن الذات ، بضمير المتكلم أو بضمير المخاطب . وإذا كان لاكان قد شاء أن يكشف ، فى « اللغة » ، عن حقيقة « اللاشعور » ، فذلك لأنه قد فهم أن هذه الحقيقة لا تتمثل فى أية علاقة مزعومة مع الواقع ، بل تتمثل فى ذلك النسق من القوانين ، الذى تدرسه اللغويات الحديثة . وهذا « الحضور الشامل » للغة هو وحده الذى يسمح بقيام « الحوار » . وعن هذا الطريق ، يتم رفض فكرة « سيادة » الشخصية المستقلة على كل أحاديثها ، على اعتبار أن المتكلم الحقيقى ليس هو « الأنا » أو « الذات » ، بل « الهو » . صحيح أن فرويد حين يتحدث عن « الكبت » ، فإن ظاهر حديثه قد يوحى بأن الكبت كبت لشىء ، ولكنه فى الحقيقة كبت « لمقال » (أو حديث) ذى بنية خاصة ، مع العلم بأن من شأن هذا « المقال » أن يعمل عمله ، ويؤدى وظيفته ، بمنأى تماما ، أو خارجا ، عن الذات الواعية . ولعل هذا ما عبر عنه لاكان حين قال : « **إننى أفكر حيث لا أوجد ، وأوجد حيث لا أفكر** » ! وأما حين يقول لاكان « إنه لا يمكن لأية ذات أن تكون علة لذاتها » فإنه إنما يعنى بذلك أن القوة السببية كامنة فى « اللغة » ، على اعتبار أن « اللغة » ليست نتاجا للذات ، وإنما هى التى تكونها ، وتضفى عليها كل ما لها من دلالة . ولما كانت الصلة وثيقة بين مفهوم « الرمز » ـــ عند لاكان ـــ فإن فى وسعنا أن نقول إن من الخطأ تصور « النظام الرمزى » على أنه نتاج من صنع (أو تكوين) الإنسان ، فى حين أن الإنسان نفسه هو مجرد نتاج لهذا النظام الرمزى ! ومعنى هذا أن « الوظيفة الرمزية » هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا ، وكأنما هى « البنية » القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا . ولاكان يذكرنا ـــ فى هذا الصدد ـــ بأن كل كتاب فرويد الضخم المسمى باسم « تفسير الأحلام » (سنة ١٩٠٠) لم يكن سوى تأريخ لذلك الكشف الكبير الذى حققه فرويد ، حين كشف النقاب عن « الوظيفة الرمزية » لدى الإنسان ، على نحو ما تتجلى بصفة خاصة من خلال عقدة أوديب ؛ مع العلم بأن فرويد لم يجد فى هذه العقدة مجرد بؤرة أو مركز لسائر الأمراض النفسية فحسب ، وإنما هو قد

وجد فيها أيضا بلا نزاع المغزى الحقيقى لأعمق دراما طالما مزقت البشرية على مر العصور والأجيال ! وتبعا لذلك ، فإن دراسة « الوظيفة الرمزية » هى التى أملت على لاكان القول بضرورة الاعتراف بما للغة (وبالتالى « الدال ») من سيادة ، على اعتبار أن حجر الزاوية فى كل البناء العلمى الضخم الذى قدمه لنا فرويد (على الرغم من كل إهمال أو نسيان طالما لحق به) إنما هى هذه النظرية القائلة بسيادة « الدال » siginfiant ، وصدارة « الكلام » la parole .

٥ — ٤ وإذا كان لاكان قد افتتح مجلده الكبير المسمى « كتابات » Ecrits بالحديث عن قصة « الخطاب المسروق » لبودلير ، فذلك لأنه قد وجد فى هذه القصة القصيرة تأييدا لمقالة فرويد القائلة بأن « النظام الرمزى هو العامل المكون — إن لم نقل المؤسس — للذات » . ولن نستطيع فى هذا المقام أن نسرد بالتفصيل كل هذه القصة ، وإنما حسبنا أن نقول إنها تدور حول « خطاب » تلقته ملكة ، ثم وجدت نفسها مضطرة — نظرا لدخول الملك عليها فجأة — إلى إخفائه ضمن أوراق أخرى ، مما يدل على أن مضمون هذا الخطاب كان ليسىء إلى سمعة الملكة أو شرفها ، أو لعله كان مهددا لأمنها . وقد انتهزت الملكة فرصة عدم انتباه الملك ، فتركت الخطاب على المنضدة (بعد أن قلبته على الظهر) ؛ ولكن الوزير — الذى كان قد دخل إلى غرفتها بصحبة بطانة الملك — لاحظ ارتباك الملكة ، وفطن إلى السر فى هذا الارتباك ، فأخرج من جيبه خطابا مماثلا ، وراح يتصنع قراءته ، ثم لم يلبث أن استبدله بالخطاب الآخر ، دون أن تتمكن الملكة من الحيلولة بينه وبين سرقة الخطاب الأصلى ، على الرغم من رؤيتها له وهو يرتكب فعلته ، خشية أن تستثير انتباه الملك أو أن تولد فى نفسه بعض الشكوك !. وإذن فنحن هنا — فى هذا المشهد الأول — بإزاء ملكة **تعرف** أن الوزير يملك الخطاب ، كما أننا فى الوقت نفسه بإزاء وزير **يعرف** أن الملكة قد شاهدت بعينى رأسها الفعلة التى ارتكبها ! وأما المشهد الثانى من هذه القصة ، فإنه يجرى فى مكتب الوزير ، وكأنما هو تكرار للمشهد الأول ! والواقع أن رجال الشرطة كانوا قد انتهزوا فرصة الزيارات الليلية التى كان الوزير يقوم بها خارج داره ، من أجل تفتيش كل غرف مسكنه ، دون أن يتمكنوا من الاهتداء إلى ذلك الخطاب الثمين ! ولم يجد رئيس الشرطة بدا من أن يستأذن الوزير فى الدخول إلى مكتبه ، لكى يقوم هو نفسه بعملية التفتيش ، فلا يلبث أن يبصر ورقة صغيرة مهملة قد تركت على المكتب ضمن أوراق أخرى مبعثرة ، ولم تكن هذه الورقة

الصغيرة المهملة سوى ضالته المنشودة ! وكان من الواضح أن الوزير قد آثر ترك الخطاب على مرأى من كل عين ، واجدا فى ذلك خير ضمان لبقائه سرا مكتوما لا يراه أحد ! ويبادر رئيس الشرطة إلى التقاط الخطاب ، محاكيا بذلك فعلة الوزير نفسه ، ثم يخرج من الغرفة فى غير ما عجلة ، واثقا من أن الوزير لم ير شيئا ، خصوصا وأن رئيس الشرطة قد ترك للوزير مكان الخطاب المسروق بطاقة أخرى ! وهذا الموقف الجديد الذى خلفه عثور رئيس الشرطة على الخطاب ، قد ترتب عليه أن أصبح الوزير لا يملك الخطاب ، ولكنه **لا يعرف** ذلك ، بينما أصبحت الملكة — بدورها **تعرف** هى الأخرى أن الخطاب لم يعد بين يديه ! وجاء عنصر آخر جديد فانضاف إلى الموقف ، ألا وهو تلك البطاقة الساخرة التى تركها رئيس الشرطة للوزير — بدلا من الخطاب — وهى بطاقة لها دلالته ، لأنها تذكر الوزير بأنه قد حورب بنفس السلاح الذى كان قد حارب به ، وأن كل قوى لا بد من أن يلتقى يوما بمن هو أقوى منه !

ويعقب لاكان على هذه القصة ، فيبين لنا أن « البنية » هنا قد وضعت بين أيدينا سلسلتين من المشاهد ، جاءت « ذوات » مختلفة — فى كل مرة — لكى تشغل فيها الأماكن التى لا بد من شغلها : والسلسلة الأولى من هذه المشاهد إنما هى تلك التى تتألف من « ملك » لا يرى الخطاب ، و « ملكة » متهللة لأنها أخفت الخطاب فى مكان ظاهر باد للعيان ، فاستطاعت بذلك أن تخفيه عن الأنظار ، و « وزير » يرى كل شىء ويتمكن من الاستيلاء على الخطاب ؛ فى حين أن السلسلة الثانية من المشاهد تتألف من « شرطة » لا تعثر على أى شىء لدى الوزير ؛ و « وزير » متهلل لأنه نجح فى إخفاء الخطاب عن طريق وضعه فى مكان ظاهر باد للعيان ؛ و « رئيس للشرطة » (يدعى « دوبان » : Dupin)استطاع أن يرى كل شىء ، وتمكن بالتالى من استعادة الخطاب . وواضح مما تقدم أن السلسلتين مؤلفتان من حدود رمزية وعلاقات متباينة ، بينما يبدو « الموضوع » المشترك بينهما ، وكأنه « لغز » يتحرك عبرهما ، دون أن ينتسب إلى أية سلسلة منهما ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن هذا « الموضوع » باطن فى كلتا السلسلتين ، ولكنه مع ذلك يمثل أحجية مجهولة أو سرا غامضا ، وكأنما هو مجرد « س » ، هيهات لأية واحدة منهما أن تقبض عليه ، لأنه ذو طابع زئبقى « رمزى » (بأعلى درجة من درجات « الرمزية ») . ولا غرو ، فإن من أخص خصائص هذا « الموضوع » أنه لا يوجد حيث يبحث عنه ، ولكنه — مع ذلك — لا بد من أن يعثر عليه حيث لا يوجد ، وكأنما هو دائما

« متنقل » بالقياس إلى نفسه ، أو كأنه فى صميمه « غياب (أو تخلف) عن مكانه » ، إن لم نقل بأنه — فى النهاية — ليس بشىء « واقعى » على الإطلاق !

٥ — وهنا يظهر الطابع **التكرارى** المميز للبنية — فيما يقول لاكان — لأننا نجد أنفسنا (فى المثال السابق) بإزاء « مركب تبادلى » **complexe intersubjectif** (يتألف من علاقات تتم عبر الأفراد) ، وكأن ثمة « آلية تكرارية » — على حد تعبير فرويد — تفرض على كل « ذات » أن تجىء لتحل محل « ذات » أخرى سبقتها فى « الموضع » نفسه ، بحيث تتعاقب على العمل الواحد « ذوات » مختلفة ، وإن كان كل تحرك (أو « تنقل ») تلك الذوات مشروطا بموضوع واحد ، ألا وهو ذلك « الخطاب » المتنقل (أو المتحرك) الذى هو فى الحقيقة عبارة عن « رمز » ، أو بالأحرى « **دال** » **signifiant** . ولكن الطريف فى قصة ادجار آلن بو ، أن سائر أفراد القصة كانوا موضع تضليل ، وكأن « الحقيقة » قد شاءت أن تخدعهم ، بأن تتوارى عنهم ، وتختبىء عن عيونهم ! وهنا يتابع لاكان هيدجر ، فيقول معه بأن الأصل اليونانى لكلمة « حقيقة » يوحى بأن الحقيقة دائما متخفية ، وأنه لا بد من العمل على إخراجها من مكمنها ! ولكن الحقيقة كثيرا ما تختبىء وراء المظاهر الخداعة للبداهة الواضحة أو المقال الحقيقى ! ومعنى هذا أن هناك حقيقة تعمى عنها العيون ، لفرط وضوحها ، ومن ثم فإنها تهرب من الجميع ، ولا يظفر برؤيتها أحد ! ألم يحاول رجال الشرطة — عبثا — العثور على خطاب الملكة ، فى حين أن هذا الخطاب كان موضوعا على مكتب الوزير ، حيث كان فى استطاعة الجميع أن يروه ، ولكن دون أن يكون أحد قد استطاع بالفعل أن يراه ؟ وإذن فلماذا لا نقول إن « الحقيقة » أيضا — هى الأخرى — كثيرا ما تكون ماثلة بكل وضوح ، تحت سمع الناس وأبصارهم ، ولكنهم لا يرونها لأنهم يبحثون عنها فى أماكن أخرى ؟! إن ادجار بو ليتحدث عن « مكان آخر » بينما يتحدث فرويد عن « مشهد آخر » ، ولكن المعنى واحد : فإن المراد هو الإشارة إلى لعبة « الحقيقة والنظرة العمياء » . وعلى حين أن مؤسس التحليل النفسى قد وجد فى هذه اللعبة المحل الحقيقى الذى يشغله « **اللاشعور** » ، نجد أن لاكان هو الآخر قد وجد فى هذه اللعبة أيضا صورة أمينة للعلاقة القائمة بين « **الدال** » ، و « **المدلول** » .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : ماذا تعنى — فى واقع الأمر — قصة تلك الشخصيات العمياء ، التى أعمتها حقيقة لم تكن تبصرها ، ولكنها — مع ذلك — كانت [أى تلك الحقيقة] تتحكم فى كل حركاتها ؟ إنه لمن الواضح — من خلال الفهم المتعمق لقصة

ادجار بو — أن الخطاب المسروق — باعتباره « **دالا** » — إنما يضطلع بالوظيفة الحقيقية للذات ، نظرا لأن « انتقال » هذا الخطاب من مكان إلى آخر كان هو الذى يفرض على الذوات المختلفة كل أفعالها ، وكأنما هو الذى كان يحدد مصير كل منها ، دون أن يكون فى وسع أية ذات التهرب منه أو التحامى بنفسها عن قانونه الخاص ! ولا غرو ، فإنه « هيهات للخطاب أن يصبح فى طى النسيان ، وهو الذى يلاحق كل ذات من الذوات ، فى حلها وترحالها ، مثله فى ذلك كمثل اللاشعور بالنسبة إلى الرجل العصابى ، فإنه لا يمكن أن ينساه ، خصوصا وأنه (أى « العصاب » نفسه) لا يكف عن تغييره (أى تغيير المصاب به) » ! ومعنى هذا أن حقيقة اللاشعور إنما تتجلى فى كون الإنسان « **مسكونا** » من قبل « **الدال** » وكأن هذا « الدال » نفسه لا يكف عن تحويله ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن « الدال » يسكن الإنسان ، ويندمج فى نظامه الخاص ، دون أن يكون الإنسان نفسه هو الذى ينشئه أو يكونه . ولا يمكن أن يقال عن الإنسان إنه موجود بحق ، اللهم إلا بقدر ما يندمج فى صميم هذا النظام الرمزى . ولعل هذا هو . . جوهر الكشف الفرويدى ، على نحو ما تجلى بصفة خاصة من خلال تحليل فرويد لقصة دورا Dora حيث نراه يقول : « إنه حين تصمت الشفتان ، فلا بد من أن تثرثر اليدان » ! ولا غرو ، فإنه لو نسى الإنسان « الدال » ، فإن « الدال » نفسه لا ينساه أبدا !

وإذا كنا قد لاحظنا مرارا من قبل أن من أهم السمات المميزة لكل اتجاه بنيوى الاعتراف بوجود نظام آخر (ثالث) ، غير نظام الواقع ، ونظام الخيال ، ألا وهو نظام الرمز ، فإن من واجبنا الآن أن نؤكد أن لاكان هو من أحرص البنيويين جميعا على إبراز أهمية عدم الخلط بين « الرمزى » و « الخيالى » ، أو بين « الرمزى » و « الواقعى » . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن لدينا — أولا — « أبا » واقعيا ، كما أن لدينا — ثانيا — صورا متعددة للأب لدرجة أن معظم مآسينا الدرامية تكاد تنقضى فى اطار العلاقات المتوترة الموجودة بين « الواقع » و « الخيال » . ولكن لاكان قد اكتشف وجود أب ثالث : أكثر أهمية وأعمق جذورا ، ألا وهو الأب الرمزى ، أو — على حد تعبيره — « اسم الأب » . ومن هنا فإن من الواجب النظر إلى « الواقع » و « الخيال » ، فى صميم علاقتهما المزدوجة ، بكل ما قد يصيبها من اضطرابات ، على أنهما مجرد « حد » لعملية يتكونان من خلالها انطلاقا من « الرمز » نفسه . ومعنى هذا أن « الرمزى »

ـــ باعتباره عنصر البنية ـــ إنما هو المبدأ الأصلى لكل تحول ، أو « تكون » : genése ، بحيث تجئ البنية فتتجسد الوقائع والصور ، وفقا لمجموعة من السلاسل القابلة للتحديد ، إن لم نقل إنها هى التى تكون كلا من الوقائع والصور ، من خلال عملية تجسدها ، دون أن تكون فى أصلها مشتقة منهما أو صادرة عنهما ، نظرا لأنها أعمق منهما ، باعتبارها التربة الدفينة التى تتأصل فيها جذور الواقع من جهة ، وصور الخيال من جهة أخرى . وإذا كان من شأن النكبات التى تعرض للنظام الرمزى (البنيوى) أن تتكفل هى بتفسير كل الاضطرابات الظاهرية التى قد تلحق بالنظام الواقعى أو النظام الخيالى ، فما ذلك إلا لأن نظام « البنية » اللاشعورية هو ينبوع الحقيقة ومصدر كل نظام آخر . ولهذا نجد لاكان يفسر لنا قصة « رجل الذئاب » l'Homme aux loups بقوله إن موضوع « الإخصاء » (أو « البتر ») castration لم يصل عنده إلى مستوى الرمز ، وبالتالى فقد عاد إلى الظهور لديه فى صميم الواقع ، على صورة هلوسة الشعور بالأصبع المقطوع !

٥ ـــ ٦ والحق أننا لو عدنا إلى البحث الذى كتبه لاكان تحت عنوان :« وظيفة ومجال كل من الكلام واللغة » ، لوجدنا أنه يقرر بوضوح أن « **الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه إنسانا** » ! ويضرب لنا لاكان مثلا ، فيورد قصة ذلك الصبى الصغير الذى درس فرويد حالته المرضية ، مشخصا إياها على أنها عصاب قهرى تكرارى compulsion de répétition ، ويحاول (أى لاكان) أن يبين لنا الدور الذى لعبه « الرمز » فى قصة هذا الصبى . والقصة تتلخص فى أن أم هذا الصبى كانت تسافر كثيرا ، وتتركه بمفرده ، فنشأ لديه مرض نفسى ، نتيجة لشعوره بالوحدة والإهمال ، وكان من آثار ذلك أن أصبح « يكرر » باستمرار لعبة خاصة ، يقوم فيها بإخفاء موضوع ما وهو يصيح : « فورت » Fort ، لكى لا يلبث أن يعيده إلى الظهور من جديد وهو يصيح : « دا » : Da ! وكان من الواضح أن تكرار الطفل لهذه اللعبة لم يكن سوى محاولة رمزية ـــ من جانب هذا الطفل ـــ للسيطرة على الموقف عن طريق تمثله ، وكأنما هو قد أراد لنفسه الاندماج فى صميم نظام المقال (أو الحديث) السائد فى بيئته ، من خلال تكراره لكلمتى « فورت » و « دا » ، اللتين كانتا بمثابة رمزين أو إشارتين إلى كلمتى « الحضور » و « الغياب » المتكررتين باستمرار فى علاقته بأمه !.
وحينما يقول لاكان ـــ تعقيبا على المثال السابق ـــ إن « الرمز » هو أولا وقبل كل شىء

عملية قتل للشيء ، فإنه يعنى بذلك أن القدرة المطلقة التى يملكها النظام الرمزى هى التى تكون ، — أو إن شئت فقل تنشئ — الذات ، لكى لا تلبث أن تقتادها ، فى صميم وحدتها ، نحو « ديالكتيك الرغبة » ، وقد أصبحت رغبة فى الآخر . والواقع أننا لو تساءلنا عن مصدر تلك اللغة التى تتكلم عبر كل فجوات المقال البشرى العادى ، لوجدنا أن هذا المصدر إنما هو الرغبة وهى تتخذ شكلا أو صورة من خلال هذا الاتجاه . وآية ذلك أن الذات لا تتعرف على ذاتها إلا من خلال « الآخر » ، إن لم نقل بأنها لا تشعر بذاتها ولا تتكون اللهم إلا عبر ذلك « الآخر » . ولكنها لا تملك بلوغ هذه المرحلة إلا من خلال وساطة اللغة . ولهذا فإن اللحظة التى تكتسب فيها « الرغبة » طابعا إنسانيا ، إنما هى اللحظة التى تتم فيها ولادة الطفل داخل العالم اللغوى . والحق أن الكلام — بمعنى ما من المعانى — قتل للشيء ، وهذا القتل نفسه تخليد للرغبة ، نظرا لأن من شأنه أن يحيل « الشيء » إلى « رمز » . والرغبة تتحدد من خلال اللغة ، دون أن يكون فى استطاعة اللغة — مع ذلك — أن تجيء مساوية لها تماما . وإذن فإن السبيل الأوحد إلى تحرير كلام الذات إنما يكون باستدراجه إلى صميم عالم رغبته ، بحيث يصل إلى مستوى « **اللغة الأولى** » التى يستطيع عندها أن يتكلم من حيث لا يدرى ! واللغة — فى أصلها — رسالة مجعولة للتبليغ : لأنها موجهة للآخرين ، وبالتالى فإنها لا بد من أن تسمع ! ولكنها لا تستوعب بتمامها فى صميم الدلالة الصريحة التى يرمى إليها المتكلم ، وكأنها محصورة بأسرها فى نواياه ، وإنما هى مرتبطة أيضا بالكيان الكلى (أو الشمولى) للذات ، أعنى بتلك الحقيقة الديناميكية الخفية التى يسميها فرويد باسم « **اللاشعور** » ولهذا يقرر فرويد أن « **لا شعور الذات إنما هو حديث (أو مقال) الآخر** » : بمعنى أن كل الدلالات الخفية للذات إنما تتكون — من حيث هى خفية — فى صميم التعليق الواقعى أو الخيالى الذى يصدره « الآخر » على تعبير الذات بصراحة عن نفسها . وكان لاكان — منذ عام ١٩٣٦ — قد حلل فى دراسته المسماه « مرحلة المرآة » تلك اللحظة الارتقائية التى يصل إليها الطفل (بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر) حينما يتمكن من بلوغ أول تخطيط أولى للذاتية . وآية ذلك أن الطفل يدرك — فى صميم صورته المرئية الخاصة ، أو فى الصورة المرئية للآخرين — « شكلا » يخلع عليه تلك الوحدة الجسمية التى ما يزال هو مفتقرا إليها ، ومن ثم فإنه يعمد إلى تقمص تلك « الصورة » . ومعنى هذا أن الصلة بين الذات وغيرها من الذوات هى — منذ البداية — صلة متخيلة ، تكشف عن الطابع الخيالى الذى تتسم به الذات المتكونة ،

بادئ ذى بدء ، باعتبارها « ذاتا مثالية » ، أو « نواة للتقمصات الثانوية » (التالية) . ومن هنا فإن « مرحلة المرآة » هى التى تشكل وظيفة « الأنا » ، من حيث هو علاقة بالآخرين ، وعلاقة بالذات ، وإذا كان من شأن الكلام — فى هذه المرحلة — أن يصبح أمرا ميسرا ، فذلك لأن الكلام ليس مجرد حديث للذات مع نفسها ، بل هو حديث للذات مع غيرها من الذوات . والحق أن اللغة قبل أن تعنى هذا الشىء أو ذاك ، فإنها موجهة إلى هذا الشخص أو ذاك ، ومن ثم فإنها ذات دلالة بالنسبة إلى هذا الشخص أو ذاك — وهذا هو السبب فى أن فرويد يقول عن اللاشعور إنه « يتكلم » ، وإنه من الممكن أن « يسمع » ! ولكن المهم — فيما يقول لاكان — أن كل كلام لا بد من أن يكون كلاما لغويا ، ومن ثم فإنه لا بد لهذا الكلام من أن يجىء معبرا — بآلاف الأشكال — عن البنية الأولية للاشعور . وإذا كان من شأن الإنسان أن « يتكلم » ، فما ذلك إلا لأن « **الرمز** » — الذى نعبر « **الرغبة** » عن ذاتها من خلاله — قد خلق منه إنسانا ، وبالتالى فإنه يحيا انطلاقا من هذا الرمز ، مضفيا على نفسه طابعا إنسانيا أو طابعا غير إنسانى فى صميم هذا الرمز نفسه ! وربما كان الجهد الأكبر الذى قام به فرويد هو أنه قد ردنا إلى ذلك العالم **الرمزى** الذى سبق لنا أن نفذنا إليه ، إن لم نقل إننا قد ولدنا فيه من جديد ولادة ثانية ، حينما تجاوزنا تلك المرحلة التى لم نكن نملك فيها القدرة على الكلام ، ألا وهى مرحلة الطفولة المبكرة (مع العلم بأن كلمة « طفل » infans — فى اللاتينية — إنما تعنى من لا يتكلم) . وإذا كان لهذه اللغة طابع كلى (شمولى) : بمعنى أنها تقبل الترجمة إلى كافة الألسن ، فما ذلك إلا بسبب بساطة المدلول ، إذ أن رموز التحليل النفسى ، النابعة من تلاقى كل من الرغبة واللغة ، إنما تنصب كلها — مهما يكن من اختلافها وتنوعها وتعدد أشكالها — على البدن ، وعلاقات القربى ، وموضوعات الولادة ، والحياة ، والموت .

٥ — ٧ ولو أننا تساءلنا الآن عن مصدر تلك القوة المطلقة التى يتمتع بها « الرمز » (أو « الدال ») بالقياس إلى « الذات » التى تعبر عنه ، لوجدنا لدى لاكان الرد على هذا التساؤل فى تأويله الخاص للكشف الفرويدى ، حيث نراه يقول : « إن للاشعور بنية تشبه بنية اللغة . » صحيح أن المحلل النفسى كثيرا ما يجد نفسه بإزاء خليط من الرموز المهوشة التى قد لا يعرف فى البداية ماذا عساه صانع بها ، خصوصا حين يكون بإزاء مقتطفات صغيرة من الأحلام ، وأعراض مرضية لا يكاد يعرف دلالاتها أو المكانة التى

تشغلها فى صميم تاريخ المريض ، ومع ذلك فإن كل هذه الرموز (أو الدلالات) إنما تؤلف خيوطا متشابكة يمكن أن تلتحم فى نسيج واحد . والواقع أن من شأن الرمز (أو الدال) أن يعلو دائما على صميم « المادة » التى تعبر عنه . حقا إن « الدال » هو دائما « رمز » يشير إلى ضرب من « الغياب » absence ، ولكنه فى الوقت نفسه يملك « وحدة » تعبر عن انتسابه إلى ذات واحدة (فريدة) . ومن هنا فإن الحالة الهيستيرية التى أصيبت بها دورا Dora ، مع ما اقترن بها من سعال شديد — مثلا — لم تكن تملك أى معنى حقيقى اللهم إلا بالإحالة إلى تاريخ المريضة ومجموعة الرموز التى سيطرت على كل مرضها ، كما أن « هلوسة الأصبع المقطوع » — لدى رجل الذئاب — لم تكتسب كل قيمتها إلا بالقياس إلى مجموع المواد (أو العناصر) التى كشف عنها التحليل . والمهم أنه لا بد من النظر دائما إلى تلك « الدالات » أو « الرموز » على أنها متلاحمة ، ذات علاقات عضوية ، وكأن ثمة اتساقا نظريا يؤلف بين مجموعها فى وحدة كلية لها دلالتها .

لقد كان هزيود يقول : « إن الأمراض ، سواء أكانت مما يجىء بالنهار أو مما يجىء بالليل ، تزور الناس كيفما راق لها ، جالبة الألم لجماعة البشر الفانين ، ولكن فى صمت : لأن زيوس الإله الحكيم قد شاء أن يحرمها نعمة الكلام » ! وأما فرويد فقد أخذ على عاتقه أن يبين لنا أن هناك أمراضا تتكلم ، وأنه لا بد لنا من أن نتعلم كيف نفهم حقيقة ما تقوله ! صحيح أن « اللاشعور » يمثل — فى تاريخ كل إنسان — ذلك الفصل الفارغ ، أو الزائف ، أو المراقب ، ولكن من الممكن مع ذلك الكشف عن حقيقته من خلال آثار ، ووثائق ، ودلالات لفظية ، وتراث شخصى ، وكل ما من شأنه أن يسمح بفض أسرار « لغة » المرض النفسى . وليست دعوة « العودة إلى فرويد » — عند لاكان — سوى مجرد إبراز لأهمية « الكلام » باعتباره البعد الأساسى من أبعاد التحليل النفسى . وعلى حين أن بعض النزعات التحليلية قد وقعت فى شراك « النزعة النفسانية المتطرفة » لدرجة أنها كادت « تشيىء » الموجود البشرى ، نجد أن لاكان لا يريد للتحليل النفسى أن يهمل عنصر « التواصل اللغوى » بين المحلِّل والمحلَّل ، وإلا لأصبح من شأنه أن يقذف بالمريض إلى حالة من « الاغتراب » (أو الاستلاب ») : aliénation تزيف حقيقة التحليل النفسى الفرويدى . وبينما نلاحظ أن بعض الاتجاهات الأمريكية فى التحليل النفسى — كما سبق لنا القول — قد مالت إلى الانحراف به نحو

ضرب من التكيف الاجتماعى ، وكأن كل مهمتـه هى فرض نمط معين من أنماط السلوك ، نجد أن لاكان قد أراد للتحليل النفسى أن يسترد أولوية البعد الأساسى من أبعاده الأصلية ، ألا وهو بعد الكلام . وحينما أطلقت إحدى المريضات على العلاج بالتحليل — فى أول العهد به — اسم « العلاج بالكلام » talking cure ، فإنها لم تجانب الصواب ، نظرا لأنه ليس للتحليل النفسى من أدوات أو وسائط اللهم إلا « كلام المريض » ! والواقع أنه ليس ثمة كلام بدون جواب ، حتى وإن كان نصيبـه هو الصمت ، ولكن على شرط أن يكون ثمة مستمع ، وهذا — على وجه التحديد — هو جوهر وظيفة المحلل ، صحيح أن المحلل هو ذلك الرجل الذى يعرف متى وكيف يصمت ، ولكن التلاقى بين المحلل والمريض لا بد من أن يتم على مستوى « القول » . وإذا كان المريض قد يضيق ذرعا — فى كثير من الأحيان — بصمت المحلل ، أو بعباراته الفارغة ، فإن هذا لن يمنع المحلـل نفسه من الكشف عن « الحقيقـة » من خلال « حواره » مع المريض ، خصوصا حين ينجح فى وضع يده على ما قد يكون فى أقاويل المريض من أوهام ذاتية ، أو يقين كاذب ، أو أخيلة سرابية ... إلخ .

٥ — ٨ وهنا يحمل لاكان بشدة على تلك الطرق التكنية الفعالة التى أصبح يلجأ إليها بعض أصحاب العلاج النفسى ، متنكرين بذلك لروح « التحليل النفسى » الذى هو مجرد « علاج » يقوم أولا وبالذات على « البعد اللغوى » أو « الوظيفة الكلامية » . والواقع أن الدلالة الحقيقية للتحليل النفسى — فيما يقول لاكان — إنما تكمن فى استعانته بوسائطه الخاصة — ألا وهى « اللغة » أو « الكلام » — من حيث أن « الكلام » هو الذى يخلع على وظائف الفرد كل ما لها من معنى أو دلالة . ولا شك أن « اللاشعور » يكون جزءا لا يتجزأ من « حديث » الذات الفردية فى تحققها عبر « البعد الاجتماعى » أو « الذاتية التبادلية » . ونحن نعرف أن الذات تبدأ التحليل النفسى بالحديث عن نفسها ، دون أن تتحدث إلى المحلل النفسى ، أو هى تتحدث إلى المحلل النفسى دون أن تتحدث عن نفسها . ولكنها حين تستطيع أن تتحدث إلى المحلل عن نفسها ، فهنالك لا بد — للتحليل من أن يكون قد انتهى ! ومعنى هذا أن « الذاتية » لا تتحقق إلا فى « التواصل بين الذوات » وبـ « التواصل بين الذوات » وليس اللاشعور سوى ذلك الجانب من جوانب الحديث الذى لا يقع تحت طائلة الشخص ، ومن ثم فإنه لا يملك إقامة نوع من الاستمرار أو الاتصال بينه وبين الجوانب الشعورية الأخرى من حديثة .

وليست مهمة المحلل النفسى سوى إزاحة النقاب عن ذلك الفصل المطوى من فصول التاريخ الشخصى للمريض ؛ وهو الفصل الذى كثيراً ما يكون موسوما بطابع الفراغ أو الخواء ، حتى يتمكن من معاونة المريض على الاهتداء إليه أو التعرف عليه ، وبذلك يسمح له باستعادة كل تاريخه الزمنى وأخذه على عاتقه . ولا غرو ، فإن حقيقة تاريخ الذات ماثلة منذ البداية فى صميم الذات نفسها ، ولكنها خارجة عن طائلتها ، وكأن ليس للذات عليها يدان ، أو هى بالفعل لا تعرفها ، ولهذا فإنها تتجمد فى عملية آلية رتيبة من التكرار المستمر ! وإذا كان من شأن التحليل النفسى أن يقود الذات إلى نتيجة ما ، فما تلك النتيجة سوى عملية « حل شفرات » ، أو : « فض ألغاز » ، تقوم على التسليم بأن للاشعور منطقه الخاص . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فرويد هو المبتكر لفصل جديد من فصول الإبستمولوجيا : ألا وهو « منطق الأخيلة » (أو التهيؤات) : fantosme . ومثل هذا الجهد التحليلى — فيما يقول لاكان — كثيرا ما يقتضى من صاحبه ضربا من الرياضة الصوفية ، إن لم نقل نوعا من الزهد والتقشف ! بل إن لاكان ليمضى إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه ليس فى التحليل النفسى من « عائق » اللهم إلا ذلك الذى قد يجىء من قبل المحلل نفسه ! ومن هنا فإنه لا بد للمحلل من أن يستبعد كل نزعة نفسانية متطرفة ، مدركا فى الوقت نفسه أن كلام المريض موجه إلى صميم وجوده ، ومعنى هذا أن المحلل هو الإنسان الذى يمكن التحدث إليه ، أو هو الإنسان الذى يتحدث إليه بكل حرية . وليست مهمة المحلل سوى الإنصات إلى مطلب المريض ، حتى يتيسر لكل « دلالات » الذات أن تعود إلى الظهور من جديد ! ولهذا يقرر لاكان أنه لا بد للمحلل من أن يتخذ موقف الموجود « القادر على الإنصات » (على حد تعبير هيدجر) . ومن هنا فإن ما ينشده المحلل النفسى إنما هو « القول » الذى يحمل ضربا من « الاعتراف » أو « الإقرار » aveu ، على اعتبار أن فى الاعتراف للآخر ضربا من الاسترجاع الحقيقى للتاريخ من جانب الذات . وأما لحظة الفهم فى عملية التحليل النفسى فهى تلك اللحظة التى تدرك فيها الذات حقيقة تاريخها ، فى اتصاله بالمستقبل ، بحيث تجد نفسها فى « الرمز » بدلا من أن تبقى مستلبة فيه ! وإذا كان لاكان يقرر أيضا أن « زمانية » التحليل النفسى تتجاوز الزمانية الفردية البحتة ، فذلك لأنه يرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الثقافى فى مجموعه ، على اعتبار أن هذا التاريخ لا يزيد عن كونه استمرارا للدال (أو الرمز) ؛ ذلك « الدال » الذى لا يؤثر ولا يعمل إلا باعتباره — بادئ ذى بدء — مفصولا عن دلالته .

وهنا قد يقول قائل : إنه ليس من جديد فى كل ما يقوله لاكان ، لأن فرويد قد سبقه إلى تأكيد كل هذه الحقائق ، خصوصا فى كتابه « تفسير الأحلام » حيث بين لنا أن للحلم بنية خاصة ، ألا وهى بنية اللغز ، أو الأحجية ، أو الطلسم ، الذى لا بد من العمل على فك رموزه ، أو فض شفراته . ونحن نسلم بأن فرويد قد فطن بالفعل إلى الدلالة الرمزية للأحلام ، فضلا عن أنه قد أظهرنا بوضوح فى كتابه « سيكوباثولوجية الحياة العادية » على أن « كل فعل فاشل هو قول ناجح » ؛ ولكن الجديد — لدى لاكان — إنما هو التشديد على ضرورة ارتداد التحليل النفسى إلى الكلام أو اللغة ، على اعتبار أن « البعد اللغوى » هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسى كله . ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن لاكان — مثله فى ذلك كمثل فرويد — لم يأخذ بعبارة جوته التى تقول : « فى البدء كان **الفعل** » ، بل هو قد آثر عليها عبارة صاحب الإنجيل التى كانت تقول : « فى البدء كانت **الكلمة** » . ومعنى هذا أن الشريعة التى تحكم الإنسان إنما هى شريعة اللغة ، ما دام من شأن الرمز (أو على الأصح الدال) أن يخترق كل وجوده ، وأن يدعم كيانه ويؤسسه باعتباره إنسانا . وليس العرض العصابى — فى نظر لاكان — سوى « دال » لـ « مدلول » قد تم كبته فى أعماق الشعور ، وكأنما هو « رمز » قد سجل فوق رمال الجسد ، أو فوق نقاب المايا ، فأصبح يشارك فى اللغة بغموضه الدلالى (السيمانطيقى) . وحينما نجح فرويد فى حل شفرات تلك اللغة ، فهنالك استطاع أن يظهرنا على الرموز الأولى التى تعمل عملها فى الاضطرابات الهستيرية ، والمخاوف المرضية ، وشتى متاهات العصاب الحضارى . ومن هنا فإن « العصاب » — فيما يقول لاكان — هو الصورة الحديثة لما كان هيجل يسميه باسم « الوعى الشقى » . وآية ذلك أن هذا الوعى يحمل فى ذاته حقيقة يجهلها ، ولكن لا غنى له فى الوقت نفسه عن الاعتراف بها ؛ وهيهات لهذا الاعتراف (أو الإقرار) أن يتحقق ، اللهم إلا بواسطة كلام « المحلل » ، على اعتبار أن المحلل هو الذى يساعده على تحويل الموجود « **فى ذاته** » إلى موجود « **لذاته** » .

ولا يقتصر لاكان على القول بأن « الرمز » هو الذى يؤسس الوجود البشرى ، بل هو يحاول أيضا أن يشرح لنا بنية هذا « **الرمز** » (أو « **الدال** ») ، على نحو ما تتجلى فى صميم **اللاشعور** مستعينا فى ذلك بالنظرية اللغوية فى « الدلالة » عند فردينان دى سوسير . وهنا يقرر لاكان أنه لا بد لنا من تفسير العلاقة بين **الدال والمدلول** على اعتبار

أنها صلة لا تخلو من انفصال ، ما دام « الدال » المتضمن فى اللاشعور لا يحيل بالضرورة إلى « مدلول » واضح تماما . والحق أن للاشعور « بيانه » أو « بلاغته » الخاصة ، ولا بد لنا من العمل على اكتشاف بعض قواعد ذلك **البيان** أو تلك **البلاغة** rhétorique de l'incorscient . ولاكان يحصر هذه القواعد فى قاعدتين أساسيتين ، ألا وهما قاعدة « **الاستعارة** » métaphore وقاعدة « **الكناية** » : métonymie ، على اعتبار أن الأولى منهما تقوم على إحلال حد (أو لفظ) محل حد (أو لفظ) آخر ، فى حين أن الثانية تنحصر فى الاشارة إلى « جزء » من الموضوع على أنه يمثل « الكل » . ولاكان يذكرنا بأن « الاستعارة » تقابل ما سماه فرويد باسم « **الكبت** » ، فى حين أن « **الكناية** » تقابل ما أطلق عليه اسم « **التحويل** » (أو الإزاحة) . ولا سبيل لنا إلى فهم « عمل الحلم » ، اللهم إلا إذا انطلقنا من مثل هذا التحليل اللغوى الذى هو وحده الكفيل بإظهارنا على حقيقة (أو طبيعة) **منطق اللاشعور** .

٥ — ٩ ولئن يكن المقام هنا مما قد لا يتسع للافاضة فى الحديث عن كل « رموز » اللاشعور ، إلا أنه لا بد لنا مِنَ التوقف عند ذلك « الرمز » (أو الدال) الأساسى الذى قال عنه لاكان (محتذيا فى ذلك حذو فرويد نفسه) إنه الكفيلُ بتفسير « الرغبة » . وهنا يؤكد لاكان أن هذا الرمز الأساسى الذى تنتظم بالقياس إليه كل سلسلة الرموز ، والذى يتحكم — بالتالى — فى كل وجودنا ، إنما هو « **القضيب** » phallus . وليس المقصود بالقضيب هنا « عضو الذكورة » ، بل المقصود به ذلك « الرمز الجنسى » الذى يشير إلى النشاط الليبيدى ، سواء أكان ذلك عند الرجل أم المرأة . ونحن نعرف كيف أن التحليل الذى قام به فرويد لحالة الطفل : « هانز » Hans قد كشف لنا عن وجود « نزعة جنسية عامة » (لدى الطفل) تجعله ينسب وجود « قضيب » إلى سائر الموجودات البشرية . ومن ثم فإنه يتصور أن أى موجود لا يملك « قضيبا » (مثل أخته أو أمه) لا بد من أن يكون قد خضع لعملية « بتر » (أو « إخصاء ») . ولكن المهم أن الطفل — فى هذه المرحلة المبكرة من مراحل تطوره الجنسى — لا يضع « القضيب » فى مقابل « المهبل » (مع العلم بأن الفتاة الصغيرة تكاد تجهل كل شيء عن المهبل الموجود لديها) ، بل هو يقيم تقابلا بين « حالة امتلاك القضيب » ، و « حالة الإخصاء » (أو البتر التام) . ومن هنا فإن عضو الذكورة يقوم بدور « الرمز الجنسى » نفسه ، دون أن يكون مجرد « موضوع متخيل » لبعض التهيؤات أو الهلوسات بل دون أن يكون مجرد

« شيء واقعى » ، حسن أو سيئ ، جزئى أو داخلى ... إلخ . وحين يقول لاكان عن « القضيب » إنه : « **الدال الأساسى للاشعور** » ، فإنه يعنى بذلك أن القضيب لا يمثل مجرد واقعة جنسية هى بمثابة تحديد تجريبى لأحد الجنسين ، بل هو عبارة عن العضو الرمزى الذى يؤسس « **الجنسية** » بأسرها ، من حيث هو « نسق » و « بنية » تتحكم فى وجود كل من الرجل والمرأة على السواء ..

٥ — ١٠ وأما إذا انتقلنا الآن إلى مفهوم « اللاشعور » — على نحو ما يفهمه لاكان — فسنجد أنفسنا أولا بإزاء تلك **الصيغة** المشهورة التى تقول : « إن للاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة » ، وهى صيغة تعنى بكل بساطة أن فى الإمكان التعبير عن آليات اللاشعور عن طريق بعض العمليات اللغوية ، أو بعض الأشكال البلاغية (أو البيانية) ، كما يظهر بوضوح من خلال عملية تكون الأعراض العصابية . ولكن دلالة هذه العبارة لا يمكن أن تنكشف لنا تماما اللهم إلا إذا ألحقناها بتلك الصيغة التى تقول : « **إن من شأن اللاشعور أن يؤدى عمله الوظيفى على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوى .** » . ولكن لاكان حريص كل الحرص على التفرقة بين « اللاشعور » — على نحو ما يتصوره بعض الفلاسفة (من أمثال ليبنتس ، وشوبنهاور ، وبرجسون) ، و « اللاشعور » — على نحو ما يتصوره فرويد — فعلى حين أن « اللاشعور الفلسفى » يشير إلى شيء مظلم ، غامض ، مجهول ، سواء أكان هذا الشيء متصلا بالإحساس ، أم بالوهم ، أم بالوراثة ، أم بالإرادة ، أم بالهوى . نجد أن « اللاشعور الفرويدى » لا يمثل « شيئا » يشغل « مكانا » بعينه ، فضلا عن أنه لا يشير إلى تلك « الدائرة » المحددة من دوائر الحياة النفسية ، ألا وهى الدائرة التى لا يمكن أن توصف بصفة « الوعى » أو « الشعور » . وحينما قال فرويد قولته المشهورة : « **إنه حيث كان « الهو » فهنالك لا بد للأنا أيضا من أن تجيء** » : Wo es war soll ich werden ، فإنه كان يريد بذلك أن يبين لنا أنه لم يقم فى داخل الشخصية تفرقة حاسمة بين « شعور » و « لاشعور » ، بل هو قد دعا إلى ضرب من التصالح بينهما . صحيح أن « اللاشعور » — كما قال لاكان — هو « **حديث الآخر** » ولكن « الآخر » فى حاجة إلىّ ، حتى يتم الاعتراف به من جانبى ! والواقع أن المهم فى مفهوم « اللاشعور » (على نحو ما صاغه فرويد) أنه تصور علمى قد تم نحته لتفسير بعض الظواهر الدينامية فى الحياة النفسية ، لا للإشارة إلى بعض الموضوعات المحددة أو المناطق المعينة فى صميم بناء الشخصية . ولهذا يقرر لاكان

أنه إذا كان لنا أن نحدد المكان الذى يشغله اللاشعور ، فلا بد لنا — بادئ ذى بدء — من أن نعمد إلى تنظيم آثار اللاشعور على شكل « نسق » أو « نظام » . ومعنى هذا أنه لا سبيل لنا إلى تعقل « اللاشعور » ، إلا إذا نجحنا فى تحويله إلى « بنية » ، بحيث يتسنى لنا اكتشافه والوقوف على معالمه من خلال عالم « اللغة » . ولعل هذا ما عناه لاكان حينما كتب يقول : « إن القوة السحرية للاشعور (على طريقة « افتح يا سمسم » !) إنما تنحصر فى كونه يملك تأثير الكلام ، بمعنى أنه هو نفسه بنية لغوية .» .

والحق أننا لو عدنا إلى بعض مؤلفات فرويد الشهيرة (من أمثال : « تفسير الأحلام » ، و « الأقاويل الفكاهية » (النكتة) ، و « الدراسة السيكو — باثولوجية للحياة العادية » ، فضلا عن تحليله لحالة هذيان الرئيس شريبر Schreber ، لوجدنا أن زعيم التحليل النفسى كان ينسب إلى « الحلم » بنية نحوية ، ولكن لاكان — تحت تأثير التقدم الذى أحرزته « علوم اللسان » على يد دى سوسير ومدرسته — قد استطاع أن يمضى إلى أبعد مما ذهب إليه فرويد ، فكان أن أظهرنا بوضوح على « بلاغة » (أو « بيان ») اللاشعور ، انطلاقا من بعض التفسيرات اللغوية لميكانيزمات العلاقة بين « الدال » و « المدلول » . وهنا تظهر القرابة الوثيقة بين كل من لاكان وليفى اشتراوس : فإن كلا منهما قد تأثر بدى سوسير ، وأخذ عنه فكرة « البنيات اللغوية » ، وإن كان لاكان قد استخدم « النموذج اللغوى » فى مضمار التحليل النفسى بينما استعان به ليفى اشتراوس فى مضمار « الأنثروبولوجيا » ولكن بيت القصيد هنا أن اللاشعور — فى نظر لاكان — لا بد من أن يبقى لغة مجهولة ، مستغلقة ، إلى أن يجىء المحلل النفسى فيقوم بعملية كشف رموز تلك اللغة وفض أسرارها ، خصوصا وأننا نعرف أن اللاشعور هو دائما « **حديث الآخر** » .

وليس « المحلل النفسانى » — فى نظر لاكان — مجرد مفسر يقوم بتأويل لغة اللاشعور ، وإنما هو أيضا معلم « الحقيقة » الذى « يتكلم » ، فتظهر « الحقيقة » إلى عالم الوجود من خلال « حديثه » ! فإذا ما تساءلنا : « ولكن من أين تأتى الحقيقة ؟» ، كان جواب لاكان على هذا السؤال ، أن ظهور الحقيقة رهن بجهد المحلل النفسانى حين ينجح فى التغلب على التجزئة أو التفكك الماثل فى حديث الفرد ، من أجل إعادة بناء (وحدته) ! وقد سبق لنا أن لاحظنا أن اللاشعور — عند لاكان — هو ذلك الجزء الخاص من أجزاء حديثى العينى — من حيث هو حديث متبادل يتم بينى

وبين غيرى من الذوات — والذى يفتقر إليه حديثى حتى يستعيد تكامله ، ويسترجع — بصفة خاصة — كل حقيقته ، وتبعا لذلك فإن مهمة المحلل النفسانى هى رأب الصدع ، حتى لا تبقى الذات منقسمة على نفسها ، غائبة عن ذاتها ! وهنا يجىء « الآخر » Autre فيكون بمثابة « الوسيط » الذى يقتاد « الذات » نحو « الحقيقة » ، وكأن من شأن « رسالتنا » الخاصة أن ترد إلينا — من خلال اللغة — عن طريق «الآخر». وهذا ما يعبر عنه لاكان — على طريقته الخاصة — بقوله : « إن اللغة البشرية تؤلف ضربا من التواصل الذى فيه يتلقى المرسل من المستقبل صميم رسالته الخاصة ، ولكن بصورة معكوسة .» ومعنى هذا أن التحليل النفسى هو بمثابة « لعبة الحقيقة » التى تقوم على حركات الحضور والغياب ، والتى يجىء فيها « حديث الآخر » فيقوم هو بتأسيس « حديث الذات » . والصلة وثيقة عند لاكان بين « آخر اللاشعور » ، و « آخر » الرغبة ، مادامت « رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى الآخر » . والواقع أن « الآخر » ليس مجرد « موضوع » للرغبة ، وإنما هو من « الذات » بمثابة « المحل » أو « المصدر » الذى تنبعث منه كل أحاديث « لاشعورها » ! ولا شك أن لاكان هنا يجمع فى تصوره لهذا « **الآخر** » بين نظرية فرويد الواردة فى كتابه « تفسير الأحلام » من جهة ، وبين نظرية هيجل الواردة فى الجزء الأول من مؤلفه « فنومنولوجيا الروح » من جهة أخرى . وآية ذلك أننا نجد فرويد فى الكتاب المشار إليه يتحدث عن « المكان » الذى يشغله اللاشعور فيسميه باسم « المشهد الآخر » ؛ ومن المحتمل أن يكون لاكان قد استمد من هذا النص كل نظريته فى « اللاشعور » باعتباره « حديث الآخر » . وإذا كان الاقتراب من « مكان الآخر » (أو من هذا « المشهد الآخر » — على حد تعبير فرويد —) أمرا محظورا على الذات ، اللهم إلا فى اللحظات النادرة التى يتم فيها الغاء حالة « عدم التجانس » الموجودة بينهما ، فإن من شأن « العلاج » بالتحليل النفسى أن يكون هو السبيل إلى تحقق أمثال هذه اللحظات ، خصوصا وأنه هو الطريق الوحيد المؤدى إلى ظهور « الحقيقة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن كلام المحلل النفسانى هو الوسيط الذى يجعل من الممكن إدراك « الحقيقة » المعقولة الكامنة فى حديث « الآخر » . ولن نتوقف عند الدراسة المطولة التى قام بها لاكان للاشعور على نحو ما تتجلى من خلال شتى أشكال « الذهان » (أو المرض العقلى) ، ولكن حسبنا أن نقول إن لاكان قد تابع فرويد فى دراسته لحالة « الرئيس شريبر » (الذى كان مصابا بضرب من

« البارانويا » ، كرد فعل أو كآلية دفاعية ضد الجنسية المثلية) ، وحالة « رجل الذئاب » (الذى كان مرضه العقلى وثيق الصلة بعقدة البتر أو الإخصاء) ، فاستطاع بذلك أن يثبت لنا دور « الرمزية اللاشعورية » فى كل عمليات « الكبت » ، و « النقل » ، و « التحويل » .. إلخ .

٥ — ١١ وأما فيما يتعلق بعلاقته بهيجل ، فإن لاكان يستمد من كتاب « فنومنولوجيا الروح » — كما قلنا — أصول نظريته فى تفسير « الرغبة » ، مستلهما فى الوقت نفسه نظرية فرويد المعروفة فى « الليبيدو » أو الطاقة الجنسية . وهنا يبدأ لاكان بالتفرقة بين « الحاجة » ، و « الطلب » ، و « الرغبة » ، فيقول إن « الحاجة » — فى جوهرها — فسيولوجية بحتة (كالحاجة إلى الماء أو الحاجة إلى السكر فى حالات الغيبوبة الناجمة عن نقص الأنسولين فى الدم) ، فى حين أن « الطلب » لا يقتصر على مجرد إشباع بعض الحاجات ، وإنما هو التماس لضرب من الحضور أو الغياب ، إن لم نقل بأنه فى صميمه « نداء للآخر » ، أو سعى وراء « الحب » . وكثيرا ما تجيء « الحاجة » فتلقى حجابا كثيفا على « الطلب » ، كما يحدث أحيانا حين يعرب الطفل عن « حاجته » إلى حلوى ، بينما يكون مطلبه الحقيقى هو التماس عطف أمه أو استثارة حبها له . وهنا قد ترفض الأم إعطاءه الحلوى التى يريد ، ولكنها قد تشبع مطلب الحب لديه ، بأن تعمد إلى تقبيله وضمه إلى صدرها ، أو هى قد تشبع حاجته إلى الحلوى فتعطيه كل ما يريد ، دون أن تفطن إلى ذلك « المطلب » الأساسى الذى يكمن من وراء تلك « الحاجة » . وقد يحدث فى بعض الأحيان أن يبادر الوالدان — مقدما — إلى إشباع كل حاجات طفلهما ، دون أن يفطنا إلى « مطلب الحب » الذى يكمن من وراء تلك « الحاجات » ، وعندئذ قد يصاب الطفل بما يصح أن نسميه باسم « فقدان الشهية النفسية » anorexie mentale (مع العلم بأن « الانتحار » نفسه كثيرا ما يكون هو الخاتمة الضرورية لهذه الحالة) . وأما « **الرغبة** » فهى شيء أكثر من مجرد « الحاجة » ، أو مجرد « الطلب » ؛ لأنها ليست مجرد « نداء » موجه للآخر من حيث هو آخر ، كما أنها ليست مجرد التماس للحب (كما هو الحال فى « الطلب ») ، وإنما هى — على حد تعبير هيجل — « **رغبة فى رغبة الآخر** » ، بمعنى أنها رغبة فى انتزاع « اعتراف الآخر » بصميم رغبة الذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله (مستلهما فى ذلك — بلا شك — مقالة هيجل) : « **إن رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى الآخر** » .

وقبل أن نشرع فى شرح نظرية لاكان فى « الرغبة » ، لا بد لنا من أن نشير إلى أن العديد من المقولات الهيجلية قد ترددت على لسان لاكان فى « كتاباته » السيكولوجية ، ومن بينها — على وجه الخصوص — فكرة « الصراع حتى الموت » ، وفكرة « السيد المطلق » ، وفكرة « الاعتراف » (أو « الإقرار ») ، وفكرة « النفوذ » ، وفكرة « شريعة القلب » ، و « الوعى بالذات » ، و « دهاء العقل » ، و « المعرفة المطلقة » ... إلخ . ولكن الذى يعنينا هنا بصفة خاصة إنما هو « ديالكتيك السيد والعبد » الذى استمد منه لاكان أصول نظريته فى « الرغبة » . ونحن نعرف أن هذا « الديالكتيك » — عند هيجل — كان يمثل مرحلة الانتقال من « الوعى » إلى « الوعى بالذات » ، مع العلم بأن كل « ظاهريات الفكر » (أو « فنومنولوجيا الروح » إن هى إلا تأريخ لذلك الوعى الشقى الذى يسعى جاهدا فى سبيل الوصول إلى ضرب من اليقين بذاته ، من خلال رؤيته للصور الممثلة لصميم حقيقته الذاتية . ويحاول هذا الوعى — بادئ ذى بدء — أن يبحث عن حقيقته فى المتعة الخالصة أو الاستمتاع المحض بالموضوعات الحسية ، والعمل على تحطيمها أو القضاء عليها ، ولكنه لا يلبث أن يفشل فى هذا السبيل ، وبالتالى فإنه سرعان ما يدرك أنه هيهات له أن يعثر على تلك الحقيقة فى نطاق عالم الأشياء ، وأنه لا بد له من البحث عنها فى نطاق عالم الذوات ، بحيث ينشدها لدى وعى آخر يكون فى استطاعته أن يحبه أو أن يبغضه ، ويكون فى وسعه أن يمنحه ذلك « اليقين الذاتى » الذى هو العَلَم الأوحد على « الوعى بالذات » . ولا غرو . فإن أحدا لا يمكن أن « يعترف » به ، ويخلع على ذلك اليقين الذاتى حقيقة موضوعية ، ما خلا « الوعى الآخر » . ومن هنا فإن تلاقى هذين الوعيين — عند هيجل — لا بد من أن يتخذ طابع صراع حاد عنيف ، من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ ، بحيث يحاول كل وعى انتزاع « إقرار » الوعى الآخر أو اعترافه به ، دون أن يقر — هو — به أو يعترف له بأى نفوذ ! ولعل هذا هو ما قصد إليه هيجل حين قال عبارته المشهورة : « إن من شأن كل وعى أن ينشد موت الوعى الآخر » . ولكن ، لا ينبغى لأى من الطرفين — فى هذا الصراع الحاد من أجل الظفر بالسيادة أو النفوذ — أن يموت أو أن يختفى تماما من حلبة المعركة ، وإلا لما تحقق وصول « الوعى » إلى مستوى « الوعى بالذات » . وهنا يجىء « الوعى » الذى تقبل عن طيب خاطر المخاطرة المطلقة بحياته ، وارتضى لنفسه أن يفقد الحياة ذاتها فى سبيل الظفر بحقيقة « الوعى بالذات » ، فيصبح هو « السيد » . وأما ذلك « الوعى الآخر » الذى تراجع

أمام سطوة « السيد المطلق » ــ ألا وهو الموت ــ فإنه يصبح مجرد « عبد » . وسرعان ما يتحقق « السيد » من أنه قد أصبح أسيرا لضرب من الاعتراف الزائف : نظرا لأن الإنسان الذى أحاله « هو » (أى السيد) إلى مجرد « عبد » ، لم يعد يستطيع أن يقدم له اعترافا أصيلا (حقيقيا) يكون صادرا عن حريته ، ومن هنا فإنه لا بد للسيد من أن يجد نفسه فى « مأزق وجودى » . وعلى العكس من ذلك ، يستمر « العبد » فى عمله خائفا دائما من « السيد » ، لكى لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن ينتزع « وعيه بذاته » اللهم إلا من الأشياء نفسها ، ومن ثم فإنه لا يجد بدا من العمل على تغيير العالم بحيث لا يصبح للسيد مكان فيه ! وعلى ضوء « ديالكتيك السيد والعبد » (عند هيجل) يحاول لاكان أن يشرح لنا دلالة الرغبة ، فنراه يقول « إن الرغبة هى دائما رغبة فى الآخر » ، بمعنى أن رغبة الإنسان هى دائما رغبة فى رغبة أخرى ، أو هى رغبة فى انتزاع اعتراف الآخر برغبتنا الخاصة . ولاكان يأخذ هنا عن هيجل فكرته فى « الوساطة » ، فيقول إنه ليس من شأن « رغبة » الإنسان أن تنشأ وتتأسس ، اللهم إلا من خلال « وساطة الآخر » : لأنها ــ فى صميمها ــ « رغبة » فى انتزاع « اعتراف » الآخر بها من حيث هى رغبة ! وليس معنى هذا أن « الآخر » هو الذى يملك مفاتيح (أو أسرار) الموضوع المرغوب فيه ، وإنما معناه أن الموضوع الأول للرغبة إنما هو أن تصبح موضعا للاعتراف ــ (أو الاقرار) من قبل الآخر ! ولما كان « الآخر » ــ عند لاكان ــ هو فى آن واحد « موضوع الرغبة » ، و « علامة الذات بالدال (أو الرمز) » ، فإنه لا بد للرغبة من أن تصبح رغبة فى رغبة أخرى ، من حيث أن « رمزها » وموضوعها لا بد من أن يكون هو « القضيب » phallus . وهنا يوسع لاكان من مفهوم « القضيب » ، فلا يجعل منه فقط مجرد « موضوع للرغبة » ، أو مجرد « دال » أو « رمز » يشير إلى الطاقة الجنسية ، بل يجعل منه إيضا علما على ذلك « اللوغوس » الذى يجىء فيقترن بالرغبة ، مؤكدا فى الوقت نفسه أن « الأب » (من حيث هو حامل « القضيب ») إنما يمثل « القانون » : Loi .

٥ ــ ١٢ ولو أننا أردنا الآن أن نفهم الدلالة الحقيقية للرغبة لدى الرجل البالغ ، فلا بد لنا بالضرورة من العودة إلى الرغبة لدى الطفل ، من أجل الوقوف على حقيقة تكون « عقدة أوديب » لدى الطفل ، على نحو ما يتصورها لاكان . وهنا نجد أن عملية انفصال الطفل عن « الوالد » الممثل لنفس الجنس ، من أجل الاتجاه نحو « الأم » الممثلة

للجنس الآخر ، لا بد من أن تمر — فى تطورها — بالمراحل الثلاث الآتية : ففى المرحلة الأولى يظن الطفل أنه حسبه — للظفر برضا أمه — أن « يتوحد » مع « موضوع » رغبتها ، ألا وهو « قضيب » الأب . وهكذا يتقمص الطفل ذلك العضو الذى تفتقر إليه الأم ، والذى يستطيع الأب أن يمنحه لها أو أن يمنعه عنها . بيد أن هذا « التوحد » — أو إن شئت فقل « التقمص » — بعيد كل البعد عن أن يحقق للأم — اللهم إلا فى بعض الحالات المرضية — الإشباع المطلوب . وسرعان ما يتحقق الطفل نفسه من أن هذا « التقمص » غير كاف ، وأنه لا يغنى فتيلا ، ومن ثم فإنه لا يلبث أن يدرك أنه هيهات له أن يشبع رغبة أمه ، ما دامت هذه الرغبة تهدف دائما إلى شيء هو فيما وراء كل ما يمكنه الوصول إليه . وهذا هو جوهر المرحلة الثانية من مراحل تطور العلاقة بين الطفل ووالديه . ثم تجيء المرحلة الثالثة والأخيرة فتعبر عن رغبة الطفل ، لا فى أن يكون هو نفسه « القضيب » الذى تفتقر إليه الأم . بل فى أن يصبح حاملا (أو مالكا) لهذا القضيب ، إن كان ولدا ، أو مرتقبا له من قبل الآخر ، إن كان بنتا ، وحينما لا يتحقق هذا التطور بنجاح ، فقد يظهر لدى الطفل « عصاب حُصَارىّ » يعبر عن حدوث ضرب من « التماس الكهربى » — إن صح هذا التعبير — بين « الرغبة » و « الطلب » (على نحو ما رأينا من قبل فى حالة « فقدان الشهية النفسية » ، التى هى عبارة عن حالة « تماس كهربى » بين « الحاجة » و « الطلب ») . وحسبنا أن نقوم بدراسة « الرغبة » لدى المريض المصاب بالحصار حتى نقف على صحة التحليل الذى يقدمه لنا لاكان فى هذا الصدد : فإنه لمن الواضح أن ثمة جدارا لا مرئيا ، غير قابل للعبور ، يفصل الرجل العصابى المصاب بالحصار عن موضوع « رغبته » — . والواقع أننا هنا بإزاء « جدار » هيهات للمريض أن يعبره ، مهما يكن من أمر تلك الأسماء المختلفة التى قد يطلق عليه ! بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال : إننا بإزاء « رغبة متناقضة » : لأنها ما تكاد تظهر إلى عالم الوجود ، حتى تعود فتقضى على نفسها بنفسها ! وحينما يتوجه الرجل المصاب بالحصار نحو المرأة ، فإنه لا يتوجه إليها مدفوعا بدافع « الرغبة » (على نحو ما تفهمها المرأة) ، بل تحت تأثير « مطلب » معين : ألا وهو مطلب الاعتراف به من حيث هو « رجل » ، وكأنما هو يلتمس لديها تأكيدا لصميم وجوده من حيث هو ذات ! وهذا ما يعبر عنه لاكان بقوله إن ثمة « تماسا كهربائيا » قد حدث بين « الرغبة » و « الطلب » عند الرجل العصابى المصاب بالحصار . ولا سبيل لنا إلى فهم هذا الخلط (أو الامتزاج) بين « الرغبة » و « الطلب » ، اللهم إلا بالرجوع إلى

« ديالكتيك الرغبة » لدى الطفل . وآية ذلك أن الرجل « الحصارى » قد بقى أسيرا لذلك « التقمص » (أو « التوحد » : Identification الأولى : على اعتبار أنه قد بقى « هو نفسه » القضيب ، دون أن يتحول إلى « مالك » له ! : il est le phallus, il ne » I'a pas . وهذا هو السبب فى أن باب الدخول إلى عالم « الرغبة » قد بقى موصدا أمامه ، وكأنما هو محظور عليه ! ولا كان يروى لنا — فى هذا المقام — حلما طريفا لرجل عصابى مصاب بمرض الحصار ، فيبين لنا كيف أن « رغبة » هذا الرجل لم تكن هى « امتلاك » القضيب ، بل كانت هى « التوحد » مع ذلك العضو الذى تفتقر إليه المرأة (وهى — هنا — الأم) ، خصوصا وأننا هنا بإزاء حالة « بتر » هيهات للطفل أن يتقبلها أو أن يتمكن من تمثلها !

ولا يتسع المقام هنا للدخول فى تفاصيل التحليل النفسى عند لاكان ، وإنما حسبنا أن نقول إن هذا التحليل يقوم على فض شفرات « اللاشعور » من حيث هو « لغة رمزية » ، مع العلم بأن كلمة « القضيب » عنده هى العلم الأكبر على هذه « الرمزية اللاشعورية » ، خصوصا وأنه ليس هناك (لدى فرويد ، وبالتالى لدى لاكان) سوى « ليبيدو » واحد ، ألا وهو ليبيدو الرجل . والفارق كبير بين هذه البنيوية الفرويدية من جهة ، وبين نظرية يونج فى النفس من جهة أخرى : لأن « البنيوية » ترفض بشدة القول بوجود « صور عامة » أو « أشكال أصلية » للطاقة الجنسية تستمد منها كل المعانى أو الدلالات ، فى حين أن يونج يتصور « النفس » على أنها « ذخيرة » أو « مستودع » يحمل فى أعماقه كل « الصور » أو « النماذج » التى قد تظهر فى « الأحلام » (مثلا) ، وكأننا نمضى من « المجرد » إلى « العينى » ، فى حين أن الحقيقة هى العكس تماما ، ما دمنا نمضى دائما من « العينى » إلى « المجرد » . ولا يقف لاكان عند هذا الحد ، بل إننا لنجده يهتم بإبراز دور « الرمزية » فى صميم الحياة النفسية للفرد ، إن لم نقل فى صميم التفكير العلمى للبشرية قاطبة ، لدرجة أنه يقرر فى أحد المواضع أنه لم يقم — لدى الإنسان — فى أى عصر من العصور تفكير آخر سوى التفكير الرمزى ، وأن ما نسميه فى اللغة الجارية باسم « الرياضيات » ليس إلا أعلى صورة من صور « الرمزية » فى نطاق هذا التفكير العلمى .

٥ — ١٣ بيد أن هذه « الرمزية اللغوية » التى اكتشفها فرويد — ومن بعده لاكان — على مستوى « اللاشعور » ، لدرجة أن « الوظيفة الرمزية » — عندهما — قد

أصبحت تمثل جوهر « الكشف التحليلي » ، قد دفعت ببعض رجالات علم اللغة أنفسهم — وعلى رأسهم بنفنست — Benveniste — إلى التساؤل عن الوظيفة الحقيقية للغة فى صميم هذا الاكتشاف الفرويدى . والواقع أن « رمز اللاشعور » — على الرغم من كل ماقاله فرويد وتلميذه لاكان — لا تمثل ظاهرة لغوية — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — ، وإنما هي ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، بغض النظر تماما عن مسألة اللغة . وآية ذلك أننا لو نظرنا (مثلا) إلى عملية « التحويل » أو عملية « التكثيف » ، لوجدنا أنفسنا بإزاء ظاهرتين تعملان على مستوى « الصورة الحسية » : image ، لا على مستوى النطق الصوتى ، أو التعبير الدلالى . وحين يعمد فرويد إلى تفسير الأحلام ، أو حين يقرر لاكان أننا نجد فى التحليل كل أشكال البلاغة الكلاسيكية ، فإن من الواضح أنهما ينتقلان بنا من مجال « اللغة » إلى مجال « الكلام » ، خصوصا وأن « البلاغة » لا تنصب على « اللغة » فى حد ذاتها بقدر ما تنصب على العمليات التى تصطنعها الذات فى تضاعيف « المقال » أو « الحديث » . ونحن نعرف أنه إذا كانت « اللغة » نسقا أو نظاما مشتركا بين الجميع ، فإن « الحديث » هو فى آن واحد حامل الرسالة وأداة الفعل . وهذا هو السبب فى أنه كثيرا ما يقوم لدى الفرد ضرب من التناقض بين « الحديث » و « اللغة » . ولكن المحلل النفسى (الذى لا يجهل هذه التفرقة) يحاول فى العادة الامتداد إلى ما وراء « الرمزية » المتضمنة فى « اللغة » ، من أجل اكتشاف « رمزية » أخرى من نوع خاص ، ألا وهى تلك « الرمزية » النفسية اللاشعورية التى تعمل عملها من وراء ظهر الفرد ، لأنها تتجلى من خلال ما ينساه ويسقطه من حسابه ، أكثر مما تتجلى فيما قد يقوله أو ينطق به ؛ إن لم نقل إنها تتجلى بشكل أفعل وأوضح من خلال ما يكبته ويأبى التصريح به ! وحسبنا أن نعود إلى « الحلم » (مثلا) لكى نتحقق — فيما يقوله فرويد — من أنه يحمل منطقه الخاص الذى لا يعترف بمقولات « التعارض » و « التناقض » ، وكأنما هو لا يعرف أصلا مقولة « السلب » أو كلمة « لا » ! ولكن فرويد حين يقول إن من شأن دراسة تطور اللغة (وبصفة خاصة دراسة « سيمانطيقية » اللغات البدائية) أن تلقى الكثير من الأضواء على عملية تفسير الأحلام (أو دراسة لغة الحلم) ، فإن مثل هذا القول قد يوحى بأن « منطق اللغة » هو نفسه « منطق الحلم » ، وأن فى « اللغة » نفسها من مظاهر « التناقض » ، كل ما فى تهاويل « الأحلام » ! وإذا كان فرويد (وبعض مريديه من بعد) قد حاولوا الوصول إلى هذه النتيجة من خلال مضاربتهم

لبعض اللغات بعضها ببعض (كالألمانية والإنجليزية مثلا) ، فإن كل المحاولات التى قاموا بها لم تثبت لنا مطلقا وجود أى تماثل بين أساليب الحلم من جهة ، وبين العمليات المستخدمة فى اللغات (واللغات البدائية خصوصا) من جهة أخرى . ومهما يكن من أمر « التناقض » الذى قد تنطوى عليه معانى بعض الكلمات (فى هذه اللغة وتلك) ، فإنه لا يمكن أن تكون ثمة لغة تقوم فى تركيبها أصلا على علاقة التناقض ، ما دامت « اللغة » (أية لغة) هى منذ البداية « نظام » أو « نسق » من العلاقات . ومن هنا فإن كل الظواهر اللغوية شاهدة على خطأ ذلك التماثل المزعوم بين « منطق الحلم » من جهة ، ومنطق أية لغة واقعية من جهة أخرى . وقد كان الأجدى بفرويد — فيما يقول بنفنست — أن ينشد فى مجال « الشعر » و « الأسطورة » ، ما راح ينشده فى مجال اللغة (أو تاريخ اللغات) ، فإن من المحتمل جدا أن يعثر الباحث فى الكثير من الأعمال الأدبية السيريالية (مثلا) على منطق شبيه بمنطق الأحلام ! ومهما يكن من شيء ، فإن المهم — فى هذا المجال — هو إقامة تفرقة واضحة بين « رمزية اللاشعور » من جهة ، و « الرمزية اللغوية » (على نحو ما تتجلى فى هذا اللسان أو ذاك) من جهة أخرى . فعلى حين أن « الرمزية اللاشعورية » (على نحو ما تتجلى فى الحلم والعصاب) هى رمزية كلية شمولية عامة ، نجد أن لكل رمزية لغوية طابعها الخاص : نظرا لأن الفرد يتعلمها ويكتسبها من خلال احتكاكه بالعالم الثقافى المعين الذى يعيش فيه ، ويتكيف معه ، ويتوحد به ! هذا إلى أن الرموز اللغوية الأساسية (بكل ما لها من أساليب خاصة فى النظم أو التركيب) لا تنفصل — فى نظر الشخص — عن الأشياء نفسها ، وعن الخبرة التى يحصلها عن تلك الأشياء ، بحيث أنه ليصبح أقدر على التحكم فيها كلما أصبح فى وسعه إدراكها (أو اكتشافها) باعتبارها « وقائع » . وسرعان ما يتبين للشخص الذى يستوعب كل الرموز المتحققة فى ألفاظ اللغة (بكل ما فيها من كثرة أو تنوع) أن علاقة هذه الرموز بالأشياء التى تشير إليها ، لا تزيد عن كونها علاقة قابلة للملاحظة أو التقرير ، دون أن تكون قابلة للتفسير أو التبرير ، وعلى العكس من هذه « الرمزية » التى تتحقق من خلال علامات متعددة إلى غير ما حد ، والتى تنتظم على شكل أنسقة صورية متنوعة ومختلفة باختلاف اللغات نفسها ، نجد أن للرمزية اللاشعورية التى اكتشفها فرويد سمات نوعية محددة تؤلف معجما صغيرا مشتركا بين كافة الشعوب ، دون أن يكون الأفراد قد تعلموها أو اكتسبوها من خلال الوسط الثقافى الذى نشأوا فى كنفه . وفضلا عن ذلك ، فإن الصلة بين هذه الرموز وبين ما تشير إليه هى صلة من

نوع خاص : لأنها تتميز بثراء (أو خصوبة) — إن لم نقل تنوع — « الدال » signifiant ، مع توحد (أو أحادية) « المدلول » signifie : نظرا لأن من شأن المضمون أن يبقى مكبوتا ، فلا يكون فى وسعه أن يجد لنفسه منطلقا ، اللهم إلا تحت غطاء « الصور الحسية » ! وعلى العكس مما هو الحال فى العلامة اللفظية ، نجد أن هناك علاقة « تسبيب بالبواعث » : motivation بين تلك « الدالات » المتعددة ، وذلك « المدلول » الأوحد ، على اعتبار أن « التعاقب » الموجود بينهما — فى نظر فرويد — هو « تتابع سببى » أو « تعاقب على » ، دون أن يكون للنظم أو التركيب الذى تتسلسل وفقا له أى طابع منطقى ، ما دامت الرموز اللاشعورية — بطبيعتها — لا تخضع لأى مطلب منطقى . ولعل هذا ما حدا ببعض علماء اللغة إلى القول بأن رمزية اللاشعور هى أدخل فى باب « المقال » ، أو فى باب « الأسلوب » : style ، منها فى باب « اللغة » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . وآية ذلك أننا نجد فى هذه الرمزية اللاشعورية كل أساليب البيان (من استعارة ، وتشبيه ، وكناية ، وغير ذلك) على نحو ما تستخدمها الذات الفردية الواحدة ، فى عملية طرحها أو تجاهلها لدوافعها الوجدانية الخاصة التى تعمد إلى كبتها ، مستخدمة شتى صور الحلم أو الأسطورة .. إلخ . وهكذا نخلص إلى القول بأننا هنا بإزاء رمزية فريدة فى بابها ، فهى لا تندرج تحت باب « الرمزية اللغوية » العادية .

٥ — ١٤ — والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة بالبنية التى تتميز بها « اللغة » ، لوجدنا أن هذه النظرية قد استهدفت للكثير من الانتقادات ، حتى من جانب بعض تلاميذ لاكان ومريديه هم أنفسهم ! وهذا كونراد شترن G. Stern (مثلا) يبرز لنا صعوبة تحديد مكانة « الضمير النحوى » داخل نطاق الحلم والرغبة اللاشعورية ، متسائلا فى الوقت نفسه عن مدى احتمال تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، وكأنما هو قد فطن إلى أن هذا التطبيق لن يقودنا فى خاتمة المطاف إلا إلى بعض المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى ، على العكس مما زعمه لاكان حينما اعتبر « الاستعارة » هى التى تكون — فى الأصل — صميم الاشعور ، بمقتضى ذلك الفعل الذى تفرضه على « الدال » حين تجعل منه « مدلولا » لشىء آخر غير ذاته ! وهذا أندريه جرين A. Green يأخذ على الكثير من المحللين النفسيين اغفالهم لبعض نصوص فرويد المتأخرة ، من أجل التمسك ببعض كتاباته

القديمة ، خصوصا مؤلفات ١٩١٥ المتعلقة بـ « ماوراء علم النفس » ، مما جعلهم لا يدركون مدى « تعقد » مفهوم « اللاشعور » عند فرويد ، بكل ما ينطوى عليه من عتامة » : opacité وهو الأمر الذى أدى بهم إلى إغفال أهمية الجانب الوجدانى فى اللاشعور لحساب الجانب التمثيلى (أو التصورى) البحت ! هذا إلى أن البعض قد وجد فى « اللهو » — على نحو ما وصفه فرويد — « خليطا » ، أو « عماء » : chaos ، وكأنما هو « وعاء يغلى بكثرة من الانفعالات الهادرة الصاخبة » ، فلم يجد بدا من التساؤل عن مدى صحة قول لاكان بأن « الهو يتكلم » ، وأن « اللاشعور لغة لها بنيتها الخاصة » ؛ وكأن هؤلاء قد فطنوا إلى أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن « الهو » يتمتم ، ويتهته ، ويتلعثم ، بدلا من القول بأنه ينطق ، ويتحدث ، ويتكلم ، أو كأنما هم لاحظوا ما فى مفهوم « البنية » من معانى « التنظيم » و « الاتساق » و « التماسك » ، فلم يسعهم سوى أن يرفضوا نظرية لاكان القائلة بأن للاشعور « بنية » شبيهة ببنية اللغة ! وإلا ، فقل لى — بربك — أية « بنية » تلك التى يمكن أن ننسبها إلى « اللاشعور » ، أو إلى « الهو » ، إذا كان لنا أن نقول مع فرويد إنه عبارة عن خليط من الحركات التى لا تخضع لقواعد الفكر المنطقية ، نظرا لأن مبدأ عدم التناقض — بالقياس إليها — لا وجود له على الإطلاق ؟ ألم يقل فرويد — بصريح العبارة — : « إن من شأن الانفعالات المتناقضة أن تبقى فى « الهو » ، دون أن تتعارض فيما بينها ، ودون أن يقضى بعضها على البعض الآخر » ؟ وإذن ألا يعنى « الهو » — فى نظر فرويد — مجرد اختفاء الذات المتسقة ، أو غياب مبدأ الاتساق ؟ إننا لو تصورنا اللغة على أنها مجرد « تلاصق » أو « تجاور » لبعض العناصر ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول — مع لاكان — إن للاشعور بنية كبنية اللغة ؛ وأما إذا تصورنا « اللغة » على أنها أداة تواصل الكثير من الأقاويل الدالة ، وإذا سلمنا بأننا نستطيع من خلال اللغة أن نقول شيئا ، فإن من واجبنا أن نقول مع فرويد « إن اللاشعور العارى المحض ، فى استقلال عن كل عملية كبت (الهو) عامر بالطاقة التى تجيئه من قبل الحوافز الفطرية ، ولكنه خال من كل تنظيم ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على تحريك أية إرادة عامة ... » . صحيح أن فرويد يحدثنا فى آخر كتابه « تفسير الأحلام » عن « ذات » تتقبل مسئولية أحلامها ، وكأنما هى قد أصبحت بمثابة « ذات حقيقية » قد حققت من الانسجام مع « الهو » ما يضمن لها « بنية » متسقة متكاملة ، ولكن من المؤكد أننا هنا بإزاء انتقال من حالة العماء والاختلاط والفوضى ، إلى حالة من التنظيم والتنسيق والبناء ، هى بمثابة تعبير عن

اكتساب « الهو » لطابع « البنية » . ومعنى هذا أن « حديث الهو » — فى خاتمة المطاف — ليس مجرد « لغة » عادية (تقوم على نسق من المتقابلات الضمنية) على طريقة دى سوسير وإنما هو مقال يحمل معنى « الخلاص » أو « التحرر » ، وكأنما هو « البشرى السعيدة » التى هى فاتحة « عهد المحبة » ! ولعل هذا ما عناه فرويد نفسه حين كتب يقول : « لقد ظهر بوضوح — من خلال تطور البشرية ، كما هو الحال أيضا من خلال تطور الفرد أن الحب هو الشىء الأساسى ، إن لم نقل إنه العامل الأوحد فى كل تاريخ الحضارة ، نظرا لأنه هو الذى تسبب فى الانتقال من مرحلة الأنانية إلى مرحلة الغيرية » . ولو كان لنا أن نضيف كلمة واحدة إلى ما قاله فرويد ، لقلنا إن هذا الانتقال قد تحقق — فى لحظة ما من اللحظات — من خلال « البنية » نفسها ، على شرط أن نتذكر دائما أنه حين تصبح للاشعور بنيته المتسقة ، فهنالك تكون « الذات » قد وصلت إلى ما تصبو إليه من انسجام ، وثراء ، وقوة ...

٥ — ١٥ وأما إذا انتقلنا الآن إلى المأخذ الأكبر الذى طالما وجه إلى لاكان — شأنه فى ذلك شأن غيره من البنيويين — فسنجد أنفسنا بإزاء اتهام خطير يصور لنا نظرية لاكان فى التحليل النفسى بصورة « نزعة **لا — إنسانية** » تضحى بـ « الذات » لحساب « البنية » ، وتعمل فى النهاية على استبعاد كل « إحساس بالمعاش » : sens vécu ، من أجل القضاء تماما على « الإنسان » ! وعلى الرغم من أن البعض قد وجد فى المشروع النهائى للاكان مجرد محاولة لاتخاذ « التحليل النفسى » وسيلة للاهتداء إلى الينابيع الأساسية لكل حياة بشرية سليمة ، يمكن أن تضمن للفرد السعادة ، والحرية ، والحقيقة ؛ إلا أن نزعة لاكان البنيوية السيكولوجية قد بدت للكثيرين — مع ذلك — مجرد تأكيد لتلك النظرية الرمزية اللاشعورية التى تجعل من القوة المطلقة « للدال » المحرك الأكبر للوجود البشرى بأسره . وآية ذلك أن لاكان قد تصور الإنسان على أنه مفعول لا فاعل ، مقود لا قائد ، معاش لا عائش ، وكأنما هو مسكون من قبل « معنى » يخترق كل وجوده ، دون أن يكون فى وسعه فهمه أو إدراك كنهه ! صحيح أن لاكان لا يسلم بتلك المعادلة الخاطئة التى توحد بين « الطفل » ، و « البدائى » ، و « العصابى » ، ولكنه يريد مع ذلك أن يظهرنا على العامل المشترك الذى يجمع بينهم من حيث علاقة كل منهم بـ « القانون » . والواقع أن السمة المشتركة بين هؤلاء الثلاثة أنهم جميعا « منفعلون » ، لا « فاعلون » :

فالطفل — مثلا — لا يستطيع أن يقدم لنا المبرر العقلى الكافى لتفسير « القانون » الذى يخضع له ؛ والرجل « البدائى » يجهل السبب الحقيقى الكامن من وراء القواعد الاجتماعية المتحكمة فى أنظمة الزواج بين أبناء العمومة الواحدة ، فى حين أن الرجل « العصابى » عاجز عن تفسير أصل الفعل الذى يحققه أو الحركة الروتينية التى يخضع لها . ولو كان لنا أن نستخدم تعبير لاكان ، لقلنا إن هؤلاء الثلاثة مسكونون من قبل « الدال » ، دون أن يكونوا هم الذين خلقوه أو أبدعوه . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس (الإتنولوجى) ، ولاكان (المحلل النفسى) : فإن كلا منهما لا يرى أمامه سوى « ذوات خاضعة لقانون » ، ولا يفهم هذا القانون نفسه إلا على أنه نظام مندمج فى صميم « **البنية اللاشعورية** » . ولكن ، على حين أن اللاشعور عند ليفى اشتراوس هو لا شعور الماضى الجمعى ، نجد أن اللاشعور عند لاكان هو لا شعور الماضى الفردى ؛ وإن كان من شأن كل من العالم الإتنولوجى والمحلل النفسى (مثلهما فى ذلك كمثل الذات الجمعية والذات الفردية على السواء) أن يجهلا — قبليا (أو أوليا) — مثل هذا اللاشعور ، وكأن كل ما يعرفانه عنه أنه المجال الذى يمكن أن يتم فيه اكتشاف ذلك القانون : قانون المقال (أو الكلام) الذى تتجلى فيه قدرة « الدال » ، وسيطرة الثقافة على الطبيعة . ولا شك أن نقطة التلاقى التى تجمع بين كل من ليفى اشتراوس ولاكان — فى هذا المجال — إنما هى بعينها نقطة التلاقى التى تجمع أيضا بين أبحاث كل من هوسرل وفرويد ، ألا وهى « مسألة الدال » ، والاعتراف بما للرمز من قوة مطلقة فى مضمار الفكر البشرى . ولا يقف التشابه بين ليفى اشتراوس ولاكان عند حد التسليم بأهمية الوظيفة الرمزية ، أو استخدام النموذج اللغوى كأداة منهجية فى البحث ، وإنما نراه يمتد أيضا إلى محاولة الكشف عن معنى خفى ، ابتداء من بعض الظواهر أو الوقائع الظاهرة ، التى تنتمى إلى نفس النسق ، أو النظام اللاشعورى . ولكن ، على حين أن الفرض البنيوى (القائم على النموذج اللغوى) قد أتاح لليفى اشتراوس ، فى مضمار الأنثروبولوجيا ، فرصة الوصول إلى الكثير من النتائج العلمية الباهرة ، فإن التساؤل قد بقى قائما — فيما يتعلق بالتحليل النفسى — : « ترى هل يصلح النموذج اللغوى أساسا منهجيا لدراسة اللاشعور الفرويدى ؟ » أو بعبارة أخرى : هل نجح لاكان — عن طريق استخدامه لمناهج شبيهة بتلك التى استخدمها ليفى اشتراوس عند تحليله للاشعور الجمعى — فى الوصول إلى نتائج علمية باهرة فى تحليله للاشعور الفردى (الفرويدى) ؟ .. إن النقاد

ليختلفون — بلا شك — فى الأجوبة التى يقدمونها لنا على هذا التساؤل ، ولكنهم يجمعون — أو يكادون — على القول بأنه لا بد من النظر إلى عملية استخدام « البنية اللغوية » من أجل التعبير عن الأنشطة الفردية اللاشعورية ، على أنها مجرد « فرض » يساعد على الاستمرار فى البحث ، لا على أنها « عقيدة » أو « نظرية نهائية » ...

٥ — ١٦ ومرة أخرى نعود إلى تهمة « **اللا — إنسانية** » التى وجهت إلى لاكان — كما وجهت من قبل إلى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه وألتوسير — فنقول إنه ربما كان المبرر الأوحد لهذا الاتهام ، أن لاكان ، مثله فى ذلك كمثل فرويد نفسه — قد نحى جانبا الذات الشاعرة ، كما استبعد الإحساس بالمعاش ، فلم يعد « الإنسان » فى نظره سوى مجرد ألعوبة فى يد « النظام » أو « النسق » ، إن لم نقل فى يد تلك « البنية » الرمزية اللاشعورية ! ولئن تكن تهمة « معارضة النزعة الإنسانية » ، التى وجهها الكثير من الباحثين (وعلى رأسهم دوفرن) إلى لاكان ، ماثلة فى صميم العمل الفرويدى نفسه ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن اكتشاف اللاشعور — سواء أكان ذلك عند فرويد أم عند لاكان — قد اتخذ طابع ثورة مضادة ، أو على الأقل مجرد قطيعة ، مع التراث الفلسفى الذى كان يعطى للذات مركز الصدارة فى عملية المعرفة . صحيح أن لاكان قد لا يرحب كثيرا بتلك النتائج الفلسفية (إن لم نقل الأيديولوجية) التى يستخلصها بعض النقاد من صميم عمله التحليلى العلمى ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أن اعتبار « الذات » (الموحدة) مجرد « غياب » أو « نقص » (إن لم نقل شبه « عدم ») هو من بين النتائج الفلسفية الحتمية التى تترتب بالضرورة على موقفه الإبستمولوجى . ولا بد لنا من أن نذكر القارئ — فى هذا الصدد — بأن فرويد نفسه كان يقول إن التحليل النفسى قد جاء ليسدد إلى الكرامة البشرية (أو الكبرياء البشرى) ضربة ثالثة ، بعد الضربتين اللتين كان قد سددا إليه كل من كوبرنيق وداروان ! ويحاول بعض أنصار فرويد ولاكان الدفاع عن موقف أصحاب هذه « البنيوية السيكولوجية » ، فيكتب أحدهم قائلا : « إن الإنسان الذى يموت اليوم [على أيدى البنيويين] ليس هو الإنسان الواقعى ، بلحمه ودمه ، وآلامه وعذابه ، بل هو مجرد صورة متحجرة ، محتضرة ، لذلك الإنسان الذى لم يستطع أن يقف فى وجه اكتشافات العلوم الإنسانية . وهل عاش الإنسان يوما إلا على صميم موته الخاص ، كما فعل القديس

أوغسطين ـــ مثلا ـــ حين سجل اعترافاته فسدد بذلك الضربة القاضية إلى الإنسان القديم ؟! » ونحن نترك للقارئ حرية الأخذ بهذا الدفاع أو رفضه ، ولكننا نعده بأن يكون لنا عود إلى قضية « **الإنسانية ، أو اللا ـــ إنسانية** » ، حينما سيكون علينا ـــ من بعد ـــ أن نحاول وضع « البنيوية » فى الميزان ، من أجل العمل على تقييمها « **إيديولوجيا** » .

« البنيــة »

فى ميدان « الماركسية »



الفصل السادس

البنيوية الماركسية

٦ ــ ١ إذا كان **لاكان** قد أسس « بنيوية سيكولوجية » (أو على الأصح « بنيوية تحليلية ــ نفسية ») من خلال « **العودة إلى فرويد** » ، فإن ألتوسير ــ هو الآخر ــ قد أقام دعائم « بنيوية ماركسية » (ذات طابع **علمى** ، **لا إيديولوجى**) من خلال « **قراءة ماركس** » . وكما كانت « العودة إلى فرويد » ــ عند لاكان ــ أكثر من مجرد قراءة حرفية لنصوص واضع « التحليل النفسى » ، فإن « قراءة ماركس » أيضا ــ لدى ألتوسير ــ قد جاءت أكثر من مجرد تعليق لفظى على كتابات صاحب « المادية الجدلية » (أو « التاريخية ») . ولا بأس من أن نذكر القارئ هنا بما قلناه فيما سبق من أن ألتوسير نفسه يرفض إلحاق اسمه بأسماء دعاة البنيوية ، قائلا إنه ليس بمفكر بنيوى ، بل هو مجرد باحث ماركسى يحاول أن يكشف عما تنطوى عليه الماركسية من نزعة علمية ، مستندا فى ذلك إلى الدور « الإبستمولوجى » الذى لعبته فكرة « **البنية** » فى تفكير ماركس العلمى ، خلال المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره العقلى . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير بصراحة حين كتب يقول : « إن الاتجاه العميق الذى يسود كل كتاباتى ــ على الرغم من الالتباسات اللفظية الراجعة إلى استخدام بعض المصطلحات ــ لا يرتبط بإيديولوجيا « **البنيوية** » ونحن نأمل أن يتمكن القارئ من وضع هذا التقرير ــ أو التحذير ــ موضع الاعتبار ، مع العمل على التحقق من صحته ، وبالتالى قبوله أو التسليم به » . وليس من شك عندنا فى أن لدى ألتوسير من « **الماركسية** » ما يجعله أكثر من مجرد مفكر « **بنيوى** » ، ولكننا نميل إلى الظن ــ مع ذلك ــ بأن الجهد الأكبر الذى قام به ألتوسير قد انحصر فى تزويد الماركسية بالنظرية **الإبستمولوجية** التى كانت تفتقر إليها (خصوصا فى محيط الثقافة الفرنسية) ؛ وهو ما دعاه من جهة إلى العمل على تحرير الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى ، ومن جهة أخرى إلى القيام بمحاولة « جديدة » من أجل صبغ الماركسية بصبغة « بنيوية » معاصرة .

وقد قدم لنا لويس ألتوسير — حتى كتابة هذه السطور — عدة مؤلفات هامة ، نذكر من بينها « مونتسكيو : بين الفلسفة والتاريخ » (سنة ١٩٥٩) ، و« دفاعا عن ماركس » (سنة ١٩٦٥) ، و« قراءة رأس المال » (فى أربعة أجزاء ، ظهرت بالاشتراك مع بعض تلاميذه ، منذ سنة ١٩٦٥ حتى اليوم) ، و« لينين والفلسفة » (سنة ١٩٧٢) ، و« الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) .. إلخ . وإذا كان ألتوسير قد أطلق على المجموعة الفلسفية التى يشرف على إصدارها (عند ماسبيرو) اسم « **النظرية** » : Théorie ، فما ذلك إلا لأنه قد شاء لكل جهده الفلسفى أن يدور حول عملية إلقاء الأضواء على « المقال النظرى » — أو إن شئت فقل « المقال العلمى » — للماركسية . وقد صدر ألتوسير كتابه الأساسى المسمى : « دفاعا عن ماركس » بمقدمة هامة شرح لنا فيها اختفاء التفكير النظرى لدى كل الماركسيين الفرنسيين ، تحت تأثير انصرافهم التام إلى الصراع السياسى ، دون الاهتمام بتقديم أية مساهمة علمية جديدة — أو أصيلة — فى مضمار الفلسفة الماركسية . وعلى حين أن ألمانيا قد شهدت ظهور كل من ماركس وانجلز ، ثم كاوتسكى (الأول) من بعد ، كما ظهرت فى بولنده روزا لوكسمبورج ، واشتهر فى روسيا كل من لينين وبليخانوف ، كما عرفت إيطاليا فيلسوفين ماركسيين هامين ألا وهما بريولا وجرامشى ، فقد بقيت فرنسا مفتقرة إلى مفكرين ماركسيين حقيقيين يأخذون على عاتقهم مهمة القيام بالتنظير الفلسفى للماركسية ، أو العمل على إقامة فلسفة ماركسية بمعنى الكلمة ، بدلا من الاقتصار على اجترار الصيحة القائلة بانتهاء الفلسفة ، أو المناداة بموت الفلسفة من خلال « الفعل » ، وكأن التحقق السياسى هو الكفيل بالقضاء على كل تفكير فلسفى ماركسى ! ولكن إذا كان لا بد للفلسفة حتما من أن « تموت » ، فإن من واجبنا ألا نقبل لها موتا برجماتيا — دينيا ، أو مجرد موت وضعى (على طريقة بعض الباحثين الفرنسيين من المتمركسين) ، بل لا بد لنا من أن نهبها موتا يكون هو الموت الملائم لها أو الجدير بها ، ألا وهو « الموت الفلسفى » ! ولعل هذا هو العمل الذى أخذ ألتوسير على عاتقه القيام به ! أجل ، فقد راح ألتوسير يدرس الفلسفة دراسة « نقدية » (على نحو ما فعل ماركس بالنسبة إلى الاقتصاد السياسى) ، ولم يجد بدا عندئذ من المضى إلى الأشياء ذاتها ، من أجل التخلص نهائيا من كل « أيديولوجيا فلسفية » ، والانصراف بالكلية إلى دراسة « الواقع » . بيد أن ألتوسير سرعان ما تحقق من أن « الأيديولوجيا » التى أراد أن يدير ظهره لها ، هى فى الحقيقة قوة عنيدة صعبة المراس ، لأنها لا تكف عن

تهديد « وعينا بالأشياء الوضعية » ، ومحاصرة العلوم نفسها من كل صوب ، وإشاعة الغموض والاضطراب فى صميم السمات الواقعية للظواهر ! ومن هنا فقد وجد ألتوسير لزاما عليه أن يعهد إلى « الفلسفة » بمهمة التصدى أو المواجهة النقدية لذلك الوهم الإيديولوجي ، جاعلا منها مجرد وعى خالص بسيط بالعلم ، وكأنما هى قد أصبحت بتمامها مجرد سلاح نقدى ليس له من دور سوى القضاء على ذلك العدو الخارجى (ألا وهو « الإيديولوجيا ») ! ولا شك أن من شأن مثل هذه المهمة أن تضع نهاية للفلسفة نفسها مادامت تحيل كل كيانها ، وكل موضوعها ، إلى كيان العلم وموضوعه ، وإن كانت تستبقى الفلسفة — إلى حين — باعتبارها ذلك الوعى النقدى (الزائل) بالعلم ! وسواء تحدثنا هنا عن موت نقدى للفلسفة ، أم اقتصرنا على الحديث عن وجود فلسفى زائل (أو « سريع الزوال » — ، فإننا — فى كلتا الحالتين — إنما نعنى بذلك أنه لم يعد للفلسفة من دور تقوم به اللهم إلا هذا الدور النقدى الذى يضطرها إلى الاعتراف بالواقع ، والعودة إلى التاريخ (باعتباره الأب الحقيقى لسائر البشر ، ولكل الأفعال والأفكار البشرية) . وهكذا أصبح التفلسف — فى نظر ألتوسير — مجرد محاولة لمعاودة القيام بتلك الأوديسة النقدية التى كان ماركس الشاب قد أخذ على عاتقه القيام بها ، حينما راح يخترق تلك الطبقات الكثيفة من الأوهام التى كانت تقف حجر عثرة أمامه فى سبيل الوصول إلى « الواقع » ، بغية الالتقاء ، فى خاتمة المطاف — بأرض الموطن البشرى الأصلى ، ألا وهو « التاريخ » : مهد الواقع العينى ومصدر العلم الحقيقى ! ولم يكن بد لألتوسير فى هذا السبيل من أن يستبعد كل تاريخ الفلسفة ، مادام هذا التاريخ لا يزيد عن كونه مجرد سرد للأوهام التى تم تبديدها ، أو مجرد استعراض للظلمات التى أمكن اختراقها ! وأما التاريخ الوحيد الذى لا مناص من الاعتراف به فهو « تاريخ الواقع » الذى هو الحقيقة الوحيدة التى تفرض نفسها على كل بحث نقدى . وآية ذلك أن ماركس نفسه يعلن فى كتابه « الإيديولوجيا الألمانية » أنه : « ليس للفلسفة من تاريخ » ، مؤكدا بذلك أنه لا يمكن لمجموعة من الأحلام والأوهام (مهما يكن من اتصالها واستمرارها) أن تؤلف نسيجا تاريخيا محكما !

٦ — ٢ وقد جاء انتهاء عهد « الدوجماطيقية » — بعد موت ستالين — فكان بمثابة دعوة صريحة إلى معاودة النظر فى « الفلسفة الماركسية » من أجل العمل على تحديد

موقعها الحقيقى بين « الإيديولوجيا » و « العلم » . ولم يستطع ألتوسير أن يتصور الماركسية على أنها مجرد « وضعية علمية جديدة » (كما كان يصورها بعض أهل الدوجماطيقية من المتمركسين) ، فكان لا بد له من أن يسعى جاهدا فى سبيل القيام بعمل نظرى جديد ، يجمع بين الدقة والصرامة من جهة ، وبين الرغبة فى التأسيس المنهجى من جهة أخرى . وسرعال ما تحقق ألتوسير من أن الكثير من مشكلات الماركسية (سواء أكان ذلك قبل ظلام الدوجماطيقية أم أثناءه أم بعده) إنما يرجع — فى الجانب الأكبر منه — إلى « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . صحيح أن « المفاهيم النظرية » موجودة لدى ماركس ، ولكنها مطوية فى تضاعيف مؤلفاته ، مندمجة فى طوايا « ممارسة نظرية » ، هى عبارة عن حديث (أو مقال) يدور حول موضوع ما (هو فى الغالب موضوع اقتصادى) ، ولكنه لا يعنى بتوضيح أسسه الابستمولوجية أو إلقاء الأضواء على صميم مفاهيمه العلمية الأساسية . ومن هنا فقد وقع فى ظن ألتوسير أن المهمة الأساسية التى أصبح لزاما على الفيلسوف الماركسى اليوم أن يضطلع بها ، إنما هى القيام بدراسة إبستمولوجية فى المجال النظرى البحت للماركسية ، من أجل إلقاء المزيد من الأضواء على سائر الحركات والممارسات التى تستلهم الفكر الماركسى أو المعرفة الماركسية . وحينما يقول ألتوسير إنه « قد أراد أن يخلع على الفلسفة الماركسية شيئا من الوجود أو الكيان النظرى ، فإنه لا يعنى بذلك سوى أنه قد أخذ على عاتقه معاودة « قراءة ماركس » ، من أجل العمل على فض ما قد يكون فى مقاله من شفرات أو ألغاز ، والكشف عن « البنية النظرية » للفكر الماركسى على نحو ما تبدو فى تضاعيف مؤلفاته .

« لقد جاءت نهاية الدوجماطيقية — فيما يقول ألتوسير — فوضعتنا وجها لوجه أمام هذه الحقيقة : ألا وهى أن الفلسفة الماركسية — التى وضع دعائمها ماركس حين أسس نظريته فى التاريخ — ، ما تزال — فى جانب كبير منها — مفتقرة إلى البناء أو الإنشاء ، مادام كل ما تم وضعه منها حتى الآن — كما قال لينين نفسه بحق — إن هو إلا حجر الزاوية فقط » ! وسرعان ما تحقق ألتوسير بوضوح من أن المشكلات النظرية التى كانت تواجه الماركسيين — بعد تداعى الدوجماطيقية الستالينية — لم تكن مجرد مشكلات مصطنعة أو زائفة ، وإنما كانت مشكلات إبستمولوجية حقيقية نجمت عن « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية نفسها . وكان ألتوسير من الجرأة بحيث آلى على

نفسه أن يخرج الماركسية من جمودها المذهبي ، وأن يحررها من قبضة أهل « الدوجماطيقية » الرسمية ، لكي يمضي بها نحو آفاق جديدة من البحث العلمي النظري ، مستلهما في ذلك بعض مبادئ « البنيوية » ، ومستعيرا من بعض الفلاسفة السابقين (مثل بشلار من جهة وجاك مارتان من جهة أخرى) مفهوم « القطيعة الإبستمولوجية » coupure épistémologique ، ومفهوم « الإشكالية » : problématique على التعاقب . وقبل أن نتعرض لشرح معنى هذين التصورين عند ألتوسير ، نرى لزاما علينا أن ننبه القارئ إلى أن ألتوسير نفسه قد لاحظ (خلال حديثه عن ماركس) « أن استعارة أي مفهوم مفرد — معزول عن سياقه — لا يمثل التزاما من جانب المستعير نحو السياق الذي انتزعه منه . » وحتى حين نكون بصدد عدة مفاهيم — لا مجرد مفهوم واحد — فإن المهم دائما هو المنظور أو « المجال الإبستمولوجي » الخاص الذي يسيطر بشموله ووحدته على كل تلك المفاهيم المستعارة من هنا أو هناك ! وعلى ذلك فإن الأفكار الكثيرة التي استعارها ألتوسير من ماركس ، وفرويد ، ولاكان ، وفوكوه (وغيرهم) لا تعني أنه قد قدم لنا مجرد محاولة توفيقية (أو تلفيقية) ، تقوم على التأليف بين « الماركسية » و « البنيوية » ، بل لا بد لنا من الاعتراف بأن ألتوسير قد استطاع أن ينتزع الاكتشاف الفرويدي للاشعور من سياقه السيكولوجي ، لكي يتخذ منه (على نحو ما فعل ليفي اشتراوس من قبل) وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » ، على المستوى الباطني الكامن فيما تحت « الشعور » . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير نفسه حين كتب يقول : « لقد بدأنا ندرك — منذ عهد فرويد — ماذا **يعني** الاستماع ، وبالتالي ماذا يعني الكلام (والصمت) ، فلم يعد خافيا علينا أن من شأن دلالة الكلام والاستماع أن تكشف لنا — فيما وراء المظهر الساذج أو البريء للكلام والاستماع — عن وجود أعماق دفينة يمكن تحديد أبعادها ، ألا وهي أعماق ذلك **الحديث الآخر** (أو إن شئت فقل **المقال المغاير** تماما) ، الذي هو مقال أو حديث اللاشعور » .

٦ — ٣ والواقع أن « القراءة » ليست من السهولة بما يتصور الكثيرون ، بدليل أن عددا غير قليل من الباحثين قد انتهوا إلى « قراءة ماركس » بشكل سطحي ، حرفي ، ساذج . ومهما يكن من أمر تلك « المعاني المباشرة » التي قد تضعها بين أيدينا مثل هذه « القراءة الساذجة » ، فإن من المؤكد أنها لا تزودنا بالمفاتيح الحقيقية لفهم روح

النص . وهنا تظهر الفائدة الكبرى التى اجتناها ألتوسير من دراسته لفرويد (خصوصا من خلال قراءته للاكان) : فقد تعلم ألتوسير من فرويد معنى « القراءة » الحقيقية ، وراح يطبق هذه الدروس على كتاب « رأس المال » ، من أجل « قراءة » ما بين السطور فى تضاعيف هذا العمل الماركسى الكبير . وهكذا كانت « قراءة » ألتوسير لكتاب « رأس المال » ، أداة علمية منهجية سمحت لفيلسوفنا بإرساء دعائم نظرية إبستمولوجية ماركسية ، أو على الأصح القيام بتكملة نظرية للفلسفة الماركسية . ولكن ، ليس معنى هذا أن ألتوسير قد شاء أن يفسر ماركس بالاستناد إلى فرويد ، بل لا بد لنا من أن نتذكر أن ألتوسير لا يفسر ماركس إلا بماركس نفسه ، لدرجة أنه يرفض تسمية فلسفته باسم « البنيوية الماركسية » ، خشية أن توحى هذه التسمية بأنه يقحم على الماركسية ايديولوجيا خارجية يلتجئ إليها من أجل تفسير الدلالة الحقيقية للفكر الماركسى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ماركس — فى نظر ألتوسير — **هو الألف والياء** ، ولكن بشرط أن نعرف كيف نستكشف الكلمات التى **كان** يهمس بها ، وتلك التى لم ينطق بها صراحة ، فلا نضطر الماركسية إلى التماس مبادئ تفسيرها خارجا عنها ، ولا نحوجها إلى البحث عن اتجاهات أو تأويلات أو تخريجات ، قد يكون من شأنها تحريف أو تشويه « أرثوذكسية النظرية الماركسية » (بكل ما لها من اتساق وتماسك) !

•

صحيح أن مثل هذه الخطوة المنهجية قد تنطوى على ضرب من « الدور » : لأنها تخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها ، إذ « تطبق على ماركس نفسه تلك **المفاهيم النظرية الماركسية** التى يمكن فى إطارها تعقل واقع التكوينات النظرية بصفة عامة » ؛ ولكن إذا لم تكن هناك — خارج هذه المفاهيم — أية قراءة ممكنة ، فكيف السبيل إذن إلى اكتشاف هذه المفاهيم فى نصوص ماركس ، بعد أن سلمنا بأنها ماثلة هناك بالفعل ، حتى يتسنى لنا أن نقرأها قراءة صحيحة؟ إن الرد على هذا التساؤل هو أن مثل هذا « الدور الإبستمولوجى » هو سمة هامة تميز كل « فلسفة تملك القدرة على تفسير **ذاتها** ، حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعا لذاتها » . والماركسية — من هذا الوجه هى الفلسفة الوحيدة — فيما يقول ألتوسير — التى تستطيع مواجهة هذا الاختبار — على المستوى النظرى — بنجاح تام . ومن هنا فإن « الفلسفة الماركسية » ، التى يعمل ألتوسير جاهدا فى سبيل الوصول إلى قراءتها قراءة صحيحة ، إنما هى تلك الفلسفة التى تنكشف لنا من خلال

« ديالكتيك » الذهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء إلى تلك المفاتيح نفسها فى داخله !

٦ — ٤ وإذن فإن كل شيء كامن فى ماركس نفسه ، مادام هو المعلم الأوحد الذى يعرفنا السبيل إلى قراءته . ولكن ، كيف يتسنى لنا أن نوجه إليه الأسئلة الصحيحة الملائمة ، حتى نتيح له الفرصة لتلقيننا دروسه على الوجه الأكمل ؟ إنه لمن الواضح هنا أن الجواب الصحيح رهن بحسن وضع السؤال . « وليست الإجابة هى التى تصنع الفلسفة ، وإنما يصنعها **السؤال** نفسه : أعنى المشكلة التى تطرحها الفلسفة . » وهذه الخطوة المنهجية على قدر كبير من الأهمية : لأنه لا سبيل لنا إلى فهم الديناميكية الباطنة لفكر ألتوسير ، بكل ما تنطوى عليه من إصرار عنيد لا يعرف الكلل ، اللهم إلا إذا نجحنا أولا فى الوقوف على العصب الحى المغذى لكل مبحثه الفلسفى . وماذا عسى أن يكون هذا المبحث ، بل أية دلالة يمكن أن ننسبها إليه ، لو لم يكن فى صميمه مجرد محاولة منهجية من أجل الاهتداء إلى السمات النوعية الباطنية الخاصة التى تميز النظرية الماركسية عن كل ما عداها ؟ والواقع أنه إذا كانت الماركسية — بحق — هى البشارة النظرية السعيدة التى تحملها إلينا الأزمنة الحديثة ، فلا بد لها بالضرورة من أن تكون نسيج وحدها ، فريدة فى بابها ، مختلفة اختلافا جذريا عن كل ما عداها من نظريات ! وتبعا لذلك ، فإن العمل الفلسفى الأساسى الذى لا بد للباحث الماركسى من القيام به ، إنما هو البرهنة على ما تتسم به الماركسية من « اختلاف نوعى » يميزها عن سائر فلسفات عصرها ، إن لم نقل عن الفلسفات قاطبة ، حتى يتجلى للجميع بوضوح المعنى الحقيقى الفريد الذى تنطوى عليه ,ولو لم يكن ذلك كذلك ، لكان علينا أن نتخلى عن النظر إلى المؤلف الرئيسى لماركس — ألا وهو « رأس المال » — ، باعتباره « التأسيس الفعلى لمبحث جديد ، أو التشييد الحقيقى لعلم جديد » ، ولكان علينا بالتالى أن نكف عن النظر إلى الماركسية باعتبارها « حدثا حقيقيا ، وثورة نظرية » . وعلى العكس من ذلك ، إذا كانت الماركسية — كما يقول ألتوسير — هى بمثابة « بداية مطلقة لعلم جديد » ، فلا بد لها إذن من أن تتمايز عن كل ما عداها . وهذا هو السبب فى أن ألتوسير لا يكف عن الاهتمام بإلقاء الأضواء على هذا « الاختلاف النوعى » المميز للماركسية ، آخذا على عاتقه التمسك بهذه « النوعية » ، كما لو كانت نقطة الارتكاز المطلقة التى تستند إليها الدعامة

الحقيقية للفلسفة الماركسية كلها . وهكذا اكتست قراءة ماركس — فى نظر ألتوسير — بطابع عميق خطير : لأنها أصبحت فى جوهرها عملية إبستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للمقال الماركسى .وإذا كان ألتوسير يدعونا إلى تجاهل أسئلة علماء الاقتصاد ، والمؤرخين ، والمناطقة ، من أجل الاقتصار على الاهتمام بالسؤال النظرى أو الإبستمولوجى ، فذلك لأنه قد وجد أن كل تلك الأسئلة لا تمضى إلى قلب « **الممارسة النظرية** » الجديدة التى دعا إليها ماركس ! ومعنى هذا أن ألتوسير حين يقرأ ماركس ، فإنه لا يقرأه إلا باعتباره فيلسوفا ، كما أن القراءة التى يقترحها علينا (وهى فى صميمها نابعة من صميم درس القراءة الذى قدمه لنا ماركس نفسه) إنما تستند إلى تساؤل فلسفى محدد ، ألا وهو « مسألة المقال العلمى « . ولا غرو ، فإن ماركس نفسه — حين كان مجرد قارئ — قد وجه هذا السؤال إلى المؤلفين الذين كان يقرأ لهم ، وبالتالى فإنه لم يكتشف نظريته الجدلية والمادية إلا من خلال وقوفه على ما حفلت به كتابات السابقين من أخطاء إبستمولوجية ، وعثرات تصورية ، وضروب تعمية إيديولوجية . وإذن ، فإن « مشكلة المقال العلمى » هى الخيط الرئيسى الذى يرتبط به — فى نظر ألتوسير — « الاختلاف النوعى » المميز للماركسية بوصفها « نظرية علمية » .

٦ — ٥ أما وقد شاء ألتوسير أن يمضى إلى « مدرسة ماركس » حتى يتعلم منه « فن القراءة » ، اقتناعا منه بأن ماركس هو المعلم الأوحد الذى يستطيع بحق أن يعطيه دروسا فى النظرية الماركسية ، فقد أصبح لزاما عليه أن يشرح لنا أسرار « فن القراءة » عند أستاذه ماركس ! والواقع أن المتأمل فى كتب ماركس يجد تطبيقا عمليا لمنهجه الخاص فى القراءة : لأنه يدعم نصوصه دائما بمجموعة هائلة من الاستشهادات ، لا لمجرد حرصه على الأمانة العلمية ورغبته فى إعطاء ما لقيصر لقيصر ، ولكن لأنه يجد فى تلك الاستشهادات « الشروط النظرية لعملية الكشف (أو الاستكشاف) التى يقوم بها . » ولو أننا أخذنا كلمة « **اشكالية** » بمعنى « الوحدة الباطنية لأى تفكير » ، أو بمعنى « الماهية الدفينة لأية مجموعة أيديولوجية من النصوص » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن ماركس لم يستطع أن يحدد **إشكاليته** الخاصة إلا من خلال تمييزه لشتى « الألاعيب اللفظية » (أو إن شئت فقل التوريات والاستعارات والرموز والتشبيهات) التى انطوت عليها **إشكاليات** الكتاب والمؤلفين الذين أخذ عنهم

واستشهد بهم ، دون أن يفطنوا هم أنفسهم اليها ، أو دون أن يكونوا على وعى بها .
وحين يقول ألتوسير إن تعليقات ماركس على الكثير من النصوص التى يوردها هى عبارة عن « بروتوكولات للقراءة » ، فإنه يعنى بذلك أن القراءة الماركسية للنصوص قراءة عميقة تستشف المعانى الدفينة من وراء عثرات الأقلام ، وسقطات اللسان ، وفراغات النصوص ، وكأن ماركس يقرأ ما بين السطور ، أو كأننا منذ البداية بإزاء **قارئ** يقرأ أمامنا بصوت مرتفع » ! وربما كانت السمة الأولى المميزة لقراءة ماركس أنها ليست « **قراءة ساذجة** » تجد فى النص « تجليا » للمعنى ، وكأنما هى تقرأ من كتاب مفتوح ، أو كأن « الواقع » نفسه « مقال ناطق » يتكلم بلسان حالة ، وإنما هى « **قراءة تشخيصية** » lecture symptomale تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك « المعنى » من خلال « السياق » ، وتمييز « العناصر » بالرجوع إلى صميم « البنية » نفسها . وإذا كان ماركس — فيما يقول ألتوسير — قد رفض « القراءة الساذجة » ، فذلك لأنها تبدو كما لو كانت « فعلا دينيا » يربط المعرفة بالوجود ، والتعبير بالمعنى ، وكأن ثمة « لوغوس » أو « حقيقة » ، تسكن « اللفظ » ، أو تقبع فى باطن « النص » ! وحتى حين تعمد « القراءة الساذجة » — فى بعض الأحيان — إلى منهج المقارنة ، فإنها لا تعرف كيف تستخدمه ، لأنها تضع المتشابه والمختلف جنبا إلى جنب ، دون أن تفطن إلى أنها قد انتزعت العناصر والمفاهيم من صميم سياقها الخاص ، فى حين أن المقارنة السليمة لا بد من أن تتخذ نقطة انطلاقها من « المرجع » أو « مركز الإحالة » الذى تندمج فيه كل العناصر : أعنى ذلك « المجموع » الذى يطلق عليه ألتوسير اسم « **الإشكالية** » والذى هو بمثابة « الكل » المتضمن لكافة العناصر ، إن لم نقل إنه هو الذى ينظمها تنظيما بنيويا ، ويخلع عليها دلالتها الحقيقية ، ويحدد لكل منها دوره الخاص فى نطاق « المجال المعرفى » العام . هذا إلى أن القراءة الساذجة — فيما يقول ألتوسير — كثيرا ما تقع ضحية لذلك الوهم الإبستمولوجى الخاطئ الذى لا يتصور « المعرفة » إلا على أنها « عيان » أو « رؤية » لوضوع معين ، أو « قراءة » لنص محدد ، وكأن « المعرفة » مجرد « قراءة » (فى سماء مفتوحة) للماهية فى صميم الوجود ! ولا شك أن ماركس — حينما نجح فى الانفصال عن هيجل — فإنه (على حد تعبير ألتوسير) قد استطاع أن يحطم العلاقات السحرية التى تربط اللوغوس بالواقع ، مبددا بذلك الأسطورة الدينية الهيجلية التى كانت ترى فى مقولات الوجود مجرد صورة طبق الأصل

من مقولات الفكر ! وفضلا عن ذلك ، فإن القراءة الساذجة كثيرا ما تقف عند ضرب من الفهم السطحى الذى يقتصر (مثلا) على القول بأن « آدم سميث لم ير هذا الذى رآه ماركس » ، أو « إن ماركس قد تدارك ما اتسم به نظر سميث من قصور » « = قصر نظر) ... إلخ ! ولكن أمثال هذه المقارنات السطحية لا تسمح لنا — فيما يقول ألتوسير — باكتشاف « السمات النوعية » المميزة للنظرية الماركسية ، لأنها لا تفطن إلى اختلاف « إشكالية » ماركس عن إشكالية سميث ، أو فويرباخ ، أو هيجل ، أو غيرهم ! وإذا كان ألتوسير حريصا — بصفة خاصة — على رفض أمثال هذه التفسيرات ، فذلك لأنها تتصور دائما وجود ضرب من « الاتصال » أو « الاستمرار » بين ماركس وهؤلاء ، لدرجة أن النص الماركسى القائل بأن ماركس قلب وضع الجدل الهيجلى ، فجعله يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، كثيرا ما يحمل على محمل الاستمرار أو الاتصال « مادام الإنسان الذى يسير على قدميه ، بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائما هو هو (بمعنى أنه نفس الإنسان) » !! .

٦ — ٦ ولكن ، لماذا يأبى ألتوسير أن يقيم قراءته لماركس على أساس « قراءة هيجل » ، وكأن ماركس لم يكن يوما تلميذا لهيجل ، أو كأن ليس ثمة أدنى صلة بين جدل ماركس وجدل هيجل ؟ الواقع أن ماركس — فيما قال ألتوسير — قد مر فى تطوره بمرحلة كانطية — فشتية ، ثم أصبح من بعد صاحب اتجاه إنسانى فيورباخى ، ولكنه لم يمر يوما بمرحلة هيجلية صريحة ؛ لدرجة أن ألتوسير يزعم أن القول بأن ماركس الشاب كان هيجليا لا يزيد عن كونه مجرد حديث خرافة ! صحيح أن ماركس قد قال بصريح العبارة فى مقدمة كتابه « رأس المال » : « إننا نجد الجدل لدى هيجل واقفا على رأسه ، وبالتالى فإنه لا بد لنا من أن نعيده مرة أخرى إلى وضعه الصحيح ، لاكتشاف اللب العقلانى داخل القشرة الصوفية » ، ولكن ألتوسير يرى أن هذه العبارة المجازية قابلة للتأويل ، وأن ماركس نفسه قد اعترف — فى مواضع أخرى — بأن « الجدل قد وقع تحت ضرب من التعمية الصوفية بين يدى هيجل » ! ومن هنا فقد راح ألتوسير يبين لنا كيف أن « بنية » الجدل الماركسى مختلفة تماما عن بنية الجدل الهيجلى ، خصوصا وأن جدل ماركس قد قام على فهم تعددى معقد للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل مستندا إلى نظرة واحدية تبسيطية للتناقض ، فضلا عن أن ماركس

لم يعتنق يوما نظرية هيجل فى « وحدة الأضداد » . وليس حرص ألتوسير على طرد شبح هيجل من الفلسفة الماركسية سوى مجرد محاولة لتحرير « المادية الجدلية » من كل آثار « الإيديولوجيا الألمانية » ، خصوصا فى صورتها الهيجلية المثالية .

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند مفهوم « القطيعة الإبستمولوجية » ، الذى قلنا أن ألتوسير قد استعاره من بشلار ، للإشارة إلى انفصال ماركس عن موقفه الفلسفى أو « الإيديولوجى » السابق ، من أجل اتخاذ موقف نظرى علمى جديد . والحق أن ماركس وانجلز حينما قررا عام ١٨٤٥ أنهما أخذا على عاتقهما تقديم وجهة نظر جديدة معارضة لوجهة نظر الفلسفة الألمانية الإيديولوجية ، وحينما أعلنا عن رغبتهما فى « تصفية حسابهما مع وعيهما الفلسفى السابق » ، فإنهما قد عبرا بذلك صراحة عن انتهاء عهد « الإيديولوجيا » فى تفكيرهما الفلسفى . وحينما كتب ماركس — فى أطروحته المشهورة عن فويرباخ — يقول : « إن الفلاسفة قد صرفوا كل اهتماماتهم حتى الآن إلى تفسير العالم على أنحاء متعددة ، فى حين أن بيت القصيد هو تغييره » ، فإن هذه الأطروحة — فيما يقول ألتوسير — قد كانت بمثابة إعلان للقطيعة مع « الفلسفة » ، تمهيدا لإفساح المجال أمام « علم » جديد لا بد من العمل على إرساء دعائمه ، ليحل محل « الإيديولوجيا » الفلسفية . أما هذه « القطيعة الإبستمولوجية » فإنها — فى نظر ألتوسير — تقسم فكر ماركس إلى مرحلتين كبيرين أساسيتين ، ألا وهما :

(١) المرحلة الإيديولوجية السابقة على قطيعة سنة ١٨٤٥ .
(٢) المرحلة العلمية اللاحقة لقطيعة سنة ١٨٤٥ .

ولو أننا نظرنا إلى مرحلة الشباب عند ماركس (١٨٤٠ — ١٨٤٥) ، لوجدنا أنها تنقسم إلى مرحلتين : مرحلة عقلانية ليبرالية ، تشتمل على كل المقالات التى كتبها ماركس على صفحات « الجريدة الرينانية » من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٤٢ ، وكان ماركس خلالها متأثرا بكل من كانط وفيشته ، فكان صاحب نزعة إنسانية أخلاقية ، ثم مرحلة عقلانية جماعية ، امتدت من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٥ ، وكان ماركس خلالها متأثرا بنزعة إنسانية (أنثروبولوجية) ذات طابع فويرباخى . وأما الفترة الثانية من تطور ماركس العقلى ، فإن من الممكن أيضا تقسيمها — هى الأخرى — إلى مرحلتين : مرحلة الاختمار الفكرى (من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧) ، وهى المرحلة التى كتب فيها

ماركس « بؤس الفلسفة » ، و « البيان الشيوعى » ، و « العمل المأجور ورأس المال » ، و « الصراعات الطبقية فى فرنسا » ، و « الثامن عشر من بروميير » ، وكلها كتب تشهد بأن ماركس كان بصدد تحديد إشكاليته الجديدة وتعميقها ، مع الاهتمام بوضع نسق دقيق من المفاهيم الملائمة لها ؛ ثم مرحلة النضج العلمى (من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣) ، وهى المرحلة التى كتب فيها ماركس « رأس المال » ، و « مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى » ، و « نقد برنامج جوتا » ؛ وكلها مؤلفات تشهد بأن ماركس قد تحرر نهائيا من « الايديولوجيا الألمانية » ، لا من حيث المضمون فحسب ، بل من حيث الشكل أيضا ، فأصبحت « المادية التاريخية » علما نظريا دقيقا ، لا مجرد فلسفة إنسانية أيديولوجية .

٦ — ٧ ولسنا نريد أن نسترسل فى الحديث عن تأويل ألتوسير للفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول إن ألتوسير يضعنا أمام مقالين ماركسيين متباينين تمام التباين : « **مقال إيديولوجي** هو عبارة عن مقال إنسانى ، فلسفى ، أنثروبولوجى ، » وغير علمى ؛ و « **مقال علمى** » هو بمثابة دراسة نظرية بنيوية تقوم على مفاهيم علمية ، دقيقة ، صارمة . وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر أنه ليس فى وسعنا على الإطلاق أن نقول « إن شباب ماركس يمثل جزءا لا يتجزأ من الماركسية » ، إلا أنه يسلط الكثير من الأضواء على مؤلفات ماركس الشاب ، لكى يبين لنا كيف أن إشكالية ماركس الشاب كانت إشكالية فلسفية إيديولوجية (تحددت فى إطار فيورباخى صرف) . بدليل أن كل ما كان يهم ماركس فى تلك الفترة إنما هو موضوع **الاغتراب** (أو الاستلاب) من جهة ، وموضوع تحرير الإنسان من جهة أخرى . ويكفى أن نطبق على مخطوطات سنة ١٨٤٤ (وهى أهم أعمال ماركس فى فترة الشباب) ذلك الجهاز التصورى الذى اشتمل عليه من بعد كتاب « رأس المال » ، حتى تنكشف أمام أعيننا بكل وضوح تلك القطيعة الإبستمولوجية التى تفصل بين النصين ، والحق أن تطبيق مفهوم « العمل المأجور » (الوارد فى كتاب « رأس المال ») على مفهوم « العمل المستلب » (الوارد فى « المخطوطات ») هو الكفيل بإظهارنا على الطابع الايديولوجى (غير العلمى) لمفهوم « الاستلاب » . وعلى الرغم من أن ماركس كان يحاول سنة ١٨٤٤ أن يفهم التاريخ من خلال « العمل » ، إلا أن مفهوم « العمل » لم يكن بعد قد اتضح فى ذهنه تمام الوضوح . وما كان لمثل هذا المفهوم أن يتحدد فى ذهنه تماما : نظرا

لأن « العمل » بصفة عامة هو مجرد مفهوم غامض لا يمكن أن يدخل فى أية نظرية علمية . وأما عملية تفسير كل شيء بالاستناد إلى مفهوم واحد ، ألا وهو مفهوم « **الاستلاب** » ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فيها هو أنها ليست بتفسير على الإطلاق ! ولا غرو ، فإن حديثا عن الإنسان لا يكاد يتعدى كلمات « الـذات » ، و « الماهية » ، و « الغائية » ، و « رسالة البروليتاريا » . لا يمكن أن يترجم إلى لغة علمية تقوم على تنظيم محكم لمجموعة من التصورات الفعالة ... ومادامت « النزعة الإنسانية » هى عبارة عن صراع ضد شتى أشكال « الاستلاب » ، فإنها لا بد من أن تجد نفسها مضطرة إلى السير على الدرب الذى سار علسه المصير النظرى للاستلاب ، فلا تعود لها أية قيمة علمية ، بل تصبح مجرد « إيديولوجيا » !

وعلى حين أن النزعة الإنسانية (السابقة على الفلسفة الماركسية) كانت تتجلى على صورة « مثالية ماهية » تقابلها « تجريبية ذات » ، أو « مثالية ذات » تقابلها « تجريبية ماهية » ، نجد أن الماركسية العلمية قد تجلت على صورة « مادية تاريخية » ترى أن الواقع بنية مركبة معقدة ، وتسعى جاهدة فى سبيل الكشف عن المستويات النوعية المختلفة للمجتمع البشرى (وبالتالى للممارسة البشرية) . وحين يقول ألتوسير إن مشروع ماركس (فى كتابه « رأس المال ») مشروع علمى صرف ، فإنه يعنى بذلك من جهة أن ماركس قد أراد أن يؤسس علم التاريخ ، ومن جهة أخرى أنه قد نظر إلى الإنسان — مثله فى ذلك كمثل الطبيعة — على أنه قابل لأن يكون موضوعا لمعرفة ، مع العلم بأن كل المعارف — فى نظره — هى معارف علمية . وليس من شك فى أن ما يميز أى علم من العلوم إنما هو ما ينشئه لنفسه من مفاهيم أو تصورات تسمح له بفهم موضوعه . ومن هنا فإن « المادية التاريخية » لم ترق إلى مستوى « العلم » إلا لأن ماركس قد استطاع فى كتابه « رأس المال » أن يصوغ المفاهيم النظرية للماركسية صياغة علمية دقيقة . وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن التصور المادى للماركسية هو مجرد تأكيد للنظرية القائلة بأن الوعى هو مجرد انعكاس للواقع ، فإن ألتوسير يقرر — على العكس من ذلك — أن الماركسية ترفض كل نزعة تجريبية ساذجة ، وأنها تعد فعل المعرفة بمثابة « إنتاج » يغير من مادته الأولى ، ولهذا فإنها تطلق على المعرفة اسم « **الممارسة النظرية** » ومعنى هذا أنه ليس من شأن المعرفة أن تحتضن الواقع ، بل إن من شأنها دائما أن تنصب على « كل » معقد ، بنيوى ، معطى من ذى قبل ، تعمل على

استحداث المفهوم (أو التصور) الملائم له ، بوسائلها النظرية الخاصة ، وبعبارة أخرى ، يقرر ألتوسير أن وسائط المعرفة هى « المفاهيم » أو « التصورات » ، وأن موضوع المعرفة — من حيث هو إنتاج — لا بد من أن يجيء مغايرا تماما للموضوع الواقعى ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسق محكم من « المفاهيم » أو « التصورات » حتى يصبح « موضوعا علميا » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) .

٦ — ٨ وهنا يظهر تأثر ألتوسير باسبينوزا : فقد أقام اسبينوزا نزعته « الماهوية » لمعارضة النزعة التجريبية الإيقانية (أو الدوجماطيقية) التى كانت كامنة من وراء المثالية الديكارتية ، وكأنما هو قد أراد أن يبين لنا أن موضوع المعرفة — ألا وهو « الماهية » — متمايز فى ذاته تمايزا جوهريا عن الموضوع الواقعى . وبهذا المعنى تصبح أصالة الماركسية — على نحو ما يفهمها ألتوسير — قائمة على استنادها إلى نزعة اسبينوزا الماهوية ، وكأن الماركسية هى أولا وبالذات « نظرية » ، أو كأن هذه النظرية هى التى تخلع على الماركسية كل ما لها من طابع ثورى . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير صراحة حين كتب يقول : « إن الماركسيين ليعلمون حق العلم أنه هيهات لأى تكتيك أن يصبح ممكنا اللهم إلا إذا استند إلى ضرب من التنظيم الاستراتيجى ، ولكن هذا التنظيم الاستراتيجى نفسه لا بد بدوره من أن يستند إلى النظرية . » . وأما ماذا عسى أن تكون « النظرية » ، فإن هذا ما يجيب عليه ألتوسير نفسه بقوله : « إننا نطلق لفظ النظرية (بألف لام التعريف) على النظرية العامة ، أعنى نظرية الممارسة بصفة عامة ، وهى تلك النظرية التى تم تكوينها انطلاقا من نظرية الممارسات الموجودة (العلوم) التى تحيل إلى « معارف » (حقائق علمية) الناتج الأيديولوجى للممارسات التجريبية (النشاط العينى للبشر) القائمة بالفعل . وهذه النظرية هى « الجدل » المادى الذى يكون مع المادية الجدلية وحدة واحدة لا انفصام لها . » . وواضح من هذا النص أن كلمة « نظرية » ، حين تجرى على قلم ألتوسير ، فإنها تشير إلى أية ممارسة نظرية ذات طابع علمى . ومعنى هذا أن « النظرية » تشير إلى « النسق » أو « النظام » النظرى المحدد ، لأى علم واقعى ، كما هو الحال مثلا حين نتحدث عن نظرية الجاذبية الشاملة ، أو نظرية الميكانيكا التموجية ، أو نظرية المادية التاريخية . وحين ننظر إلى « نظرية » أى علم محدد ، فإننا نجد أنها تعكس من خلال الوحدة المعقدة لمفاهيمها (وهى وحدة تظل دائما — إن فى كثير أو قليل — ذات طابع إشكالى)

النتائج التى أصبحت شروطا ووسائط لصميم ممارستها النظرية . والمهم هنا أن ألتوسير يضع هذه « الممارسة النظرية » — بوصفها إنتاجا لمعارف « علمية » — فى مقابل الإنتاج الأعمى (إن لم نقل الإنتاجات العمياء) « للإيديولوجيا » . وربما كانت القيمة الكبرى للماركسية — فيما يقول ألتوسير — أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجى إلى الوضع العلمى ، حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هى النظرية العامة للعلوم ، أو هى — على حد تعبير ألتوسير نفسه — « نظرية علمية العلوم » : (théorie de la scientficité des sciences) ولا غرو ، فإن دراستنا لتاريخ أى علم من العلوم إنما هى وحدها التى تسمح لنا بمعرفة الشروط الضرورية لقيام موضوع هذا العلم .

وألتوسير يسلم بأن الفكرة الرئيسية فى المادية الجدلية هى فكرة « الممارسة » ، ولكنه يقرر أن هذه الفكرة ، وإن تكن ضرورية ، إلا أنها فكرة فلسفية : بمعنى أنه ليس ثمة ممارسة بصفة عامة يكون من شأنها أن تفسر كل شىء ! والواقع أن ما يوجد بالفعل إنما هو تلك الممارسات الجزئية ، المحددة . وحسبنا أن نمعن النظر إلى الواقع الاجتماعى ، لكى نتحقق من أنه مؤلف من مجموعة من الممارسات : ممارسة اقتصادية . وممارسة سياسية ، وممارسة ايديولوجية ، وممارسة نظرية . وكل ممارسة من هذه الممارسات إنما تتم داخل منظومة كلية ، أو على الأصح داخل « كل بنيوى » هو الكل الاجتماعى ، أعنى ذلك « الكل » الذى يتحدد باعتباره « الوحدة المعقدة لكافة الممارسات القائمة بالفعل فى كنف مجتمع واحد بعينه . » . صحيح أن الممارسات المتنوعة ، بحكم اندماجها فى بنية المجتمع الكلى (أو الشامل) ، لا بد من أن تقع تحت تأثيره ، وأن تتحدد — جزئيا على الأقل — من خلال فعله فيها وسيطرته عليها ، ولكن لكل منها — مع ذلك — بنيته الخاصة ، بمعنى أن لكل ممارسة بنيتها المستقلة (نسبيا) ، فضلا عن أن لهذه الممارسات (البنيات) مجتمعة رد فعلها الخاص ضد ذلك « الكل » . وهكذا يصبح التاريخ العلمى (من الآن فصاعدا) بمثابة دراسة للممارسة الاجتماعية فى صميم علاقتها الحميمة بشتى الممارسات الأخرى ، ونحن حين ندرس ما لهذه الممارسة الاجتماعية من درجة استقلال جزئى ، أو حين نعرض بالبحث للطراز الخاص الذى يتميز به استقلالها الذاتى النسبى ، فإننا بذلك إنما ننشئ « مفهومها » ، أو نبنى « تصورها » . وكل ممارسة إنما تتحدد تحددا تاما بمقتضى العلاقة النوعية التى تجمع

بينها وبين باقى الممارسات الأخرى من جهة ، وبينها وبين الكل الاجتماعى من جهة أخرى . وأما الذى يوصف بالوجود حقا ، فهو تلك البنية المنتظمة المترابطة ، ألا وهى بنية الممارسات . وتبعا لذلك فإن من الممكن قيام تواريخ مختلفة : تاريخ للفلسفة ، وتاريخ للعلم ، وتاريخ للقانون ، وتاريخ للسياسة ، وتاريخ للدين ... إلخ ، مع ملاحظة أن لكل تاريخ من هذه التواريخ المتعددة زمانه النوعى الخاص به . والنتيجة النظرية التى تترتب على القول بوجود « **بنية** » يتسم بها هذا « الكل » الماركسى ، إنما هى رفض الفكرة الهيجلية القائلة بزمان متصل متجانس . والواقع أن هيجل حين يحاول تعقل « استمرارية الزمان » ، فانه يجد نفسه مضطرا إلى الإهابة بفكرة استمرارية التطور الجدلى للفكرة Idèe ، على نحو ما تعكس ذاتها فى صميم الوجود (من العلم بأن الزمان هو هذا الانعكاس نفسه) ؛ فضلا عن أن هيجل حين يحاول تعقل السمات المحددة لأى حاضر (أو لأى زمان معاصر) ، فإنه يجد نفسه مضطرا إلى اللجوء إلى « ماهية » الكل الاجتماعى ، بوصفها لحظة من لحظات تطور « الفكرة » . ولا شك أنه « إذا أريد لعناصر « كل » واحد (أثناء انعكاسها فى صميم الوجود) أن « تتواجد » دائما فى حاضر واحد بعينه ، فلا بد لهذه العناصر من أن تكون مترابطة فيما بينها بمقتضى علاقة مباشرة تعبر بطريقة مباشرة عن صميم ماهيتها الباطنة ... من حيث هى مقروءة على نحو مباشر من خلال تلك العناصر نفسها .. » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه لا بد للكل الاجتماعى من أن يعمل (ويؤدى وظيفته) باعتباره « كلا عقليا » : tout spirituel وهذه الأسس الإيديولوجية للتاريخ الهيجلى هى التى أملت على هيجل أن يضع وحدة « الكل الاجتماعى » فى الأغوار السحيقة أو الأعماق الدفينة ، لكى يتصور أن وراء تنوع المظاهر الاقتصادية ، والسياسية ، والفنية ، والدينية ، إنما تكمن لحظة من لحظات الحضرة الكلية للفكرة الشاملة ، فى كل تحديد من تحديدات وجودها . وأما ماركس — على العكس من ذلك — فإنه يقول أولا بوجود « **بنية مستقلة نسبيا** » لكل مستوى من المستويات ، بما فى ذلك الممارسات الاقتصادية ، والسياسية ، والجمالية ، والعلمية ، والفلسفية .. إلخ ، ثم يعمد بعد ذلك إلى تكوين « الكل الاجتماعى » باعتباره « **بنية معقدة** » تتتألف من الترابط المنتظم للمستويات البنيوية ، مع ملاحظة أن التحديد النهائى لجميع البنيات (غير الاقتصادية) — عنده — إنما يتحقق من قبل « البنية الاقتصادية » . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير حين كتب يقول : « انه ليس من الممكن [فى نظر ماركس] تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للكل فى

نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطا واحدا بعينه . واذن فلا بد من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ؛ وهو زمان مستقل نسبيا عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فانه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبيا . » .

٦ — ٩ بيد أن القول بأن احدى هذه الممارسات — ألا وهى الممارسة الاقتصادية — هى (فى خاتمة المطاف) الممارسة المحددة (بكسر الدال) للكل الاجتماعى بأسره ، قول مشكل يثير الكثير من الصعوبات . وآية ذلك أن ماركس — من جهة — يقرر أن الاقتصاد علم دقيق محكم ، وأنه لا بد لهذا العلم من أن يستحدث لنفسه جهازه التصورى الخاص ، يعنى تعريفاته ، ومفاهيمه ، وعلى رأسها جميعا مفهوم « أسلوب الإنتاج » ، الذى يمثل البنية المعقدة الحقيقية المستوعبة لشتى علاقات الإنتاج . ومن هذه الناحية ، فإنه مفهوم « الإنسان » ينقد — على يد ماركس — كل استعمال نظرى ، على اعتبار أنه ليس تصورا علميا قابلا للصياغة أو التحديد . ولكن ماركس يقرر — من جهة أخرى — ، إن لم نقل فى الآن نفسه ، أن « الاقتصاد » هو العامل المحدد — فى خاتمة المطاف — للحقيقة الكلية أو الواقع الاجتماعى الكلى . وهو هنا لا يرتد بمفهوم « الاقتصاد » إلى أية صيغة اقتصادية سابقة (على طريقة علماء الاقتصاد الإنجليز مثلا) ، وكأننا بإزاء نزعة أنثويولوجية ترتد فى النهاية إلى « إنسان اقتصادى » أو « ذات » تشعر ببعض « الحاجات » ، بل نحن هنا بإزاء مفهوم علمى لا يجعل موضوع « رأس المال » هو الحاجة ، أو حتى العمل ، بل ولا حتى الإنتاج ، وإنما تآلف (أو اتحاد) العناصر المختلفة للإنتاج فيما بينها على شكل « منظومة » أو « بنية معقدة » . وألتوسير يتابع هنا ماركس فيقول بضرورة رفض تلك النزعة الاقتصادية المتطرفة économisme التى تقول بأن الممارسة الاقتصادية هى العامل الفيصل ، وأن سائر الممارسات الأخرى لا تزيد عن كونها انعكاسات أو أصداء للممارسة الاقتصادية . وإذا كان لنا أن نستبقى مفهوم « العلية الاقتصادية ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائما أننا هنا لسنا بإزاء « علية ميكانيكية » ، بل نحن بإزاء « علية » من نوع آخر مختلف تماما ، ألا وهى « العلية البنيوية » . وإذا كان من السهل — فيما يقول الناقد الفرنسى جان لاكروا — أن يفهم المرء بوضوح ما الذى يهدف ألتوسير إلى رفضه من وراء هذا التعبير ، فقد يكون من الصعوبة بمكان أن يقف المرء على ما يعنيه ألتوسير

تماما من وراء هذا الإصطلاح . وأغلب الظن أن تكون هذه « العلية البنيوية » بمثابة تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو على الأصح ، مجرد إشارة إلى « كمون العلة فى صميم معلولاتها . » . وهنا قد يكون ألان باديو Alain Badiou محقا حين يحاول تفسير « ماركسية » ألتوسير بالاستناد إلى تأثير اسبينوزى وقع تحته المفكر الفرنسى المعاصر ، خصوصا حين تصور العلية البنيوية للاقتصاد ، وكأنما هى عبارة عن وجود (أو تواجد) البنية فى صميم آثارها (أو معلولاتها) ، أو كأن « الاقتصاد » حاضر — غائب فى صميم البنيات الأخرى ، ما دام هو الذى يحددها على نحو ما تحدد « الطبيعة الطابعة » — عند اسبينوزا — أحوال « الطبيعة المطبوعة » . ونحن نعرف كيف أن « العلية المحايثة » (أو الباطنة) للجوهر الاسبينوزى تتوحد تماما مع معلولها ، ولكننا هنا بإزاء نزعة اسبينوزية ماركسية ، قد استحال فيها « الجوهر » إلى ضرب من « البنية المحددة » (بكسر الدال) déterminante . ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين إلى القول بوجود ضرب من « الهوية » — عند ألتوسير — بين « الاقتصاد » و « اللاشعور » ، وكأن « البنية الاقتصادية » — عند المفكر الفرنسى المعاصر — هى أشبه ما تكون بـ « البنية الجنسية » عند فرويد ، خصوصا حين يقرر أبو التحليل النفسى أن « الجنس » sexualité هو الذى يحدد — فى خاتمة المطاف — كل آثار « اللاشعور » .

٦ — ١٠ ومهما يكن من شىء ، فإن مفهوم « الاقتصاد » — فى نظر ألتوسير — لا يشير إلى مجموعة من الظواهر القابلة للملاحظة (على نحو ما يظن دعاة النزعة التجريبية فى مضمار المعرفة) ، بل نحن هنا بإزاء تصور علمى لا بد من العمل على إنشائه ، ما دام وجوده لا يرتبط بأى « معطى » مباشر تمكن رؤيته أو ملاحظته ، بل هو رهن بقيام مفهوم « البنية الاقتصادية » . وحين يتحدث ألتوسير عن « البنية الاقتصادية » ، فإنه يريد أولا وقبل كل شىء أن يبين لنا أنه لا بد لنا من الاستعاضة عن « إشكالية الذات » (أو « الإنسان الاقتصادى ») بإشكالية « البنية » (أو التركيب الطوبولوجى — العلائقى) . وآية ذلك أن « الذوات » الحقيقية — فى مضمار الاقتصاد — ليست هى البشر الواقعيين أو الأفراد العينيين الذين يجيئون فيشغلون بعض المواقع ، كما أن « الموضوعات » الحقيقية — فى هذا المجال الاقتصادى أيضا — ليست هى « الأحداث » التى تقع ، أو « الأدوار » التى يتم الاضطلاع بها ، وإنما المهم — فى

البنية الاقتصادية — أولا وقبل كل شيء ، هو تلك « المواقع » أو « الأماكن » القائمة فى مجال طوبولوجى ، بنائى ، يتم تحديده من جانب « العلاقات الإنتاجية » . وأما « علاقات الإنتاج » نفسها — فى نظر ألتوسير — فإنها تتحدد بوصفها (فى المحل الأول) « علاقات متمايزة » (أو فارقة) rapports différentiels ، لا تقوم بين أناس حقيقيين أو أفراد ملموسين ، بل تقوم بين « موضوعات » و « أدوات » (أو قوى) ذات طابع رمزى (موضوع الإنتاج — أداة الإنتاج — شكل العمل — العمال المباشرون — القوى غير العامة المباشرة — على نحو ما تبدو مندمجة فى علاقات الملكية والتملك) . ومن هنا فإن لكل أسلوب من أساليب الإنتاج سماته الفردية الخاصة التى تقابل قيم العلاقات وتتلاءم معها . وعلى الرغم من أن هناك — بطبيعة الحال — أناسا واقعيين يجيئون فيشغلون ما هنالك من « مواقع » (أو « أماكن ») ، ويضطلعون بالمهام المختلفة التى تتطلبها عناصر البنية ، إلا أنهم لا يقومون عندئذ بأى عمل آخر سوى ذلك الذى يعهد به إليهم « الموقع البنيوى » الذى يوجدون فيه (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الرجل الرأسمالى) ، فهم لا يزيدون عن كونهم مجرد « ركائز » أو « حوامل » supports للعلاقات البنيوية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول « إن الذوات الحقة لا تتمثل فى شاغلى تلك المواقع ، أو فى الموظفين القائمين على أداء تلك المهام ..، بل تتمثل فى عملية تحديد وتوزيع هذه المواقع (أو الأماكن) وتلك المهام (أو الوظائف) .» . وتبعا لذلك فإن الذات الحقة إنما هى « البنية » نفسها (بكل ما تشتمل عليه من عناصر فردية متمايزة (فارقة) ، وعلاقات متفاضلة ، ونقاط جزئية ، وتحديد متبادل ، وتحديد تام ... إلخ) . وفى هذا كله ، تظهر أصالة تفسير « ألتوسير » للفلسفة الماركسية بوصفها « علما » . .

٦ — ١١ والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى « الماركسية » لا باعتبارها « إيديولوجيا » بل باعتبارها « علما » — لوجدنا أنها (فيما يقول ألتوسير) نزعة « لا هيجلية » ترفض رد « التناقض » الجدلى إلى فكرة « وحدة الأضداد » ، وتستعيض عن هذه الفكرة التبسيطية الساذجة ، بفكرة « التحديد التعددى » (أو « التحديد » ذى العوامل المتعددة) Surdétermination . وآية ذلك أن التناقض القائم بين « رأس المال » و « العمل » — عند ماركس — ليس مجرد تناقض واحدى بسيط ، بل هو دائما تناقض معقد متعدد ، تحدده مجموعة من الأشكال والظروف التاريخية العينية التى يتم تحققه من

خلالها ، سواء أكانت هذه الأشكال هى أشكال « البنية الفوقية » (من دولة ، وإيديولوجيا سائدة ، ودين ، وحركات سياسية منظمة .. إلخ) ، أم كانت هى الموقف التاريخى ، الداخلى والخارجى ، على نحو ما يحدده الماضى القومى من جهة ، والإطار العالمى القائم بالفعل من جهة أخرى ، أم كانت أية ظواهر أخرى مرجعها إلى « قانون التطور غير المتكافئ » الذى طالما أشار إليه لينين . وعلى الرغم من أن ماركس لم يستطع تماما أن يتملك زمام مفهوم « الموقف التاريخى الثورى » ، الذى نجح لينين من بعد فى تحديده (خصوصا فى نظريته القائلة بأن الثورة تحدث دائما من خلال « أضعف الحلقات فى السلسلة ») ، إلا أن ماركس — مع ذلك — لم يجعل من « التناقض » الهيجلى (فى صورته الواحدية المبسطة) المحرك الأوحد لعجلة التاريخ بأسرها . صحيح أن هناك رأيا شائعا مؤداه أن ماركس قد استبقى « الحدين » الأساسيين فى تفكير هيجل — ألا وهما المجتمع المدنى والدولة — مع قلب « العلاقة » القائمة بينهما ، بحيث تصبح « الظاهرة » ماهية ، و « الماهية » ظاهرة ، ولكن الحقيقة — فيما يقول ألتوسير — أن ماركس قد رفض على السواء كلا من « الحدين » الهيجليين من جهة ، و « العلاقة » القائمة بينهما من جهة أخرى . ومعنى هذا إن ماركس لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لكى يقول إن الحقيقة الاقتصادية هى التى تكون ماهية الظاهرة السياسية — الإيديولوجية بعد أن كان هيجل يقول إن الواقعة السياسية الإيديولوجية هى التى تكون ماهية الظاهرة الاقتصادية ، وإنما لابد لنا من أن نقرر (على العكس من ذلك) أن « الاقتصاد » أو الحياة المادية — لا يمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة لسائر تحديدات أى شعب تاريخى كائنا من كان . ومهما يكن من أمر ذلك النص المشهور الذى يتحدث فيه ماركس عن الطاحونة اليدوية ، وطاحونة الهواء ، والطاحونة البخارية ، فإن من السذاجة بمكان رد الجدل التاريخى بأسره إلى ذلك الجدل المادى المولد لأنماط الإنتاج المتعاقبة ، أعنى إلى التكنيات المختلفة للإنتاج ، وإلا لاستحالت الماركسية إلى مجرد نزعة اقتصادية متطرفة ، إن لم نقل مجرد نزعة تكنولوجية متطرفة Technologisme ، فى حين أن هناك العديد من النصوص الماركسية التى تشير إلى خطأ التورط فى مثل هذا التفسير . والواقع أن ماركس لم يقل يوما بأن « الجدل المادى » يضطلع بدوره على صورة فاعلية بحتة ، نقية ، خالصة ؛ فضلا عن أنه لم يزعم مطلقا أن يكون التاريخ قد شهد يوما تراجعا تاما من جانب سائر « البنيات الفوقية » ، وكأنما هى قد أخلت السبيل — فى إجلال واحترام — لصاحب الجلالة « الاقتصاد » ،

حتى يمر موكبه الملكى وحيدا على الطريق ! وبعبارة أخرى ، يقرر ألتوسير أن فكرة « التناقض البحت البسيط » ، (على اعتبار أن « الاقتصاد » هو العامل الأوحد المتحكم فى كل سير المجتمع وكل حركة التاريخ) إنما هى — من وجهة نظر الماركسية العالمية — فكرة خاوية ، مجردة ، متهافتة ! وليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « رأس المال » ، و « العمل » ، على أنهما مقولتان ميتافيزيقيتان إيديولوجيتان ، فى حين أن تعقل الواقع عند ماركس يستلزم — على العكس من ذلك — تعقله بوصفه « كلا » بنيويا ، له مستويات نوعية مختلفة . وهذا هو السبب فى أن ألتوسير يصور لنا دائما « البنية الاقتصادية » لأى مجتمع من المجتمعات ، على أنها « مجال » المشكلات التى يطرحها هذا المجتمع ، بل التى يجد نفسه ملزما بطرحها ، والعمل على حلها ، بالاستناد إلى وسائله الخاصة ، أعنى بالنظر إلى « خطوط التفاضل » التى تتحقق « البنية » وفقا لها . وليس يكفى أن نقول مع ألتوسير أن ماركس قد رفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة ، أو التأويل الأحادى المرتكز على إغفال صريح لما فى الواقع من « تعقد » ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أن ماركس حين عمد إلى تحليل عملية الإنتاج أو عملية التقسيم الاجتماعى للعمل ، فإنه قد أراد بذلك أن يخلع على الممارسات الاجتماعية المختلفة ، مستوى من الواقعية ، بحيث يجعل منها جميعا — على اختلاف أشكالها — عناصر نوعية ، منتظمة ، مترابطة ، تدخل فى تكوين « البنية الاجتماعية » ككل .

٦ — ١٢ وهكذا يتبين لنا أن أصالة ماركس — فى نظر ألتوسير — إنما تكمن فى نزعته المضادة للهيجلية : وهى تلك النزعة التى أملت عليه الاهتمام بإبراز الطريقة التى يتحدد على نحوها النظام الاجتماعى من خلال تواجد (أو قيام) عناصر وعلاقات اقتصادية ، دون أن يكون فى الإمكان القول بتوالدها على سبيل التعاقب الزمنى ، وفقا لما يقضى به وهم الجدل (أو الديالكتيك) الزائف ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن « الواقع » — فى نظر « الماركسية العلمية » عند ألتوسير — لم يعد « ديالكتيكيا » ، بل هو قد أصبح « بنيويا » (يشتمل فى كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة باطنة فى صميم نسيجه) . وإذا كان ثمة عجز قد تردت فيه بالضرورة نزعة هيجل التاريخية المتطرفة ، فليس ذلك العجز — فيما يقول ألتوسير — سوى فشلها فى تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد ، خصوصا وقد تصور هيجل وجود « وحدة

أصيلة » تنبثق منها كل المتناقضات ، وكأن ثمة مبدأ بسيطا يحكم كل تطور التاريخ من أوله إلى آخره ! ولئن جاز أن ننسب إلى الماركسية القول بمقولة « الكل » أو « الوحدة » ، فإنه لمن واجبنا مع ذلك أن نميز « الكل الماركسى » ، أو « الوحدة الماركسية » ، عن « الكل الهيجلى » ، أو « الوحدة الهيجلية » ، نظرا لأن « الكل الماركسى » هو كل بنائى ، مركب ، معقد ، له مستوياته النوعية المختلفة ، فى حين أن « الكل الهيجلى » هو عبارة عن التطور المستلب لوحدة بسيطة ، أو لمبدأ بسيط ، هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور « الفكرة المطلقة » ! وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر ـــ فى أحد المواضع ـــ أن مفهوم « الواحدية » هو تصور إيديولوجى غريب على الماركسية ، إلا أنه مع ذلك لا يريد أن يضحى بمفهوم « الوحدة » على مذبح « النزعة التعددية » (أو القول بالكثرة) ، بل كل ما هنالك أنه مهتم بإظهارنا على أن « الوحدة » التى تنادى بها الماركسية هى « وحدة التركيب أو التعقيد نفسه » ، وأن ما يكون هذه الوحدة ـــ على وجه التحديد ـــ إنما هو نمط انتظام « المركب » ، وترابطه فيما بينه ترابطا مفصليا محكما . وهذا هو ما يعنيه ألتوسير حين يقول إن الكل الماركسى المركب (أو المعقد) يملك وحدة بنية منتظمة مترابطة ، ذات فاعلية واحدة مسيطرة . وحينما قال ماوتسى تونج : « إنه ليس فى العالم شيء واحد يتطور دائما بطريقة متكافئة » ، فإنه كان يعارض بلا شك الأسلوب الهيجلى فى فهم « التطور » ، وتصور « التناقض » ، وتحديد مراحل « الصيرورة الجدلية » . والواقع أن المنطق الهيجلى للتطور قائم على الربط بين مجموعة من المفاهيم أو التصورات ، ألا وهى : البساطة ، والماهية ، والهوية ، والوحدة ، والسلب ، والانقسام ، والاغتراب (أو الاستلاب) ، والأضداد ، والتجريد ، ونفى النفى ، والتجاوز (أو الرفع) ، والكلية ... إلخ ، وكأن كل هذا المنطق رهن بافتراض أولى أساسى واحد ألا وهو القول بوجود « وحدة أصلية بسيطة » ، فى حين أن الماركسية ـــ سواء فى ممارستها النظرية أم فى ممارستها السياسية ـــ تنطلق من الرفض القاطع لهذا الافتراض النظرى الهيجلى ، ألا وهو افتراض وجود وحدة بسيطة أصلية . وإذا كان ثمة زعم ترفضه الماركسية بكل شدة ، فما ذلك الزعم سوى الدعوى (أو بالأحرى الادعاء) الفلسفى الإيديولوجى القائل بإمكان الانطلاق من « أصل جذرى » واحد ، كائنا ما كان ، يستوى فى ذلك أن نقول بفكرة « الصفحة البيضاء » ، أو أن نقول بفكرة « نقطة الصفر فى أية عملية » ، أم أن نأخذ بمبدأ الفطرة (= حالة الطبيعة) ، أم أن نقول مع هيجل بمفهوم

« البداية » : ألا وهو مفهوم « الوجود » المباشر المتطابق مع « العدم » .. إلخ . والحق أن « البساطة » التى ينطوى عليها مذهب هيجل التاريخى إنما تتمثل — على وجه الخصوص — فى قوله بأن العملية التاريخية تعاود البدء دائما من جديد ، إلى غير ما حد ، وكأنما هى تحاول إعادة وحدتها الأصلية (أو استعادتها) فى كل لحظة من لحظات التطور ؛ ومن ثم فإن « تعقد » هذه العملية (عند هيجل) لا يعنى مطلقا فقدان « البساطة » أو « الوحدة » الأصلية ، ما دام التعدد والتعقد عنده لا يزيدان عن كونهما مجرد « ظاهرة » تنحصر كل مهمتها فى الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية . وأما عند ماركس — على العكس من ذلك — فنحن دائما بإزاء « بنية معقدة » يتسم بها كل « موضوع عينى » ، وهذه البنية المعقدة هى التى تتحكم من جهة فى تطور الموضوع ، ومن جهة أخرى فى تطور الممارسة النظرية المنتجة لمعرفتنا بهذا الموضوع . ومعنى هذا أننا هنا لسنا بإزاء ماهية أصلية ، بل بإزاء « كل معقد معطى دائما من ذى قبل » (على حد تعبير ألتوسير) ، بحيث أننا مهما رجعنا القهقرى نحو الأصول الأولى ، فإننا لا بد أن نجد أنفسنا دائما ، لا بإزاء « وحدة أولية أصلية » ، بل بإزاء « وحدة مركبة ، معقدة ، ذات طابع بنيوى » .

٦ — ١٣ ولا يقتصر ألتوسير على القول بأن مفهوم « **الواحدية** » هو مفهوم إيديولوجى غريب على الماركسية ، بل هو يذهب أيضا إلى حد القول بأن مفهوم « **الإنسانية** » Humanisme — هو الآخر — مفهوم إيديولوجى ارتبط فى تطور ماركس بالمرحلة الفيورباخية ، دون أن يكون له أدنى موضع فى تفكير ماركس العلمى اللاحق ، نظرا لأن ماركس لم يصل إلى نظريته العلمية فى التاريخ إلا بعد أن نجح فى تقديم نقد جذرى لفلسفة الإنسان التى كان قد اتخذ منها دعامة نظرية لكل تفكيره الإيديولوجى خلال مرحلة الشباب (أى من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٤٥) . صحيح أن بعض الباحثين الماركسيين كثيرا ما يتحدثون عن « **نزعة إنسانية اشتراكية** » ، لا لمجرد أنهم يحرصون على تيسير أسباب الحوار بينهم وبين الداعين إلى الديموقراطية من رجالات الأحزاب الأخرى ، أو بينهم وبين أهل « الإرادة الطيبة » من الرافضين لدعوة الحزب والعاملين فى سبيل القضاء على البؤس ، بل لأنهم يرون أيضا أن الهدف الأقصى للصراع الثورى هو دائما تحرير الإنسان ، ووضع حد للاستغلال ، والانتقال من مرحلة دكتاتورية البروليتاريا إلى مرحلة الإنسانية الاشتراكية القائمة على احترام

الشخص البشرى . ولكن ألتوسير يقرر أنه مهما تكن المبررات التاريخية والعملية لهذا التعبير ، فإن من المؤكد أن مفهوم « **الاشتراكية** » مفهوم « **علمي** » ، فى حين أن مفهوم « **الإنسانية** » مفهوم « **إيديولوجي** » . وليس معنى هذا أن ألتوسير ينكر وجود « الواقع » الذى يريد أصحاب « الإنسانية الاشتراكية » استخدام هذا التعبير للإشارة إليه ، وإنما كل ما هنالك أنه يشككنا فى القيمة « النظرية » لهذا المفهوم . وحين يقرر ألتوسير أن مفهوم « الإنسانية » مفهوم « إيديولوجى » (لا « علمى ») ، فإنه يؤكد فى آن واحد أن هذا المفهوم يشير إلى مجموعة من الوقائع الموجودة بالفعل ، وأنه مع ذلك — على خلاف أى مفهوم علمي — لا يزودنا بالأداة اللازمة لمعرفة تلك الوقائع . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن هذا المفهوم يشير — وفقا لنمط خاص (إيديولوجى) إلى « موجودات » ، ولكنه لا يضع بين أيدينا « ماهية » تلك « الموجودات » ! وعلى حين أن ماركس — فى مرحلة الشباب — قد ظل يؤمن بوجود « ماهية بشرية » هى دعامة كل من التاريخ والسياسة ، نجد أنه بعد سنة ١٨٤٥ قد شرع يضع نظرية جديدة فى التاريخ والسياسة ، لا تقوم على مفهوم « الإنسان » أو مفهوم « الاغتراب » ، أو مفهوم « الماهية البشرية » ، أو غير ذلك من المفاهيم الإنسانية الأنثروبولوجية ، بل تقوم على مفاهيم أخرى جديدة كل الجدة ، ألا وهى مفاهيم التكوين الاجتماعى ، والقوى الإنتاجية ، وعلاقات الإنتاج ، والبنية الفوقية ، والايديولوجيات ، والتحديد النهائى القائم على عامل الاقتصاد ، والتحديدات النوعية الأخرى لباقى العوامل أو المستويات .. إلخ . وفضلا عن ذلك ، فقد عمد ماركس — فى هذه المرحلة العلمية من تفكيره — إلى تقديم نقد جذرى للادعاءات النظرية لكل نزعة إنسانية فلسفية ، كما اعتبر النزعة الإنسانية مجرد « إيديولوجيا » . والمتأمل فى هذا المنظور الماركسى الجديد ، يلاحظ أنه يؤلف نسقا عضويا متماسكا : نظرا لأن النقد الماركسى لمفهوم « الماهية البشرية » متصل اتصالا وثيقا باعتبار « النزعة الإنسانية » مجرد « إيديولوجيا » ، كما أن هذا المفهوم الأخير يمثل مقولة جديدة تلتحم التحاما عضويا بالنظرية الماركسية الجديدة فى المجتمع والتاريخ . ولا شك أن هذه **القطيعة** الماركسية مع الأنثروبولوجيا ، ومع كل نزعة إنسانية ، ليست مجرد جزئية صغيرة ثانوية ، بل هى جزء لا يتجزأ من الكشف العلمى الذى قام به ماركس ، وحينما صفى ماركس حسابه مع وعيه الفلسفى السابق ، فإنه لم يَطَّرِح إشكالية الفلسفة السابقة فحسب ، بل هو قد اعتنق أيضا إشكالية جديدة . ولا غرو ، فإن الفلسفة المثالية

السابقة (البورجوازية) كانت تقوم فى كل المجالات (نظرية المعرفة — تصور التاريخ — الاقتصاد السياسى — الأخلاق — الجماليات ... إلخ) على إشكالية **الطبيعة البشرية** (أو ماهية الإنسان) ، فكانت تسلم بوجود « ماهية كلية » (أو شمولية) للإنسان ، كما كانت تقرر أن هذه الماهية هى صفة تحمل على الأفراد — مأخوذين على حدة — بمعنى أنها تنطبق على الذوات الحقيقية ، وهاتان المسلمتان — فيما يقول ألتوسير — تستلزمان الأخذ بتصور « تجريبى — مثالى » للعالم . فمن ناحية ، إذا أريد لماهية الإنسان أن تكون صفة كلية شاملة ، فلا بد فى الواقع من أن تكون هناك **ذوات عينية** تكون بمثابة معطيات مطلقة ؛ الأمر الذى يقتضى التسليم بـ « **تجريبية الذات** » . ومن ناحية أخرى ، إذا أريد لهؤلاء الأفراد التجريبيين أن يكونوا بشرا ، فلا بد لكل منهم من أن يحمل فى ذاته كل الماهية البشرية إن فى الواقع أو على سبيل الوجوب ، وبالتالى لا بد من التسليم بـ « مثالية الماهية » . ومن هنا ، فإن « تجريبية الذات » تستلزم القول بـ « **مثالية الماهية** » ، والعكس بالعكس . وحتى لو انعكست هذه العلاقة ، فأصبحت « تجريبية التصور » (أو المفهوم) بمثابة الضد المقابل لـ « مثالية الذات » ، فإن هذا الانعكاس لن يؤثر على البنية الأصلية لهذه الإشكالية ، إذ ستظل هذه الإشكالية ثابتة كما هى ، دون أن يلحق بها أدنى تغيير .

٦ — ١٤ ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن ماركس حين رفض النظر إلى « ماهية الإنسان » باعتبارها دعامة نظرية ، فإنه قد رفض فى الآن نفسه كل هذا النسق العضوى من المصادرات (أو المسلمات) ، مستبعدا بذلك المقولات الفلسفية المعروفة ، « كالذات » ، و « التجريبية » ، و « الماهية المثالية » ... إلخ ، من سائر المجالات التى كانت سائدة فيها ، والواقع أن ماركس لم يستبعد هذه المقولات من مجال الاقتصاد السياسى وحده (بدليل أنه اطرح أسطورة « الإنسان الاقتصادى » : أعنى الفرد المالك لبعض القوى أو الملكات ، والحاجات المحددة ، من حيث هو « ذات » يقوم بدراستها الاقتصاد الكلاسيكى) ، أو من مجال التاريخ وحده (إذ نراه يطرح النزعة الذرية الاجتماعية من جهة ، والمثالية السياسية الأخلاقية من جهة أخرى) ، أو من مجال الأخلاق وحدها (إذ نراه يرفض الفكرة الأخلاقية الكانطية) ، بل هو قد استبعدها أيضا من مجال « الفلسفة » نفسها : نظرا لأن المادية الماركسية قد أخذت على عاتقها رفض « تجريبية الذات » (ومعكوسها ، ألا وهو القول بـ « الذات المتعالية ») من

جهة ، ورفض « مثالية الماهية » أو التصور (ومعكوسها : ألا وهو القول « بتجريبية الماهية » أو التصور) من جهة أخرى ، ومعنى هذا أن ماركس لم يقدم لنا فى ماديته التاريخية مجرد نظرية جديدة فى تاريخ المجتمعات ، بل هو قد قدم لنا فى الآن نفسه (بطريقة ضمنية ، ولكن ضرورية) « فلسفة » جديدة ، تترتب عليها نتائج خطيرة لا حصر لها . وآية ذلك أن ماركس حين استعاض — فى مجال النظرية التاريخية — عن المفهوم القديم المزدوج : مفهوم الأفراد والماهية البشرية ، بمفاهيم جديدة (كقوى الإنتاج ، وعلاقات الإنتاج ... إلخ) ، فإنه قد قدم لنا فى الوقت نفسه تصورا جديدا للفلسفة : إذ وضع بدلا من المسلمات القديمة (تجريبية أو مثالية الذات ؛ تجريبية أو مثالية الماهية) التى كانت تستند إليها المثالية ، بل والمادية (فى صورتها السابقة على الماركسية) : مادية جديدة هى المادية التاريخية الجدلية القائمة على « البراكسيس » praxis أعنى نظرية تقول بوجود « مستويات » نوعية مختلفة للممارسة البشرية (ممارسة اقتصادية ، وممارسة سياسية ، وممارسة إيديولوجية ، وممارسة علمية) ، وتؤكد فى الوقت نفسه أن كل هذه الممارسات المختلفة مترابطة داخل وحدة المجتمع البشرى ، وهكذا استبدل ماركس بالتصور الإيديولوجى الشمولى للـ « ممارسة الفويرباخية » تصورا عينيا للاختلافات النوعية التى تسمح بتحديد وضع كل ممارسة جزئية داخل الاختلافات النوعية للبنية الاجتماعية .

وعلى ذلك فإنه إذا أريد لنا أن نفهم ما جاء به ماركس من تجديد حقيقى فى مضمار الفكر البشرى ، فليس يكفى أن ندخل فى حسابنا ما انطوت عليه مفاهيم المادية التاريخية من جدة فحسب ، وإنما لا بد لنا أيضا من أن نكون على وعى تام بعمق الثورة النظرية التى انطوت عليها هذه المفاهيم . وهذه الحقيقة هى الكفيلة بإظهارنا على الدلالة الصحيحة للنزعة الإنسانية لأنها هى التى تظهرنا على ما لهذه النزعة من وظيفة عملية أيديولوجية ، ومن ثم فإنها هى التى تكشف لنا عن ادعاءاتها النظرية التى لا سند لها ! وإذا كان لنا أن نلتزم حدود « النظرية » — بالمعنى الدقيق المحدد لهذه الكلمة — فلا بد لنا عندئذ من أن نتحدث عن « **نزعة مضادة للإنسانية** » — على المستوى **النظرى** — لدى ماركس ؛ ولا بد لنا من أن ننظر إلى هذه « **اللا — إنسانية النظرية** » على أنها شرط الإمكانية المطلقة (السلبية) للمعرفة (الإيجابية) للعالم البشرى نفسه من جهة ، ولعملية تغييره العملى من جهة أخرى . والحق أنه ليس فى وسعنا أن « نعرف » عن البشر أى شىء

كائنا ما كان ، اللهم إلا أخذنا على عاتقنا أولا وقبل كل شيء أن نحيل أسطورة الإنسان الفلسفية (النظرية) إلى مجرد رماد ! ومن هنا فإن كل تفكير يستمد شرعيته من ماركس ، ويزعم فى الوقت نفسه أنه يدين بنزعة أنثروبولوجية أو إنسانية نظرية ، إنما هو — من الناحية النظرية — مجرد رماد ! ولكنه — من الناحية العملية — قد يمثل صرحا من صروح الإيديولوجيا السابقة على ماركس ؛ ولو أن مثل هذا الصرح قد يكون من شأنه أن يرين بكل ثقله على التاريخ الواقعى (الحقيقى) ، إن لم نقل إنه ربما اقتاده إلى الكثير من المآزق أو الطرق المسدودة !!

٦ — ١٥ وإذا كان ثمة نتيجة تترتب بالضرورة على نزعة ماركس النظرية المعارضة للاتجاه الإنسانى ، فتلك هى الاعتراف بالنزعة الإنسانية نفسها من حيث هى « **إيديولوجيا** » . وماركس لم يقع يوما ضحية لذلك الوهم المثالى الذى قد يوقع فى ظن أصحابه أن معرفة أى موضوع يمكن أن تجىء — فى آخر الأمر — لكى تحل محل الموضوع نفسه ، أو لكى تقوم بتبديد وجوده ! وبالمثل ، يمكن أن نقول أيضا إن ماركس لم يتوهم يوما أن يكون من شأن معرفتنا بالايديولوجيا أن تجىء فتبدد هذه الايديولوجيا ، نظرا لأنه كان يعلم أن معرفة هذه الايديولوجيا ، من حيث أنها معرفة بشروط إمكانيتها ، وبما لها من بنية ، وبما تنطوى عليه من منطق نوعى خاص ، وبما تضطلع به من دور عملى ، فى كنف هذا المجتمع أو ذاك إنما هى فى الآن نفسه معرفة بشروط ضرورتها . ومن هنا ، فإن نزعة ماركس المعارضة للاتجاه الإنسانى — على المستوى النظرى — لا تقضى بأى حال من الأحوال على ما للنزعة الإنسانية من **وجود** تاريخى . وآية ذلك أننا نلتقى — سواء أكان ذلك قبل ماركس أم بعده — ، فى صميم العالم الواقعى ، بالعديد من الفلسفات الإنسانية ، إن لم نقل بأن من بين بعض الماركسيين المعاصرين أنفسهم من يجد نفسه مأخوذا بسحر بعض قضايا النزعة الإنسانية النظرية ، ولو أن هؤلاء قد يحاولون تطويرها وعرضها فى صورة جديدة ! ولكن الذى لا شك فيه (فيما يقول ألتوسير) أن اتجاه ماركس المضاد للإنسانية النظرية ، حريص على ربط النزعة الإنسانية بشروط (أو ظروف) وجودها ، ومن ثم فإنه يسلم بما لها من ضرورة ، من حيث هى ايديولوجيا ، وإن كانت هذه الضرورة بطبيعة الحال ضرورة مشروطة . ومعنى هذا أن تسليم ماركس ، بهذه الضرورة لا يكتسى طابعا خالصا ، وإنما هو ركيزة تستند إليها الماركسية من أجل تأسيس سياسة خاصة بالأشكال (أو الصور)

الايديولوجية القائمة بالفعل ، كائنة ما كانت هذه الأشكال (دين ، أخلاق ، فن ، فلسفة ، قانون ... الخ) ، وفى مقدمتها جميعا « الاتجاه الإنسانى » نفسه ، وليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة الماركسية المرتكزة على النزعة الإنسانية (بوصفها أيديولوجيا) ؛ أعنى ذلك الموقف السياسى بإزاء النزعة الإنسانية ، سواء أكانت هذه « السياسة » منحصرة فى رفض الأشكال الحالية للايديولوجيا القائمة فى المجال **الأخلاقى — السياسى** ، أم فى نقدها ، أم فى استخدامها ، أم فى تأييدها ، أم فى تطويرها ، أم فى تجديدها على نحو إنسانى ؛ نقول إنه ليس من الممكن تصور قيام هذه السياسة اللهم إلا إذا تحقق هذا الشرط الأساسى ، ألا وهو أن يتم تأسيسها فوق دعامة من الفلسفة الماركسية من حيث هى فلسفة مضادة للنزعة الإنسانية على المستوى النظرى .

وهكذا يتضح لنا أن كل تفسير ألتوسير البنيوى للفلسفة الماركسية إنما يرتكز أساسا على معرفة بطبيعة « النزعة الإنسانية » من حيث هى « **إيديولوجيا** » . وألتوسير مهتم بتجديد مفهوم « الإيديولوجيا » — من أجل الكشف عن تمايزه الواضح عن مفهوم « العلم » — ومن ثم فإننا نراه يقرر بصفة عامة أن **الإيديولوجيا** نسق أو نظام (له منطقه الخاص وصرامته الخاصة) من التمثلات (سواء أكانت صورا ، أم أساطير ، أم أفكارا ، أم مفاهيم ، أم غير ذلك) ؛ وهو نسق يتمتع بوجود تاريخى ، ويضطلع فى الوقت نفسه بدور تاريخى ، فى اطار مجتمع معلوم . ولا يريد ألتوسير — فى هذا المقام — أن يعرض بالبحث لمشكلة علاقة — أو علاقات — أى علم بماضيه (الإيديولوجى) ، وإنما هو يقتصر على القول بأن « الإيديولوجيا » — من حيث هى نسق من التمثلات — متمايزة عن « العلم » : نظرا لأن الوظيفة العملية — الاجتماعية فيها غالبة على الوظيفة النظرية — العرفانية . ولا سبيل إلى فهم هذه « الوظيفة الاجتماعية » للإيديولوجيا ، اللهم إلا بالرجوع إلى النظرية الماركسية فى التاريخ ، وهنا نجد أن « الذوات » التاريخية — عند ماركس — إنما هى « المجتمعات » البشرية المحددة ، وليست هذه المجتمعات — فى الحقيقة — سوى « كليات totalités » : تتألف « وحدتها » من نمط خاص أو طراز نوعى من « التركيب complexité » ، وتتمثل فاعلياتها على شكل مظاهر أساسية ثلاثة ؛ ألا وهى : الاقتصاد ، والسياسة ، والإيديولوجيا . ومن هنا فإننا نلحظ فى كل مجتمع — من خلف صور قد تكون أحيانا متناقضة — وجود نشاط اقتصادى اساسى ، وتنظيم سياسى ، وأشكال « ايديولوجية » (دين ، وأخلاق ، وفلسفة

... إلخ) . وهذه الحقيقة هى التى تسمح لنا بأن نقرر أن **الإيديولوجيا ــ من حيث هى كذلك ــ تكون جزءا لا يتجزأ ، أو إن شئت فقل جزءا عضويا ، من صميم أى « كل اجتماعى »** .

٦ ــ ١٦ والواقع أن كل الشواهد قائمة على أنه ليس فى وسع المجتمعات البشرية أن تظل على قيد البقاء ، لو ارتفعت عنها تلك الأنسقة الخاصة من التمثلات التى أطلقنا عليها اسم « الإيديولوجيات » . فليست « الإيديولوجيا » عصابا أو مرضا نفسيا يلحق بالمجتمع ، وإنما هى بالأحرى بنية جوهرية تدخل فى تركيب سائر المجتمعات . ولعل هذا ما عبر عنه ألتوسير على طريقته الخاصة حين كتب يقول : « إن المجتمعات البشرية تفرز الإيديولوجيا كما لو كانت العنصر الحيوى أو المناخ الطبيعى الذى لا غنى لها عنه ، من أجل القدرة على التنفس ومواصلة الحياة فى كنف التاريخ » وليس أغرق فى الوهم من تلك الفلسفات التى تصورت إمكان اختفاء « الإيديولوجيا » تماما وكأن فى وسع « العلم » أن يجىء فيحل محل « الإيديولوجيا » ، مرة واحدة وإلى الأبد ، أو كأن فى وسع كل من « الأخلاق » ، و « الدين » ، و « الفن » ، أن تتحول جميعا إلى « حقائق » أو « معارف » علمية ، دون أن يكون للإيديولوجيا أى موضع فى هذا العالم « العلمى » المزعوم ! ومعنى هذا أن تصور مجتمعات بلا إيديولوجيا ، إن هو نفسه إلا تصور إيديولوجى للعالم ، أو هو على الأصح مجرد فكرة خيالية (يوتوبيه) ! بل إن الماركسية التاريخية نفسها ــ فيما يقول ألتوسير ــ لا تتصور (أو لا تستطيع أن تتصور) أن يكون فى إمكان المجتمع الشيوعى نفسه ــ فى يوم ما من الأيام ــ أن يستغنى نهائيا عن كل إيديولوجيا ، سواء أكانت أخلاقا ، أم فنا ، أم مجرد « تصور للعالم » . صحيح أن فى استطاعتنا أن نتصور حدوث تغيرات هامة قد تطرأ على الأشكال الإيديولوجية (وما بينها من علاقات) : فإن من الممكن مثلا أن تختفى بعض الأشكال القائمة حاليا ، أو أن يتم تحول الوظيفة التى تقوم بها بعض الأشكال ، لكى تضطلع بها أشكال أخرى ، فضلا عن أن من الممكن أيضا أن تظهر أشكال إيديولوجية جديدة، (كالتصور العلمى للعالم ، أو كالنزعة الإنسانية الشيوعية مثلا) ؛ ولكن ليس فى وسع النظرية الماركسية الحالية (بمعناها الدقيق) أن تتصور امكان استغناء الشيوعية (من حيث هى طريقة جديدة فى الإنتاج ، تستلزم قوى إنتاجية معينة ،

وعلاقات إنتاجية محددة) عن كل تنظيم اجتماعى للإنتاج ، وبالتالى عن كل شكل من أشكال الإيديولوجيا ! وإذن فإنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور « الإيديولوجيا » على أنها انحراف اجتماعى أو مجرد نمو عرضى خارج عن التاريخ (وكأننا بإزاء زائدة تاريخية تافهة) ، فى حين أن « الإيديولوجيا » — كما سبق لنا القول — بنية أساسية — فى صميم المجتمعات — لكل حياتها التاريخية . هذا إلى أن من شأن الاعتراف بضرورة الإيديولوجيا أن يسمح لنا بالتأثير على الإيديولوجيا ، ومن ثم تحويلها إلى أداة فعالة من أجل التحكم — بشكل واع — فى مجرى التاريخ .

وإذا كانت العادة قد جرت — فيما يقول ألتوسير — بإدخال « الإيديولوجيا » فى مجال « الوعى » (أو « الشعور ») ، خصوصا تحت تأثير الإشكالية المثالية السابقة على ماركس ، فإن « الإيديولوجيا » — مع ذلك — هى فى صميمها « لاشعورية » ، حتى حين تتمثل (كما هو الحال فى « الفلسفة » السابقة لماركس) على صورة تأملية . حقا إن الإيديولوجيا هى دائما « نسق من التمثلات » ، ولكن ليس لهذه « التمثلات » — فى معظم الأحوال — أية صلة بالوعى (أو « الشعور ») ، لأنها فى الغالب « صور » (حسية) ؛ بل إنها حتى حين تكون « تصورات » (أو « مفاهيم ») فإنها تفرض نفسها على السواد الأعظم من الناس باعتبارها « بنيات » ، دون أن تمر عبر « وعيهم » (أو « شعورهم ») . ومعنى هذا أن « الإيديولوجيات » هى عبارة عن « موضوعات ثقافية » ، مدركة ، متقبلة ، معاشة ، مع ملاحظة أن هذه « الموضوعات الثقافية » تؤثر على الناس — وظيفيا — تأثيرا يند بطبيعته عن طائلة ادراكهم . صحيح أن البشر « يعيشون » إيديولوجياتهم ، ولكنهم لا يعيشونها باعتبارها شكلا من أشكال « وعيهم » ، بل بوصفها موضوعا من موضوعات « عالمهم » ، إن لم نقل إنها هى « عالمهم » نفسه ! والواقع أن العلاقة « المعاشة » التى تربط البشر بالعالم ، ومن ثم بالتاريخ ، لا بد من أن تمر عبر « الإيديولوجيا » ، أو لعلها أن تكون هى نفسها « الإيديولوجيا » . وهذا ما يعنيه ماركس حين يقول إن الإيديولوجيا (بوصفها مجال الصراعات السياسية) هى التى تسمح للبشر بأن يحصلوا لأنفسهم وعيا واضحا بمكانتهم الحقيقية فى العالم والتاريخ ، وكأن الناس — من خلال هذا اللاشعور الإيديولوجى نفسه — إنما يصلون إلى تغيير علاقاتهم « المعاشة » بالعالم ، لكى يكتسبوا — على حد تعبير ألتوسير — تلك الصورة الجديدة المحددة من

صور « اللاوعى » ، ألا وهى ما درج الناس على تسميته باسم « الوعى » !

٦ — ١٧ وإذن فإن « الإيديولوجيا » إنما تنصب على العلاقة « المعاشة » للبشر بعالمهم الخاص ، والظاهر أن هذه العلاقة ، التى لا تبدو « شعورية » إلا على شرط أن تكون « لا شعورية » ، لا تبدو أيضا فى الآن نفسه « بسيطة » إلا على شرط أن تكون « معقدة » ، بمعنى أنها ليست مجرد علاقة « بسيطة » ، بل هى علاقة العلاقات ، أو هى علاقة من الدرجة الثانية . والواقع أن البشر لا يعبرون — فى الإيديولوجيا — عن علاقاتهم بظروف معيشتهم (أو شروط وجودهم) ، وإنما هم يعبرون عن « الطريقة » التى يعيشون على نحوها علاقتهم بظروف معيشتهم ؛ مما يدل على أن هناك من جهة علاقة واقعية ، ومن جهة أخرى علاقة « معاشة » ، « متخيلة » . وتبعا لذلك فإن « الإيديولوجيا » هى التعبير عن علاقة البشر بعالمهم . أعنى « وحدة » علاقتهم الواقعية ، وعلاقتهم المتخيلة ، بظروف معيشتهم الواقعية . ولئن يكن من الضرورى حتما للعلاقة الواقعية أن تدخل بوجه ما من الوجوه فى صميم العلاقة المتخيلة ، إلا أن العلاقة التى تقوم عليها الإيديولوجيا هى « تعبير » عن الإرادة (سواء أكانت محافظة ، أم رجعية ، أم إصلاحية ، أم ثورية) ، إن لم نقل عن « الأمل » أو « الحنين » ، أكثر ما هى « وصف » للواقع . ولما كان من شأن « الواقعى » أن يحدد « المتخيل » (و العكس بالعكس) — على المستوى الإيديولوجى — فإن « الإيديولوجيا » تمثل دائما مبدأ نشيطا « فعالا » من شأنه أن يدعم — أو أن يعدل — من علاقة الناس بظروف معيشتهم ، فى صميم تلك العلاقة المتخيلة نفسها . وهذا هو السبب فى أن فعل (أو تأثير) الإيديولوجيا لا يمكن أن يظل مجرد فعل (أو تأثير) « ذاتى » محض : instrumentale : إذ أن البشر الذين يستخدمون الإيديولوجيا كما لو كانت مجرد « أداة » أو « واسطة للفعل » ، لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم مأخوذين فى حبالها ؛ محاطين بها من كل صوب ، فى عين اللحظة التى يظنون فيها أنهم إنما يستخدمونها ، وأنهم بالتالى السادة المتحكمون فيها !

وهذه الحقيقة واضحة كأشد ما يكون الوضوح فى المجتمعات الطبقية على وجه الخصوص : فإن الإيديولوجيا المسيطرة — عندئذ — تكون هى إيديولوجيا « الطبقة » . بيد أن علاقة الطبقة المسيطرة — فى هذه الحالة — بالإيديولوجيا المسيطرة (التى هى أيديولوجيتها) لا يمكن أن تكون مجرد علاقة خارجية ، واعية ، تقوم على

المنفعة الخالصة أو الدهاء المحض . وحين قامت « الطبقة البورجوازية » (الصاعدة) فى مجرى القرن الثامن عشر ، بوضع إيديولوجية إنسانية ، تقوم على المساواة ، والحرية ، والعقل ، فإنها لم تلبث أن عمدت إلى إضفاء طابع الكلية أو الشمولية على مطالبها الخاصة ، وكأنما هى قد أرادت أن تجند فى صفوفها (جنبا إلى جنب) — بوضعهم فى خدمتها ، وتهيئتهم للمشاركة فى أغراضها — أولئك البشر الذين لن تحررهم إلا لكى تعمل على استغلالهم ! وهذا هو مغزى أسطورة روسو فى تفسير أصل التفاوت (أو اللامساواة) بين البشر : فإن الأغنياء هم الذين يقدمون إلى الفقراء أبرع ما يمكن تصوره من حجج ، من أجل إقناعهم بأن يعيشوا عبوديتهم كما لو كانت هى نفسها حريتهم ! والحق أنه لا بد للبورجوازية نفسها من أن تؤمن بأسطورتها ، قبل أن تقنع الآخرين بصحتها وليس فقط من أجل إقناعهم بها ، لأن ما تعيشه فى صميم إيديولوجيتها إنما هو « هذه » العلاقة المتخيلة بظروف معيشتها الواقعية ؛ وهى علاقة تسمح لها بالتأثير على نفسها (من خلال الوعى القانونى والأخلاقى ، ومن خلال الظروف القانونية والأخلاقية لليبرالية الاقتصادية) والتأثير على الآخرين (ضحايا استغلالها فى الحاضر والمستقبل : أعنى « العمال الأحرار ») ، حتى يتسنى لها الاضطلاع بدورها التاريخى كطبقة متحكمة . وحسبنا أن ننظر إلى « إيديولوجية الحرية » ، لكى نتحقق من أن البورجوازية « تعيش » من خلالها بصورة دقيقة علاقتها بظروف معيشتها : أعنى علاقتها الواقعية (قانون الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى) ، ولكن مدمجة فى علاقة متخيلة (كل الناس أحرار ، بما فيهم العمال الأحرار) . وهذه الإيديولوجية البورجوازية إنما تقوم على التلاعب بلفظ « الحرية » ؛ وهو تلاعب يكشف من جهة عن رغبة البورجوازية فى تعميمة (أو تضليل) ضحاياها المستغلين (الأحرار !) ، من أجل الاستمرار فى الإمساك بزمامهم والسيطرة عليهم باسم أحاديث « الحرية » المعسولة ، ويعبر من جهة أخرى عن حاجة البورجوازية نفسها إلى أن تعيش سيطرتها الطبقية الخاصة كما لو كانت هى نفسها حرية ضحاياها المستغلين ! وكما أنه لا يمكن لأى شعب يستغل شعبا آخر أن يكون هو نفسه حرا ، فإن الملاحظ أيضا أن أية طبقة « تستخدم » إيديولوجية من الإيديولوجيات لا بد لها — هى الأخرى — من أن تخضع لها وتقع تحت سيطرتها . وحينما نتحدث عن الوظيفة الطبقية لأية إيديولوجيا ، فلا مناص لنا إذن من أن نفهم أن الإيديولوجية المسيطرة لا بد بالضرورة من أن تكون هى إيديولوجية الطبقة المسيطرة ، وأنها — بالتالى — تعين تلك الطبقة على

التحكم فى الطبقة المستغَلة (بفتح الغين) من جهة ، كما تسمح لها بأن « تتكون » على شكل طبقة مسيطرة ، حين تجعلها تتقبل علاقتها المعاشة بالعالم على أنها علاقة واقعية ، مسوغة (أو مبررة) من جهة أخرى .

بيد أننا لو سلمنا — مع ألتوسير — بأن « الإيديولوجية » — فى المجتمعات الطبقية — هى تمثل زائف (أو مزيف) للواقع ، نظرا لأنه تمثل موجه ، أو مغرض بالضرورة ؛ وهو « مغرض » لأنه لا يهدف إلى تزويد الناس بأية « معرفة موضعية » عن النظام الاجتماعى ، وإنما كل ما يهدف إليه هو تزويدهم بتمثل غامض مضلل لهذا النظام الاجتماعى ، من أجل استبقائهم فى « وضعهم » داخل نظام الاستغلال الطبقى ؛ نقول إننا لو سلمنا بهذا الفهم الألتوسيرى للإيديولوجيا ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عن دور الإيديولوجيا فى المجتمعات اللاطبقية ، وهنا نجد ألتوسير يجيب على تساؤلنا هذا بقوله : « إن التحريف الإيديولوجى هو ضرورة اجتماعية تفرضها طبيعة « الكل الاجتماعى » نفسه ، فإن من شأن « البنية » التى تقوم — على وجه الدقة — بتحديد هذا « الكل الاجتماعى » أن تجعله فى الوقت نفسه « معتما » بالنسبة إلى الأفراد الذين يشغلون فى داخله « موقعا » معينا قد فرضته عليهم هى نفسها ؛ مع العلم بأن عتامة البنية الاجتماعية لا بد بالضرورة من أن تجىء فتضفى طابع « الأسطورة » على « تمثل العالم » الذى هو أمر حيوى لا غناء عنه لكل اتساق اجتماعى » . وتبعا لذلك فإن « الإيديولوجيا » — حتى فى المجتمع غير الطبقى — ضرورة اجتماعية لا سبيل إلى الاستغناء عنها ، ما دامت هى التى تقوم بمهمة تكوين الناس ، وتغييرهم ، وجعلهم أهلا للاستجابة للمطالب التى تفرضها عليهم ظروف معيشتهم . وإذا كان التاريخ — فى المجتمع الاشتراكى نفسه — (كما قال ماركس) هو عبارة عن عملية تحول (أو تغير) مستمر لأحوال الناس المعيشية ، فإنه لا بد للناس أيضا من أن يتغيروا — بلا انقطاع — حتى يستطيعوا أن يتكيفوا مع تلك الظروف . ولما لم يكن من الممكن ترك ذلك « التكيف » نهبا للتلقائية أو العفوية ، وإنما لا بد من العمل على ضبطه ، والتحكم فيه ، والسيطرة عليه باستمرار فإن « الإيديولوجية » لا بد من أن تجىء هنا لتكون بمثابة تعبير عن هذا المطلب ، وتقدير لتلك المهمة ، ومعاناة لذلك التناقض ، ومحاولة عملية لمواجهته أو حلة ، ومعنى هذا أن من شأن المجتمع اللاطبقى — من خلال الإيديولوجيا — أن « يعيش » حالة « التكافؤ أو اللاتكافؤ » المعبرة عن علاقته بالعالم ، وأن يعمل على

تغيير « وعى » الناس ، أعنى موقفهم وسلوكهم ، حتى يضعهم على مستوى مهامهم وأحوال معاشهم . وعلى حين أن « الإيديولوجيا » — فى المجتمع الطبقى — هى العنصر الحيوى الذى تتحدد (وتنتظم) فى داخله علاقة الناس بظروف معيشتهم لصالح الطبقة المسيطرة ، نجد أن « الإيديولوجيا » — فى المجتمع اللاطبقى — هى أيضا العنصر الحيوى الذى تتحدد (وتنتظم) فى داخله علاقة الناس بأحوال معاشهم ، ولكنها هنا إنما تعاش لصالح البشر أجمعين !

٦ — ١٨ فإذا ماعدنا الآن إلى مفهوم « الإنسانية الاشتراكية » — فيما يقول ألتوسير — ألفينا أننا هنا بإزاء « تصور إيديولوجى » يعبر من جهة عن رغبة الماركسيين فى عبور الهوة التى تفصلهم عن حلفائهم الممكنين ، وكأنما هم يريدون أن يستبقوا الأحداث ، لكى يعهدوا إلى تاريخ المستقبل بمهمة إضفاء مضمون جديد على ألفاظ قديمة ؛ ويشير من جهة أخرى إلى الظروف الخاصة التى يعيشها المجتمع الشيوعى (فى الاتحاد السوفيتى مثلا) حيث أصبح لزاما على المجتمع الروسى ، ليس فقط أن يتجاوز مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » ، وإنما أيضا أن يرفض ويدين بكل شدة الأشكال « المنحرفة » (و « الإجرامية ») التى تورطت فيها تلك الدكتاتورية إبان مرحلة « عبادة الشخصية » (أو « تقديس الزعيم ») ! ومعنى هذا أن كلمة « الإنسانية الاشتراكية » ، حين تستخدم داخل النظام الماركسى الحالى ، فإنها تشير فى الحقيقة إلى تصميم المجتمع الشيوعى على تصفية كل آثار الماضى البعيد والقريب ، بكل ما كان ينطوى عليه من أرهاب ، وقمع ، و « دوجماطيقية » ، وكأن هذا المجتمع يعترف — فى قرارة نفسه — بأن ثمة رواسب من الماضى ما تزال عالقة به ، وأن عليه أن يعمل بكل قوة وكل حزم على التخلص منها نهائيا ...

ولكن إذا كان العالم الجديد الذى أخذت آفاقه تتفتح أمام « الاشتراكية الماركسية » هو عالم لا طبقى ، قد ارتفع عنه الاستغلال الاقتصادى ، والعنف الإرهابى ، والتمييز العنصرى ، فلماذا يأبى أهل الشيوعية السوفيتية — اليوم إلا أن يعمدوا إلى التشديد على الدعوى « الإنسانية » ، والإلحاح على إبراز دور « الإنسان » ؟ أو بعبارة أخرى ، ما السر فى حاجة أبناء الشيوعية السوفييتية إلى تكوين « فكرة عن الإنسان » ، أعنى « فكرة » عن ذواتهم ، تعينهم على أن « يعيشوا تاريخهم » ؟! هذا ما يجيب عليه ألتوسير بقوله إنه لمن العسير علينا — فى هذا المجال — أن نتجاهل تلك العلاقة الوثيقة التى

تجمع — من جهة — بين ضرورة إعداد وتنفيذ التحول التاريخى الهام (ألا وهو الانتقال إلى الشيوعية ، ووضع حد لدكتاتورية البروليتاريا ، والقضاء على نظام الدولة ، مما يستلزم إيجاد « أشكال » جديدة من التنظيم السياسى والاقتصادى ، والثقافى ، تكون ملائمة لطبيعة هذا الانتقال) ، ومن جهة أخرى بين « الأحوال التاريخية » التى لا بد لهذا الانتقال من أن يتحقق فى كنفها . ولا شك أن انعدام التكافؤ بين هذه المهام التاريخية من جهة ، وبين ظروفها من جهة أخرى ، هو السر فى هذا اللجوء إلى « الإيديولوجيا » . والواقع أن الحديث عن « الإنسانية الاشتراكية » إنما يشير إلى وجود مشكلات واقعية : مشكلات تاريخية ، واقتصادية ، وسياسية ، وإيديولوجية ، « جديدة » ، كانت المرحلة الستالينية قد ألقت عليها حجابا صفيقا من الظلال ، على الرغم من أنها هى نفسها التى تسببت فى ظهورها ، حين أخذت على عاتقها تثبيت دعائم الاشتراكية . وأما هذه المشكلات « الجديدة » ، فهى تدور حول أشكال « التنظيم » الاقتصادى ، والسياسى ، والثقافى ، مما يمكن أن يتلاءم مع درجة التطور التى وصلت إليها القوى الإنتاجية للاشتراكية ، فضلا عن أنها تدور أيضا حول الأشكال الجديدة لـ « ترقى الفردى » ، فى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ ، حيث لم تعد الدولة هى التى تضطلع بمهمة الفصل فى مصير كل فرد سواء أكان ذلك عن طريق القسر ، أم عن طريق التوجيه ، أم عن طريق الرقابة والضبط ، بل أصبح من حق كل فرد أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق « اختياره » موضوعيا ، والاضطلاع بتلك العملية العسيرة التى لا بد له بمقتضاها من أن يصبح بذاته ما هو ميسر لبلوغه .

بيد أن وجه الخطورة فى المسألة أنه كثيرا ما تعالج هذه المشكلات بالاستناد إلى مفاهيم ماركسية إيديولوجية ، ترجع إلى « فلسفة الإنسان » عند ماركس الشاب ، ومن ثم نرى الكثير من الماركسيين المعاصرين يستخدمون كلمات « الاستلاب » ، و « الانقسام » ، و «اللتيشية» ، و « الإنسان الكلى » ، وغيرها ، لمعالجة قضايا اشتراكية لا تكفى لحلها أمثال هذه التصورات الإيديولوجية البحتة ، فى حين كان من الواجب عليهم — بدلا من اللجوء إلى « فلسفة الإنسان » عند ماركس الشاب — مواجهة تلك المشكلات بطريقة علمية صريحة ، من خلال صياغتها بلغة اقتصادية ، وسياسية ، وإيديولوجية ، وفقا لما تقضى به النظرية الماركسية نفسها . ويعود ألتوسير فيتساءل : لماذا يأبى بعض الفلاسفة الماركسيين إلا أن يهيبوا بمفهوم « الاستلاب » ،

من أجل حل تلك المشكلات التاريخية العينية ، فى حين أن هذا المفهوم — كما قررنا أكثر من مرة — مفهوم إيديولوجى يرجع إلى عهد « ماقبل الماركسية » ؟ ولا نرانا بحاجة إلى الإجابة على هذا « التساؤل » (الاستنكارى) ، فإنه لمن الواضح أن قيام « المعرفة العلمية » — فى مضمار الماركسية — رهن فى نظر ألتوسير بعملية تصفية رواسب هذه التفسيرات الإيديولوجية التى تجعل من ماركس مجرد فيلسوف « إنسانى » . على طريقة فويرباخ ! وهكذا ننتهى مع ألتوسير إلى القول بأن تثبيت دعائم « البنية » — فى مضمار الماركسية — هو بمثابة إعلان عن « موت الإنسان » (فى مضمار « النظر » — على الأقل —) !.

٦ — ١٩ ويأتى أخيرا كتاب ألتوسير المسمى باسم « الرد على جون لويس » (سنة ١٩٧٣) ، لكى يحمل إلينا تأكيدا جديدا لضرورة تخليص الماركسية من كل « نزعة إنسانية » ، ولأهمية العمل على إبراز « طابعها العلمى » . ولا يتسع المقام هنا للحديث بالتفصيل عن حملة ألتوسير على « النزعة التاريخية المتطرفة » Historicisme (عند جون لويس) ، ولكن حسبنا أن نقول إن القضايا الأساسية التى اهتم ألتوسير بالدفاع عنها فى هذا الكتاب يمكن أن توجز فى العبارات الثلاث الآتية :

١ — الجماهير هى التى تصنع التاريخ .
٢ — صراع الطبقات هو محرك التاريخ .
٣ — التاريخ « عملية » تتحقق ، دون « ذات » تعمل !

وواضح أن المقصود بهذه العبارات هو القضاء على « مثالية الطبقة البورجوازية الصغيرة » التى تقرر — تحت ستار « الماركسية الإنسانية » المزعومة (على نحو ما ينادى بها جون لويس) — الدعوى القائلة بأن « الإنسان هو الذى يصنع التاريخ » . وعلى الرغم من أن ألتوسير يعترف بأن ماركس نفسه قد استخدم — لمجرد التبسيط — كلمة « الإنسان » ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن ماركس لم يقصد بهذا اللفظ سوى « الناس » فى ظروف اجتماعية محددة . وأما كلمة « الصناعة » (فى قولهم بأن الإنسان يصنع « التاريخ ») ، فهى فى رأى ألتوسير كلمة غير مفهومة : إذ أن القول (مثلا) بأن « النجار يصنع مقعدا » قول له معنى ، ولكن ما معنى « صناعة التاريخ » ؟! إننا هنا بإزاء سر غامض ، والأدنى إلى الصواب أن نستبدل به عبارة « مادية صراع الطبقات » ، حتى يكون من المفهوم أن ما يحدد التاريخ إنما هو « وحدة علاقات الإنتاج

والقوى الإنتاجية ، فى تكوين اجتماعى تاريخى محدد .» وأما النتيجة التى تترتب على هذا الفهم ، فهى أنه لم تعد هناك « ذات تاريخية » بل هناك فقط « عملية تتحقق بدون ذات تعمل » ! وهذا ما يعبر عنه ألتوسير بقوله : « إن التاريخ نسق (أو نظام) طبيعى — بشرى ضخم ، هو فى حالة حركة مستمرة ، وليس له من محرك سوى صراع الطبقات .» . وهكذا يتم التخلص من مفهوم « الإنسان » ، وفكرة « الذات التاريخية » ، والقول بـ « صناعة التاريخ » ، بدعوى أن كل هذه الادعاءات هى أدخل فى باب « الإيديولوجيا البورجوازية » منها فى أى باب آخر !

وأما حينما يمعن المرء النظر إلى هذه الأحكام الفلسفية التى يصدرها ألتوسير على كل من النزعتين : « التاريخية » ، و « الإنسانية » ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى إثارة الكثير من التساؤلات ، وفى مقدمتها جميعا هذا التساؤل : « ما الذى تعنيه فى الواقع فكرة « العملية » التاريخية التى تتم بدون « ذات » ؟ ثم : ما المقصود بالتعبير الذى يستخدمه ألتوسير حين يتحدث عن « نظام طبيعى — بشرى » ؟ وهل فى استطاعتنا أن نحدد التاريخ البشرى كله بالرجوع إلى فكرة « صراع الطبقات » ؟ وهل تنطبق هذه الفكرة على المجتمعات القديمة ؟ وهل هناك موضوع للحديث عن صراع طبقى بالنسبة إلى المجتمعات الشيوعية فى المستقبل ؟ وأما فكرة « محرك » التاريخ التى يهيب بها ألتوسير ، أليست هى الأخرى فكرة غامضة تفتقر إلى مزيد من التحديد ، إن لم نقل بأنها فكرة تنضح بآثار (أو رواسب) إيديولوجية القرن التاسع عشر ؟ بل ألا يتورط ألتوسير هنا فى بعض التأملات الفلسفية النظرية ، بدلا من أن يحاول القيام بتحليلات ماركسية علمية ، فى مجال دراسة الأنظمة الاقتصادية ، والقانونية ، والإيديولوجية ، فى كنف بعض الظروف المعينة ؟ الواقع أن ألتوسير قد تمادى فى أنظاره العقلية ، لدرجة أنه راح يحلق فى السماء السابعة من سماوات تصوراته الواسعة ، وعندئذ لم تلبث هذه التصورات أن أصبحت غير ذات مضمون ! صحيح أن ألتوسير يتخلى فى كتابه الأخير عن تصوره القديم للفلسفة بوصفها « نظرية الممارسة النظرية » ، ولكنه يستعيض عن هذا التعبير بتصور آخر يقول فيه : « إن الفلسفة هى فى خاتمة المطاف صراع طبقى على مستوى النظر » ! وهو يظن أنه قد استطاع — عن هذا الطريق — التخلص من « نيتشية الإنسان ! ولكن الحقيقة أن تورط ألتوسير فى الحديث عن « عملية » ، و « محرك » ، وما إلى ذلك ، قد قاده فى النهاية إلى إنتهاج سبيل يشبه فى كثير من النواحى

ذلك السبيل الهيجلي الحافل بالتجريدات ! ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن « فلسفة التصور » (أو « الماهية ») عند ألتوسير قد أفضت به فى خاتمة المطاف إلى ضرب من « الصورية » الجوفاء التى عزلت « التاريخ » عن « الإنسان » وعن « صراعه » الحقيقى لكى تقدم لنا بدلا من « الماركسية الحية » ، نظرية تاريخية لفظية حافلة بالمفاهيم الدخيلة على الماركسية نفسها ! وعلى الرغم من أن ألتوسير قد توهم أنه حين وضع مقولة « « عملية بلا ذات » ، فإنه قد أقام حدا فاصلا بين المواقف المادية الجدلية من جهة ، والمواقف المثالية البورجوازية من جهة أخرى،إلا أنه فى الحقيقة لم يستطع أن يبين لنا كيف تصور تاريخ ماركسى بدون « إنسان ثورى » يأخذ على عاتقه مهمة القيام بالعمل الثورى ! وحتى لو سلمنا مع ألتوسير بأن ماركس لم يناد فى الحقيقة بفلسفة إنسانية ، فإن الذى لا شك فيه أنه قد فكر بوصفه إنسانا ، وأنه قد كان مهموما بمصير أشباهه من البشر ، وأنه قد حاول (على الأقل فيما يقول دعاته) أن يعمل من أجل القيام بثورة ذات طابع إنسانى ! وإذن ففيم كل هذا الحرص على فصل الماركسية عن كل حركة إنسانية ، وكأن فى الإمكان قيام « نظرية ثورية » تكون مفصولة تماما عن كل « ممارسة ثورية » ذات طابع إيديولوجى ؟

٦ ــ ٢٠ الواقع أن ألتوسير حين ثار على مفهوم « الإنسانية » (بالمعنى النظرى لهذا المصطلح) ، فإنه لم يكن يرمى من وراء ذلك إلى القول (مع فوكوه مثلا) بـ « موت الإنسان » ، وإنما كل ما هنالك أنه قد حرص على التمييز بين مفهوم « الاشتراكية » بوصفه مفهوما « علميا » ، ومفهوم « الإنسانية » بوصفه مفهوما « إيديولوجيا » . ولكن بعض النقاد (من أنصار الماركسية نفسها) قد لاحظوا أن هذه التفرقة الحاسمة التى أقامها ألتوسير بين « العلم » و « الإيديولوجيا » تفرقة تعسفية ليس لها ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفسه وآية ذلك أن معرفة الواقع الاجتماعى ، والعمل على تغيير هذا الواقع الاجتماعى ، يمثلان عادة فى نظر الماركسيين « وحدة » لا انفصام لها ، بينما تجىء فلسفة ألتوسير لتشيع أسباب التصدع فى صميم هذه الوحدة ، وكأن صلة الفكر بالفعل قد أصبحت موضوعا لإشكالية جديدة عند ألتوسير ، ومن هنا فقد راح بعض الماركسيين يتساءلون : « أين يوجد إذن ــ فى مذهب ألتوسير ــ موقع الممارسة السياسية ؟ إنها ترتكز بلا شك على المعرفة ، ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الممارسة بالقياس إلى تلك المعرفة ؟ هل تكون هى عملية تطبيقها على الواقع ؟ وفى هذه

الحالة ، ما الذى سيبرر عندئذ مثل هذا الانتقال إلى عالم التطبيق ، وما هو نوع تلك الضرورة التى تكمن من ورائه ؟ وكيف يتسنى لفكر قد استبعد الإنسان من مجاله البصرى أن يحدد الآن الموقع الحقيقى لمهمة العمل من أجل الإنسان ؟ هل تكون هذه المهمة أدخل فى باب الإيديولوجيا ؟ ولو صح هذا ، فأنّى لنا إذن أن نهتدى إلى دعامة نظرية لتأسيسها ؟ » . ومن جهة أخرى ، هل من الصحيح أن ماركس قد تخلى تماما — فى مرحلة اكتمال مذهبه — عن كل نزعة إنسانية ؟ وهل اختفت كلمة « الاستلاب » نهائيا من كل مؤلفاته اللاحقة لسنة ١٨٥٧ ؟ هذا ما يرد عليه بعض الماركسيين بالسلب ، فإن الملاحظات التى دونها ماركس خلال عامى ١٨٥٧ و ١٨٥٨ (والتى نشرت من بعد تحت عنوان : Grundrisse) قد جاءت متضمنة لعبارات كثيرة ذات طابع فلسفى ، مثل عبارة « تطور الإنسان بوصفه كلا » ، وعبارة : الموضعة الشاملة بوصفها استلابا شاملا » ، فضلا عن ورود مصطلح « العمل المستلب » أكثر من عشر مرات خلال هذا البحث ، مما يدل على أن ماركس لم يتخل تماما — حتى فى مرحلته العلمية — عن تلك المصطلحات الفلسفية الإيديولوجية التى ظن ألتوسير أنها كانت وقفا على مؤلفات الشباب ...

صحيح أن ماركس قد شرع — ابتداء من سنة ١٨٥٧ — يتحدث عن « العلاقات البشرية » (القائمة على علاقات الإنتاج) ، بدلا من الحديث عن « الإنسان » (وتحقيق الماهية البشرية أو الإنسان الكلى) ، ولكن هذا الحديث العلمى عن « بنية اقتصادية » ، و « علاقات اجتماعية » ، لا يعنى — بأى حال من الأحوال — أن تكون ثمة « قطيعة إبستمولوجية » قد حدثت فى فكر ماركس ، فجعلت من فكرة « الاستلاب » أو مفهوم « الإنسانية » مجرد رواسب إبستمولوجية لا تمت بأدنى صلة إلى صميم الفكر الماركسى العلمى — ألم يقل إنجلز نفسه « إنه لولا الفلسفة المثالية الألمانية ، لما وجدت قط الاشتراكية العلمية » ؟. بل ألم يعترف ماركس نفسه — (فى رسالة مشهورة له كتبها بتاريخ ١٦ يناير سنة ١٨٥٨) إلى رفيق دربه إنجلز « أنه تصفح المنطق الهيجلى عدة مرات ، وأنه أفاد منه الشيء الكثير » ؟ وإذن أليس الأدنى إلى الصواب أن نتصور فكر ماركس — فى تطوره المستمر — على أنه « وحدة عضوية » ، لها متناقضاتها ، وصراعاتها ، وإرهاصاتها ، وانطلاقاتها .. إلخ ؟ حقا إن ماركس الناضج لا يمكن أن يكون هو بعينه ماركس الشاب ، ولكن من المؤكد أننا حين ننتزع

مؤلفات ماركس الناضج من صميم علاقاتها الحية بمؤلفات ماركس الشاب ، فإننا نرفع عنها جانبا كبيرا من حراراتها البشرية ، وقيمتها الثورية ، لكى نحيلها إلى « وثائق علمية » جافة ، جامدة ، لا حياة فيها ولا روح ! وبينما حرص ألتوسير على إنكار وجود مرحلة هيجلية فى تطور ماركس الفكرى ، نجد أن هنرى لوفيفر يؤكد أننا لن نستطيع فهم كتاب « رأس المال » نفسه ، دون الرجوع إلى فلسفة هيجل ، كما أن من شأن مفهوم « القطيعة » ، ومفهوم « الإبستمولوجيا » أن يهدما « الجدل الماركسى » بوصفه منهجا ، وحركة ، وتصورا للحركة ، فضلا عن أن الطابع العلمى لكتاب « رأس المال » لم يلغ نظرية الاستلاب ، ولا فلسفة ماركس السابقة ، ولا المنطق ، ولا المنهج الجدلى ، بل لقد جاء هذا الكتاب ليتناول من جديد كل تلك المسائل ، محاولا معالجتها بكيفية مغايرة . هذا إلى أنه ربما كان من أخطر عيوب « القراءة التشخيصية » التى قدمها لنا ألتوسير لمؤلفات ماركس ، أنها تفصل هذه المؤلفات عن صاحبها ، وعن الوعى الذى كان موجودا لديه عنها ، لكى تقيم تفرقة تعسفية بين فكر ماركس الحقيقى الأصيل (أو منطق المذهب) من جهة ، وبين فكره المسجل أو المعبر عنه (أعنى الوعى الذى كان موجودا لديه عن هذا الفكر) من جهة أخرى . صحيح أن ألتوسير قد أحل منهج « القراءة » محل منهج « التعليق » ، محيلا هذا المنهج إلى طريقة تحليلية هى أشبه ما تكون بما يفعله المحلل النفسانى حين يتخذ من بعض الكلمات المرسلة ، والهفوات اللسانية ، والفلتات العفوية أسسا علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الالتفات إلى الكلام الصريح ، والعبارات الواضحة ، والتقريرات العلنية ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه « القراءة التشخيصية » قد لا تخلو من مخاطر ، ومزالق ، ومآزق ، خصوصا حين يجئ « المحلل » فيتكلم هو بدلا من أن « ينصت » إلى المريض ، أو حين يعمد إلى إسقاط آرائه الخاصة على الشخصية التى يريد تحليلها ! فنحن نعرف كيف أن الكثير من النقاد قد وجدوا فى تأويل ألتوسير البنيوى للفلسفة الماركسية مجرد محاولة إبستمولوجية جديدة لا تنتمى فى صميمها إلى روح « المادية التاريخية » فى صورتها الجدلية ، وإنما هى أقرب بالأحرى إلى النزعات « العلمية المتطرفة » فى لباس شبه ـــ ماركسى !.

والحق أنه إذا كان ثمة مشكلة لا تكاد تجد لها حلا لدى ألتوسير ، فتلك هى مشكلة « وضع الفلسفة » ، داخل هذا المذهب البنيوى . وهنا : يحق لنا أن نتساءل : « لماذا

يأبى ألتوسير إلا أن يعد « العلم » بمثابة المشروع الاوحد للمعرفة ؟ » ولماذا يتصور ألا يكون هناك سوى نمط واحد — أو نموذج واحد — للمعقولية ؟ ألسنا نجد لدى ألتوسير — كما سبق أن لاحظنا لدى كل من ليفى اشتراوس وفوكوه — (على الرغم من كل ما قد يكون بينهم من اختلافات أو أوجه شبه) نفس الموقف الكانطى الذى يثير مشكلة شروط إمكانية العلم ؟ ولكن ، أليس من حقنا أن نعجب لتلك « الكانطية » العصرية التى ترفض كلا من « الذات الترنسندنتالية » من جهة ، و « الفلسفة العلمية » الكانطية من جهة أخرى ؟ إنه لمن الواضح أنه ليس فى وسع مثل هذا « المشروع العلمى » أن يتعقل ذاته ، دون أن يتعقل فى الآن نفسه شروطه ، وإمكانيته . ولكن ، هل يكون فى وسع مثل هذه الفلسفة الجديدة (التى تعود إلى الظهور على هذا النحو) أن تصبح هى نفسها نظاما علميا محضا ، وأن تستمر فى رفضها لكل تساؤل حول « الذات » التى عملت على إيجادها ؟! لا شك أن أية إجابة على هذا التساؤل لا بد من أن تجئ غامضة ملتبسة : إذ أنه يكفى أن نقوم بإقحام « الذات » الإبستمولوجية ، حتى نكون بذلك قد أقحمنا فى الوقت نفسه شيئا أخر أكثر منها ! حقاإن « المعرفة » تتكفل بالإجابة عن نفسها ، ولكن أليس على « الإنسان » نفسه أن يتكفل بالإجابة عن كل من « ذاته » من جهة ، و « المعرفة » من جهة أخرى ؟! وبعبارة أخرى : هل يكون فى الإمكان فصل « المشروع العلمى » (بالمعنى الكانتى) فصلا جذريا عن « المشروع العلمى » (بالمعنى الكانتى) أيضا ؟ ... إننا قد لا نجد مانعا من التسليم مع ألتوسير بأن « العلم » عند ماركس هو هذا الكشف البنيوى ؛ ولكن كيف لنا أن نتجنب إثارة التساؤل حول دلالة هذا الكشف أو معنى ذلك العلم ؟ وماذا عسى أن يكون « العلم » — فى خاتمة المطاف — إن لم يتم تعقله (على حد تعبير كانت نفسه) بالنظر إلى « المصير الكلى (أو الغاية الشاملة) للإنسان » نفسه ؟!

بقيت كلمة أخيرة لا بد لنا من أن نقولها ، قبل أن نختم الحديث عن هذه « البنيوية الماركسية » التى شاءت أن تجر ماركس إلى مضمار الإبستمولوجيا المعاصرة باسم دعوى التأسيس النظرى (أو العلمى) للحركة المادية الجدلية . وربما كان من بعض مزايا هذا الاتجاه أنه يثبت لنا بكل وضوح أن مفهوم « البنية » مرتبط ارتباطا ضروريا بنظرية ما فى « المعرفة » . والواقع أنه إذا كانت البنيوية الفلسفية قد عملت على قطع

وشائج القربى بين « المعرفة » و « الوجود » ، فما ذلك إلا لأن نظرية المعرفة (عند ألتوسير) لم تعد مجرد قراءة ساذجة لتجلى « المعنى » l'èpiphanie du sens . ولما كانت « المعرفة » هى بمثابة « بنية » منتجة (بفتح الجيم) ، فإنها تمثل نسقا مغلقا له نظامه الخاص ، ونظرية تدين بصحتها ومعناها لكمون (أو محايثة) « العلية البنيوية » فيها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف علق ألتوسير أهمية كبرى على هذه « العلية البنيوية » ، التى قال عنها إنها تمثل مسألة خطيرة سيكون لها شأن فى الدراسات الفلسفية خلال الفترة المقبلة من تاريخ الفكر المعاصر . وبعد أن كان الأقدمون يقولون : « فى البدء كانت الكلمة » (أو فى البدء كان « الفعل ») ، أصبح ألتوسير يقول : « فى البدء كانت البنية » ! أجل ! فإن كل شىء بالبنية وفى البنية ؛ وكأننا بإزاء « مقال » بلا «ذات » ، أو « كلام » لا شخصى ملتف تماما حول ذاته ، دون أن يكون فيه أدنى موضع للإنسان ، بما لديه من « حرية » أو « لوغوس » !!.

الفهـرس

البنية فى ميدان الانثروبولوجيا

الصفحة

الفصل الثالث : البنيوية الأنثروبولوجية ٧٣ — ١٠٦

البنيوية عند كلود ليفشتراوس « إبستمولوجيا » أو نظريات نقدية لكنها ليست « نظرية » . البنية ليست واقعا « تجريبيا » بل واقعا كليا يقبع وراء المعطيات المباشرة ، هنا يقترب شتراوس من أفلاطون و « كانت » .

البنية ذات طبيعة لا شعورية رمزية تمكن من رد الكثرة من المظاهر إلى « أنسقة » تكشف عن معنى أضفاه الإنسان عليها عبر حياته . ومقارنة هذه الأنسقة أو البنى الفوقية ستكشف عن نظام صارم يحكمها ، نظام بقى مجهولا لدينا حتى الآن .

استندت بنيوية شتراوس إلى تمييز بين المظهر والبنية أو بين الصورة والمضمون . وتكمن أصالة هذا التمييز فى الطريقة التى تصور بها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون ومن هنا تصير البنيوية نظرية فى المعرفة .

بهذا المنهج مضى شتراوس يحطم التقابلات المصطنعة بين السحر والعلم . فكل من هذين ليس سوى فعالية إنسانية تهدف إلى التصدى للعالم والعمل على تكوين بنيات . وبينما يستخدم التفكير السحرى « بواقى الأحداث » يصنع التفكير العلمى أحداثه الخاصة .

إن رفض شتراوس لأولوية التاريخ رفض لأن تكون الصدارة للبعد الزمانى على البعد المكانى . إن تصور الأحداث متعاقبة متطورة ، يوقع الفيلسوف فى خطأ تخيل « اتصال » مزعوم يسميه بالتقدم علما بأن هذا التتابع أو التقدم ناجم عن وصفه هو للأحداث وتفسيره لها . لا يرفض شتراوس فكرة التقدم ذاتها بقدر ما يرفض مفهوما معينا للتقدم الذى هو عنده طفرات منفصلة وتراكمات لضربات من الحظ السعيد فى عملية يناصيب الممكنات ، لكن التقدم لا يتضمن فى رأى شتراوس اتصالا فى مجرى الأحداث .

إن مفهوم الإنسان لا بد أن يموت فى عالم البنيوية . وكما بدأ العالم بدون إنسان فسوف ينتهى بدونه أيضا . لم تعمل « الإنسانية » إلا على بث الاضطراب فى النظام الأصلى . إن موت « الإنسانية » يحمل فى طياته إيمانا خفيا بإنسانية جديدة تقدم العالم على الحياة .

البنية فى ميدان « الإبستمولوجيا » وتاريخ الثقافة

الصفحة

انطلقت بنيوية فوكوه الثقافية من معادلة تقول إن البنية = اللاشعور = الرمز = النموذج = اللغة .

تبين دراسة تاريخ الجنون كيف اعتبرته الثقافة الأوروبية انحرافا فأقصت المريض من مجتمعها ورفضت بالتالى أن تتعرف على ذاتها فى تلك الصورة المرضية .

ليس الجنون — فى رأى فوكوه — كيانا مستقلا بل علاقة موجودة فى صميم الواقع الاجتماعى . وليس العقل والجنون واقعتين مستقلتين . بل هما منطقتان حددهما المجتمع نفسه . وبهذا فإن تسجيل تاريخ الجنون فى الثقافة الغربية يعنى وضع تاريخ بنيوى للأفكار والأنظمة والاجراءات القانونية والبوليسية والمفاهيم العلمية المتصلة بهذه الظاهرة .

يسعى فوكوه ، كما يفعل عالم الآثار إلى دراسة لغة وأرشيف كل عصر ليكشف عن بنيته الأبستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه ومعارفه . إن تطور الطب قد اقترن بتحول لغوى من « ماذا عندك » ؟ إلى « أين تشعر بالألم » ؟

ليست « العلوم الإنسانية » علوما ، بل ضربا من المعرفة تولد بفضل إنشاء الثقافة الأوروبية فى القرن التاسع عشر لموجود أُطلقت عليه اسم « الإنسان » . إن الإنسان الذى توزعت معرفته علوم الأحياء والفيزياء وعلم النفس والاجتماع والانتولوجيا قد فقد هويته بحيث صار فى وسعنا اليوم أن نعلن موت « الإنسان » الذى هو تجريدات فى حقول من العلم والمعرفة ، أما « الإنسان العينى » فقد ولى إلى غير رجعة .

عاد فوكوه إلى دراسة مجال المعرفة كما يكشف عنه المقال أو الحديث وصولا إلى مجموعة القواعد أو البنية التى يخضع لها ، دون إضفاء أى ضرب من الاستمرارية عليه .

البنية فى ميدان التحليل النفسى

الصفحة

تحقق على يدى لاكان . التقاء المنهج البنيوى بمنهج التحليل النفسى ، وقد اتهم لاكان الفرويديين الجدد بأنهم غرباء على فرويد وطالب بالعودة من جديد إلى واضع التحليل النفسى . لا يهدف لاكان إلى تقديم تفسير جديد للتحليل النفسى بل إلى الكشف عن أهمية دراسة اللاشعور الفرويدى باعتباره « لغة » ذات « بنية » خاصة .

تكشف هذه المحاولة عما بين لغة اللاشعور والحلم من علاقات تكون بنيتها الخاصة .

اللاشعور « يتكلم » فى كل مكان : فى الأحلام وفى الأمراض النفسية حيث يمثل عرض المرض دالا لا مدلولا ، وفى الجنون أيضا الذى هو كلام لا ينجح صاحبه فى إيصاله بوضوح أنه قول لا تنطبق فيه الذات بقدر ما هو قول ينطق باسمها .

لا تصنع الذات نفسها لأنها نتاج النظام الرمزى أو اللغة . والوظيفة الرمزية هى العلة الكافية التى تحدد كل وجودنا ، فكأنما هى البنية القصوى التى تتحكم فى كل أنشطتنا .

وعليه فإن فهم هذه البنية هو المدخل الحقيقى إلى فهم الذات الإنسانية فى شعورها ولا شعورها . إن الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه « إنسانا » فالنظام الرمزى ينشئ الذات لكى لا يلبث أن يقتادها إلى شباكه . إن سر قوة الرمز تكمن فى أن اللاشعور بنية تشبه بنية اللغة فبالكلام يصير اللاشعور شعورا ، و « يفهم » عبر عملية « حل الشفرة » الخاصة ببنيته . إن من أهم خصائص لغة اللاشعور : الاستعارة والكناية .

الاستعارة تحل لفظا محل آخر ، وتشير الكناية إلى جزء من الموضوع على أنه يمثل الكل . وتقابل الاستعارة الكبت ، وتقابل الكناية التحويل . والانطلاق من مثل هذا التحليل اللغوى هو وحده الذى يظهرنا على منطق اللاشعور .

لا تمثل الرمزية اللغوية للاشعور ظاهرة لغوية بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هى ظاهرة عامة مشتركة بين العديد من الثقافات ، فعملية التحويل والتكثيف تعملان على مستوى الصورة الحسية لا مستوى النطق الصوتى أو التعبير الدلالى ورمزية اللاشعور ليست لغوية بل كلامية ، رمزية لا تعترف بمقولات التناقض والتعارض .

شك تلاميذ لاكان نفسه فى مدى إمكانية تطبيق النموذج اللغوى فى مضمار التحليل النفسى ، لأنه لا يؤدى إلا إلى بعض المظاهر السطحية للاشعور الفرويدى . إن بنيوية لاكان نزعة لا إنسانية تضحى بالذات لحساب البنية فتقضى على الإنسان ، الذى صار نتاج البنية اللاشعورى . إن هذه البنيوية فى أحسن الأحوال فرضية تساعد على الاستمرار فى البحث ، لكنها ليست عقيدة أو نظرية نهائية فى مجال التحليل النفسى للاشعور .

البنية فى ميدان الماركسية

الصفحة

الفصل السادس : البنيوية الماركسية ١٩١ — ٢٣٢

وضع ألتوسير من خلال قراءة ماركس دعائم بنيوية ماركسية ذات طابع علمى لا إيديولوجى ، لقد منح ألتوسير الماركسية النظرية الأبستمولوجية التى كانت تفتقر إليها فى نظره .

الخطوة الأولى : تخليص الجدل الماركسى من براثن الجدل الهيجلى . والخطوة الثانية اكتشاف الدور الابستمولوجى الذى لعبته فكرة البنية فى تفكير ماركس العلمى خلال المرحلة الأخيرة فى تطوره العقلى . لم تزل الماركسية ناقصة حتى اليوم وينبغى أن يتجه جهد الماركسيين نحو إكمالها

لا نحو تفصيل واجترار ما أرسيت دعائمه منها . ينبغى أن يقرأ ماركس على نحو ما كان فرويد يقرأ الحقيقة وسط خليط أحلام مرضاه وأعراض جنونهم . إن هذه قراءة تحل الشفرة وتتجاوزها إلى مدلولها . إن ماركس لم يكون إشكاليته الخاصة إلا من خلال كشفه لألاعيب اللفظية التى انطوت عليها إشكاليات من أخذ عنهم واستشهد بهم دون أن يفطنوا هم أنفسهم إلى هذه الإشكاليات أو يكونوا على وعى بها . أهم ما فى الماركسية مقالها الإيديولوجى ومقالها العلمى . وتتركز قيمة الماركسية فيما يقول ألتوسير فى أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الإيديولوجى إلى الوضع العلمى عبر المادية الجدلية . إن الفكرة الرئيسية فى المادية الجدلية هى فكرة « المجالات » على كافة مستوياتها . إن لكل مستوى من الممارسة كما يرى ماركس بنية مستقلة نسبيا ، ويتحدد « الكل الاجتماعى » بالبنية المعقدة المكونة من الترابط المنتظم للمستويات البنيوية كلها وليست الممارسة الاقتصادية وحدها هى المحدد لهذا الكل .

تلعب البنية — فى الاقتصاد — الدور الرئيسى فى توزيع الأدوار على الأفراد ، وليس المهم فى الاقتصاد الأفراد أو الموضوعات الحقيقية بل المواقع « الأماكن » القائمة فى مجال طوبولوجى بنائى يتم تحديده من جانب العلاقات الانتاجية وهى علاقات لبنية معينة .

يتحدد النظام الاجتماعى عند ماركس من خلال عناصر وعلاقات اقتصادية لا تظهر على نحو ما يقضى به الديالكتيك الهيجلى الزائف .

لقد جعل ألتوسير الواقع فى نظر الماركسية بنيويا وليس ديالكتيكيا .

مفهوم « الواحدية » ليس المفهوم الأيديولوجى الغريب عن الماركسية كما يرى ألتوسير ، بل مفهوم « الإنسانية » غريب عنها أيضا فالمفهوم الأخير يشير إلى موجودات دون أن يضع بين أيدينا ماهية تلك الموجودات .

إن مفهوم « الإنسانية » القائم على وجود « طبيعة بشرية » عامة مفهوم مثالى بورجوازى صفى ماركس حسابه معه ، فى مرحلة متقدمة من تطوره العقلى .

« اللاإنسانية » هى شرط الإمكانية المطلقة للمعرفة الإيجابية للعالم البشرى نفسه . إن « الإنسانية » إيديولوجيا فلسفة لا ماركسية والإيديولوجيا جزء لا يتجزأ من صميم كل كيان اجتماعى : قد تتغير الأشكال الإيديولوجية فى مجتمع ما أو يختفى بعضها ، أو تتحول الوظيفة التى تقوم بها بعض هذه الأشكال ، لكن الإيديولوجيا لا تختفى من المجتمع . للإيديولوجية بنية تحكم حتى الذين يخترعونها لمصالح طبقتهم فهى ليست شكلا من أشكال وعى البشر الذين يعيشونها ، بل هى موضوع من موضوعات عالمهم .

الإيديولوجيا ظاهرة لا تكون شعورية إلا على شرط أن تكون لا شعورية .

الإيديولوجيا قبل الماركسية تمثل زائف للواقع الاجتماعى يرمى إلى ايهام المستغلين بأنهم أحرار لاستبقائهم فى بنياتهم وأوضاعهم الحالية داخل النظام الطبقى .

إن التفرقة بين العلم والإيديولوجيا تعسفية ليس لها ما يبررها فى صميم التطور الفكرى لماركس نفسه ، ذلك أن معرفة الواقع الاجتماعى والعمل على تغييره يمثلان وحدة لا انفصام لها عند الماركسيين .

رقم الإيداع ٣٧٤٠ / ١٩٩٠

الترقيم الدولى 4 - 0591 - 11 - 977